

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**MESTRADO EM FILOSOFIA**

# **O CONCEITO DE ESTADO EM HEGEL**

ADALBERTO XIMENES LEITÃO FILHO

Fortaleza, Ceará  
2006

Adalberto Ximenes Leitão Filho

Título da Dissertação:

## **O CONCEITO DE ESTADO EM HEGEL**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará orientada pelo Prof. Dr. José Maria Arruda como requisito para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**

Área específica: **Ética e Filosofia Política**

Fortaleza – Ce, novembro de 2006

Dissertação submetida à Banca Examinadora em \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Parecer \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. José Maria Arruda  
(Orientador/Presidente da Banca)

\_\_\_\_\_  
Parecer \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira  
(Argüidor Interno)

\_\_\_\_\_  
Parecer \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Alfredo Oliveira de Moraes  
(Argüidor Externo)

à minha amada e eterna companheira  
dedico cada letra deste trabalho, pois, por  
ela eu vivi e vivo. Dedico cada esforço e  
resultado deste trabalho à minha sublime  
esposa, Nayra Amora Brasil.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu Orientador, prof. José Maria Arruda. Por sua paciência, confiança, incentivo e cortesia dispensados a mim, além de todo o apoio oferecido na realização deste trabalho, e, especialmente, pelo empréstimo da maior parte da literatura estrangeira, indispensável ao nosso estudo.

Ao prof. Manfredo Araújo de Oliveira. Por toda atenção e auxílio disponibilizados a mim durante todo o Mestrado, e, também, por suas imprescindíveis e preciosas sugestões na revisão deste trabalho.

À profa. Marly Carvalho Soares. Por sua igual presteza e simpatia, e, também, por suas não menos valorosas sugestões ao trabalho.

Ao prof. Alberto Dias Gadanha. Quem em minha Graduação me despertou o interesse em Hegel e quem, ainda hoje, sempre que necessito, gentilmente me auxilia em assuntos de filosofia.

#### Resumo:

Este trabalho tem por tema a filosofia política de Hegel, mais especificamente sua teoria do Estado. Com tal objetivo servimos-nos, como obra principal em nossos estudos, dos *Princípios da Filosofia do Direito*. Com eles tentamos reconstruir a argumentação de Hegel sobre o conceito de Estado, contextualizando tal concepção no âmbito próprio do sistema hegeliano assim como em seus fundamentos principais. Como resultado de nossa pesquisa, constatamos que a teoria de Estado hegeliana pretendia superar as contradições e dicotomias das filosofias políticas modernas sobre o significado e a legitimação do Estado. Estas contradições, como, por exemplo, a fundamentação hipotética e subjetiva do Estado, aprofundavam a oposição entre indivíduo e Estado, em que o último representava somente os interesses de vontades particulares e não o conjunto ético de uma coletividade, o espírito de um povo. Em busca da síntese e solução destas questões, Hegel elabora teoricamente a distinção conceitual entre sociedade civil e Estado. Para ele, o Estado se fundamenta racionalmente no direito e é aquela instância social capaz de supracumir as contradições sociais, tornando-se, assim, capaz de promover a universalização e realização plena do homem, isto é, capaz de realizar concretamente o princípio último de toda a sua filosofia e de toda a humanidade, a liberdade.

#### Palavras-chaves:

Estado, Hegel, idealismo alemão, filosofia política, filosofia do direito.

## Zusammenfassung:

Diese Arbeit handelt von Hegels politischer Philosophie und versucht seine Staatstheorie zu begreifen. Die Hauptwerk unserer Forschung war Hegels berühmte *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Wir haben versucht, Hegels begriffliche Deduktion des Staates zu verfolgen und sie im Rahmen seines ganzen System zu klären. Wir versuchen zu zeigen, dass Hegels Staatstheorie die Widersprüche und Zweiteilungen der politischen Philosophie der Moderne über die Bedeutung und Rechtfertigung des Staates überwinden wollte. Diese Widersprüche, wie zum Beispiel die hypothetische und subjektive Begründung des Staates, haben dazu gebracht, dass die Entgegensetzung zwischen Individuum und Staat immer grosser wurde, so dass der Staat in der Moderne keineswegs die sittliche Gesamtheit einer Gemeinschaft, den Volksgeist, darstelle, aber nur die Interessen der besonderen Willen. Um diese Entgegensetzung zu löschen, bedient sich Hegel von den wichtigen begrifflichen Paar *bürgerliche Gesellschaft* und *Staat*. Für ihn, ist der Staat durch das vernünftige Recht begründet und muss betrachtet werden als die einzige gesellschaftliche Institution, die die gesellschaftliche Widersprüche aufheben kann. Es ist deswegen Aufgabe des Staates die ganze Allgemeinheit und Wirklichkeit des Menschen zu fördern und die Freiheit konkret zu verwirklichen. Dies ist das oberste Prinzip des hegelschen Systems.

## Hauptsächliche Wörter:

Staat, Hegel, deutscher Idealismus, politische Philosophie, Philosophie des Rechts.

## ABREVIATURAS USADAS

<b>RH</b>	A razão na história
<b>CSCF</b>	Como o senso comum compreende a filosofia
<b>DSFS</b>	Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling
<b>SE</b>	El system de la eticidad
<b>ECF</b>	Enciclopédia das ciências filosóficas
<b>FE</b>	Fenomenologia do espírito
<b>GPR</b>	Grundlinien der Philosophie des Rechts
<b>IHF</b>	Introdução à história da filosofia
<b>LHF</b>	Lecciones sobre la historia de la filosofia
<b>LE</b>	Lições de estética
<b>LFH</b>	Lições de filosofia da história
<b>PFD</b>	Princípios da filosofia do direito (tradução portuguesa)
<b>PF</b>	Propedêutica filosófica

Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt.<sup>1</sup>

Hegel, GPR

---

<sup>1</sup> “O Estado é a realidade efetiva da idéia ética, o espírito ético como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe.”

## ÍNDICE

Introdução .....	10
------------------	----

### PARTE I

#### A idéia geral do conceito de Estado

1. Pressupostos gerais e sistemáticos da filosofia hegeliana para a compreensão do conceito de Estado .....	16
2. Os fundamentos do conceito de Estado .....	34
a) A liberdade .....	39
b) A vontade .....	53
c) O direito .....	62

### PARTE II

#### Os momentos essenciais do conceito de Estado

3. O direito político interno: a soberania para o interior .....	76
I) A constituição interna para si .....	81
a) O poder do príncipe .....	86
b) O poder do governo .....	95
c) O poder legislativo .....	103
I.I) A relação entre Estado e religião .....	113
4. O direito político externo: a soberania para o exterior .....	121
II) O direito internacional .....	128
III) A história universal .....	134
Conclusão .....	144
Referências .....	148

## INTRODUÇÃO

A preocupação com a vida coletiva sempre foi uma constante na história da humanidade, uma vez que é a própria sociabilidade que constitui o específico da vida humana. Desde o surgimento das primeiras comunidades, o ser humano procura uma forma e um sentido para a sua vida social. Esta preocupação se acentuou com o desenvolvimento e a complexidade do conhecimento e da cultura, quando o homem começa a procurar e a encontrar os fundamentos de sua existência, de seu conhecimento e de sua ação em si mesmo, a partir da atividade laborial do pensamento; em uma palavra, esta preocupação se acentuou com o surgimento da filosofia.

Com a emergência da filosofia, uma preocupação mais consciente e mais profunda sobre as dimensões da vida prática tornou-se uma questão central. Através de sua reflexão e de sua capacidade de transcendência, o homem compreende-se como um ser de projeto e de realização, isto é, como um ser de liberdade. Contudo, a liberdade é posta e conquistada com e no outro, é nas relações com os seus semelhantes e na vida coletiva que o homem satisfaz as suas necessidades e realiza a sua humanidade. Desta maneira, tornou-se evidente uma reflexão em busca dos princípios e dos critérios do agir e da práxis social. Esta reflexão, porém, esteve sempre condicionada ao estágio do conhecimento e da visão de mundo que a humanidade possuía em cada época histórica, ou seja, dependia sempre de sua concepção de verdade, daquilo que atribui significado às coisas. É assim que temos os grandes paradigmas da filosofia, em que os gregos se perguntavam sobre o significado do ser, os medievais se interrogavam acerca da salvação divina, os modernos com o próprio conhecimento, e assim por diante. A questão da verdade, e, por outro lado, da liberdade, perpassa todas as demais questões humanas e filosóficas e conflui na questão da sociabilidade. Se foi a vida coletiva que proporcionou e que proporciona a existência e o desenvolvimento da humanidade, portanto, é nela, e em sua última instância organizacional, no Estado, na vida em comum, que se desenrolam e se efetivam as demais questões humanas. E é por ser uma das instâncias de realização humana, que o Estado precisa sempre de significado e de legitimação. Desde os gregos até hoje, qualquer grande teoria

filosófica passa pela questão ética e política, passa pela questão da *polis* e do Estado, pois, é no Estado que está o outro, que está a linguagem, que está a liberdade, a autonomia e a emancipação humana. Mas afinal, o que é, exatamente, o Estado? Qual é a sua origem? Qual é a sua fundamentação? Qual é a sua finalidade e o seu significado? Qual é a sua estrutura organizacional e governamental? Qual é a sua esfera de ação e os seus limites? Afinal, o Estado é uma instituição “boa”, capaz de possibilitar a liberdade humana, ou ele é “ruim”, pois, ao contrário da liberdade, o que ele possibilita é uma dominação e uma repressão humana? Como vimos acima, tais questões estão intimamente relacionadas com outras, como, por exemplo, a questão da verdade, do conhecimento, do homem, do mundo, da história, do ser etc.

O conceito de *polis*/Estado é, desta forma, um tema amplo e complexo que perpassa toda a história da filosofia. Muitos filósofos se esforçaram para defini-lo, especialmente na Modernidade onde as questões sobre a origem e a constituição da sociabilidade se tornaram um dilema. Portanto, para todos aqueles que querem se iniciar nos estudos da ética e da filosofia política devem, indispensavelmente, passar por toda esta discussão sobre a questão do Estado, tal como ela foi elaborada inicialmente pelos pensadores clássicos da filosofia, como, por exemplo, Platão, Aristóteles, Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Marx, e outros. E é sob a perspectiva do filósofo alemão G.W.F. Hegel (1770 – 1831), que iremos abordar a questão do Estado aqui.

E por que Hegel? O que ele trouxe de novo e de relevante para a questão do Estado? Qual a sua importância e contribuição à citada questão política?

Hegel foi um dos mais importantes filósofos do chamado “idealismo alemão”, corrente filosófica de grande influência na Modernidade (e também nas filosofias posteriores), herdeira do Iluminismo e de suas questões principais: a conciliação entre racionalismo e empirismo, entre razão e sensibilidade, entre ciência e crença, entre consciência e realidade, entre sujeito e objeto, entre liberdade e vontade, dentre outras. A filosofia hegeliana, denominada também de “idealismo absoluto”, se incomodou com todas estas questões, pois, para Hegel, elas, apesar do esforço de vários filósofos, ainda estariam passíveis de consideração e crítica. Dentre estas principais questões, a da liberdade incomodou em especial a Hegel, pois, ela, como mostrou muito bem Kant, poderia sintetizar as demais questões, isto é, as temáticas e os problemas tidos teóricos e práticos. Hegel

chama, assim, para si, todas as problemáticas da filosofia (e não somente a questão política e a problemática do Estado, uma vez que esta última, como veremos ao longo de nosso estudo, não se encontra isolada e sem relação com as demais). Nele convergem todas as questões e toda a tradição filosófica até sua época (por isso ele é considerado também como o último representante desta tradição), fato este que o torna um filósofo de extrema importância para o pensamento filosófico e para aqueles que se aventuram nos caminhos da filosofia. Em Hegel também encontramos um dos grandes teóricos do Estado moderno, e, é exatamente este último assunto (a temática do Estado), que desperta agora o nosso interesse nele.

Hegel procurou elaborar um conceito de Estado no qual a liberdade se efetivasse. A sua pretensão era tentar conciliar uma temática até então inconciliável: a sociabilidade (e suas instituições, como o Estado) e o indivíduo. Mas como, exatamente, chegamos à essa questão, à essa temática? Que considerações e pressupostos ela impõe? Como podemos compreender o raciocínio e o desenrolar argumentativo da filosofia hegeliana até a sua instância política? Em outras palavras: a) qual é o problema central da filosofia hegeliana? B) Qual é a sua meta, o seu objetivo? C) E, respectivamente, qual é o caminho para alcançar tal objetivo? D) E depois, onde entram os *Princípios da Filosofia do Direito* e a questão do Estado?

Sobre o primeiro ponto (“a”), podemos perceber que, apesar de toda a problemática moderna sobre a liberdade e a sociabilidade, o problema principal de Hegel, o seu ponto de partida, foi, na verdade, a situação em que a filosofia se encontrava em sua época, foi a condição do próprio conhecimento filosófico. Para Hegel, a própria possibilidade e validade do conhecimento filosófico estavam em jogo. Como emitir algum juízo, alguma verdade (quer sobre o mundo natural ou moral), se a filosofia, devido ao imenso formalismo e subjetivismo (juntamente com suas absurdas contradições) a que havia chegado, estava mergulhada em um imenso descrédito? Assim, desta maneira, a meta principal (ponto “b”) de toda uma filosofia seria a de trazer à tona a sua própria condição de existência; o seu objetivo primeiro era o de fazer valer a possibilidade da verdade, a possibilidade de um saber verdadeiro sobre as coisas, pois, somente assim se poderia tratar das demais questões sociais e do absoluto e sublime princípio humano: a liberdade. Mas como (ponto “c”) fazer isso? Ora, a filosofia não poderia abandonar a sua instância específica: a razão. Ou seja, a filosofia não tem outro método a não ser o uso

reflexivo e especulativo da razão (o que não significa que a filosofia seja um saber totalmente abstrato e indiferente ao mundo), uso esse que em Hegel adquiriu, mais do que em qualquer outro filósofo, o caráter de “sistema”. Somente através de um sistema racional é que a filosofia poderia tratar de todas as contradições e de todas as particularidades do “todo”, do real. Somente um sólido sistema é que poderia superar o formalismo das filosofias modernas, a ponto de compreender que deve haver sempre a unidade entre a verdade teórica e a verdade prática, entre uma filosofia teórica e uma filosofia moral (política). E assim, uma vez posta a possibilidade de uma filosofia e a sua respectiva capacidade de tratar do real, e em especial, a sua capacidade de tratar do princípio último de toda a humanidade, a liberdade, então, surge a seguinte questão: como definir a liberdade em seu âmbito social, em sua instância efetiva e concreta: nas instituições sociais, dentre elas o Estado? É aqui (ponto “d”) onde retomamos o nosso tema central de estudo em Hegel, é aqui onde entram os PFD e o conceito de Estado hegeliano. Os PFD são uma obra na qual Hegel expõe detalhadamente a sua teoria de Estado. Com eles Hegel traz um novo significado, uma inovação, aos temas da liberdade e da sociabilidade humanas. Conforme sua importância, os PFD tornaram-se a nossa principal fonte de estudo, contudo, para compreendê-los, é necessário contextualizá-los no sistema hegeliano, pois, as categorias de que eles tratam (dentre elas, a do Estado), são categorias postas e significadas dentro do sistema, dentro do projeto e dos principais fundamentos da filosofia hegeliana. A categoria de Estado em Hegel é a última das instâncias sociais (além da família e da sociedade civil) nas quais se dá a realização da liberdade. Com sua teoria de Estado, Hegel pretendia superar a acima citada oposição entre Estado (sociabilidade) e indivíduo, assim como também superar as concepções de liberdade como um livre-arbítrio ou como um subjetivismo formal, ou, ainda, liberdade apenas como uma quimera, um sonho socialmente inalcançável. Com seu conceito de Estado Hegel pretende superar também a fundamentação do Estado através de uma hipótese imaginária (a teoria do “contrato social”) ou através da religião. Para ele, a verdadeira fundamentação do Estado se dá através da racionalidade do direito e das leis, através de uma constituição que não seja nem uma abstração subjetiva e nem uma imposição arbitrária, mas sim, uma constituição que representa a eticidade e a realidade do povo. Somente desta forma, o Estado poderia ser a efetivação concreta da liberdade. E é desta maneira que o Estado adquire uma importância crucial na filosofia política (e poderíamos

dizer, também, na filosofia em geral) de Hegel, pois, ele é o momento e a última esfera de realização do princípio central onde se apóia toda a sua filosofia: o princípio da liberdade. Tais são estas, algumas das principais questões que permeiam o conceito de Estado em Hegel e as quais tentaremos abordar, mais detalhadamente, ao longo de nosso estudo.

A intenção do presente trabalho não é esgotar o gigantesco pensamento hegeliano, mas, focar nossos estudos em uma parte dele: para a sua teoria política, ou, mais precisamente, para o seu conceito de Estado. Para tal intento, tentaremos reconstruir a concepção hegeliana de Estado exposta em algumas de suas obras, especialmente nos *Princípios da Filosofia do Direito*.

O trabalho está dividido em duas partes. Na primeira, abordaremos a idéia geral do conceito de Estado, isto é, buscaremos “localizar” a categoria de Estado no sistema filosófico hegeliano juntamente com as demais relações implícitas, qual sejam: os pressupostos gerais e sistemáticos de sua filosofia e os princípios fundamentais sobre os quais se assenta o conceito de Estado, isto é, os conceitos de liberdade, de vontade e de direito. Nesta parte iremos ressaltar que a definição do conceito de Estado na terceira seção da terceira parte dos PFD tem como pressupostos toda uma discussão filosófica anterior (a da própria Modernidade e a do Idealismo alemão), assim como a própria estrutura (lógica) e sistematização da filosofia hegeliana, expressos em alguns de seus conceitos e princípios fundamentais como o da liberdade, da vontade e do direito.

Na segunda parte deste trabalho, abordaremos o desenvolvimento e os momentos essenciais da idéia de Estado hegeliana tal como ela aparece e se desenrola na citada seção dos PFD. Aqui o trabalho consistirá em elaborar uma leitura estrutural-exegética desta seção dos PFD à luz das observações da primeira parte de nosso trabalho. Nesta parte poderemos compreender de que forma Hegel desdobra sua idéia de Estado e como se posiciona em relação a temas clássicos da filosofia política, a saber: formas de governo, relação entre Estado e religião, relações internacionais entre Estados (direito internacional e guerra), história universal, dentre outros.

Por fim, na conclusão traçaremos um pequeno resumo e um balanço sobre os resultados obtidos em nossos estudos, com a esperança de termos, minimamente, alcançado o nosso objetivo fundamental: explicitar a concepção de Estado em Hegel.

# **PARTE I**

## **A IDÉIA GERAL DO CONCEITO DE ESTADO**

## 1. PRESSUPOSTOS GERAIS E SISTEMÁTICOS DA FILOSOFIA HEGELIANA PARA A COMPREENSÃO DO CONCEITO DE ESTADO

*Teremos como suposto o conhecimento, que pertence à Lógica, daquele método segundo o qual, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo, progride e produz as suas determinações de maneira imanente.*

Hegel, PFD

Nos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel elabora a sua teoria de Estado apresentando-o, nos primeiros parágrafos (§257 - §259), como a síntese e a realidade da “idéia ética”. Porém, tal definição preliminar de Estado é ainda genérica e contém inúmeros pressupostos. Que pressupostos são esses? Afinal, que síntese e que idéia é essa que está se tratando aqui? Nesta primeira parte de nosso trabalho, estudaremos (tarefa imposta pelo próprio Hegel) os pressupostos gerais e os fundamentos do conceito de Estado na obra hegeliana, a fim de explicitarmos mais concretamente a definição e a idéia geral do Estado, como bem nos apresenta o nosso autor.

O Idealismo Alemão, com o racionalismo crítico de Kant, com o nacionalismo e o “Eu” absoluto de Fichte e com a identidade absoluta de Schelling, constitui, juntamente com a nova ordem econômica e política do século XVIII, os principais problemas e desafios que a filosofia hegeliana pretende dar conta, pretende elaborar uma síntese.

A tentativa de síntese entre filosofia e história, o desafio de unidade entre racionalismo e idealismo, entre pensamento e ser, consciência e realidade, contingência e normatividade é o resultado da grande obra hegeliana na qual, no âmbito político, temos a fusão entre lógica e história em que, antes de emitir juízos e analisar os Estados reais ou particulares, Hegel busca definir a idéia de Estado, o conceito de Estado. Isto significa dizer que é necessário compreendermos previamente *o que é* o Estado, antes de analisá-lo em sua existência empírica.

Se contrapusermos Hegel e Vico, observamos que o último, na sua *Ciência Nova*, formula uma filosofia da história anteriormente a Hegel, analisando, dentre outros temas, os governos e Estados. Entretanto, enquanto Vico faz uma abordagem fática<sup>1</sup> da história, Hegel faz uma abordagem dialética à luz da racionalidade efetiva do conceito e da apreensão do absoluto; nela, o Estado para Hegel é compreendido não somente de modo fenomênico e descritivo, mas também de modo racional e metafísico-conceitual.

Enquanto que na *Fenomenologia do Espírito*<sup>2</sup> Hegel analisa a reflexão humana na história – as figuras da consciência e o seu percurso em busca da verdade e do saber absoluto<sup>3</sup>; na *Filosofia da História* ele analisa a história através da reflexão humana – à luz da consciência, à luz de um humanismo. Ademais, na *Lógica*<sup>4</sup>, Hegel determina as categorias humanas na apreensão do absoluto, categorias estas que são subjetivas e objetivas (ontológicas), através das quais todo o real pode ser tratado e compreendido essencialmente através de suas conexões lógicas. Tal “ontologização” da lógica em Hegel constitui sua tentativa de superar o subjetivismo epistemológico kantiano a fim de que as figuras concretas do mundo real e histórico, como as leis jurídicas, o Estado, a moral, a arte, a religião etc., possam ter a sua apreensão e considerações como algo de objetivo e verdadeiro, em lugar de algo subjetivo, contingente ou arbitrário<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Considerado o pai da filosofia da história, Vico têm uma abordagem um pouco religiosa sobre o Estado com uma certa “doutrina da providência”, onde, segundo ele, a religião não somente é importante como também condição para a vida em sociedade; diferentemente de Hegel que, embora também ressalte a importância da religião para o Estado, teoriza um Estado secular. Cf. Vico, Giambattista. *Ciência Nova*. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 288-289.

<sup>2</sup> Esta foi a primeira grande obra de Hegel, considerada uma espécie de introdução ao seu pensamento, ao seu sistema filosófico (ela também é vista como a primeira tentativa de construção do sistema). A *Ciência da Lógica* foi a segunda grande obra, a qual procurava estabelecer uma estruturação racional do real. As demais obras, como por exemplo, a *Filosofia da História* e os *Princípios da Filosofia do Direito*, são a exposição lógica e conceitual dos conteúdos concretos do real (este último, também denominado de “Razão”), são a complementação da exposição do grande sistema de Hegel. O estudo sobre o sistema hegeliano nos acompanhará ao longo de nosso trabalho (uma vez que todas as categorias do real, como a do Estado, estão inseridas nele), contudo, podemos ver uma sucinta e breve apresentação mais adiante, na página 22, Nota 29, de nosso texto.

<sup>3</sup> Cf. FE, vol I, §89, p. 72-73.

<sup>4</sup> Höslé aponta quatro funções da Lógica. Em primeiro lugar, a *Ciência da Lógica* é vista como o legado (Erbe) histórico-filosófico da recente (neuzeitlich) filosofia transcendental, especialmente de Fichte, com a estrutura reflexiva do pensamento conceitual. Em segundo lugar, a *Ciência da Lógica* deveria ser uma “lógica”, isto é, uma ciência (Lehre) do “pensamento correto”, como foi postulado primeiramente por Aristóteles. Em terceiro lugar, ela deveria ser uma “ontologia”, a disciplina filosófica do desenvolvimento das categorias do ser enquanto ser, trabalhado pela primeira vez, na antiguidade, por Platão e Aristóteles e, na Modernidade (neuzeitlich), por Wolff enquanto metafísica geral. E por último, a *Ciência da Lógica* deveria ser uma “teologia especulativa”. Cf. Höslé, Vittorio. *Hegels System*. Hamburg: Meiner, 1988, p. 61-62.

<sup>5</sup> Cf. ECF, vol I, §25, p. 87-88.

Hegel herda toda a erudição, a interioridade e a sistematicidade da filosofia alemã<sup>6</sup> e, também para ele, uma filosofia deve se expressar somente como “sistema”<sup>7</sup>. Um sistema que abranja todas as particularidades em uma universalidade coesa e ordenada, uma filosofia que exprima a unidade entre forma e conteúdo, que tenha por objeto o todo, a verdade, ou, como ele próprio afirma, Deus<sup>8</sup>. Uma vez que Hegel compreende o todo, o absoluto, como passível de organização e estruturação (daí porque podemos compreendê-lo), assim também para ele deveria ser a filosofia, isto é, somente como um sistema conceitualmente estruturado (logicamente, racionalmente organizado), é que a filosofia poderia chegar à compreensão do absoluto e da verdade. Porém, esta compreensão do todo como algo de racional não é um pressuposto imediato e auto-evidente na filosofia, ela é o próprio resultado do trabalho desta através dos séculos, trabalho este, que teve início com o pensamento abstrato (lógico) dos antigos gregos. Assim, podemos perceber, ainda que de forma simples e imediata, a importância da lógica para a filosofia hegeliana; compreender esta última (e os conteúdos que a cercam) é partir da compreensão do fundamento lógico que a sustenta. Hegel chega a afirmar que a lógica coincide com a metafísica<sup>9</sup> e, que o começo da lógica é propriamente o começo da história da filosofia<sup>10</sup> na medida em que se compreende o todo como ser elevado ao pensamento, a objeto da filosofia; que a lógica, a “ciência da idéia pura”<sup>11</sup>, é a ciência do pensar e sua tarefa<sup>12</sup> é, através de suas determinações-de-pensamento (categorias), ser capaz de apreender o verdadeiro; nela se exprime não somente a forma, mas também suas relações com o conteúdo, portanto, são

---

<sup>6</sup> A definição dada aos alemães por Hegel é, no mínimo, divertida: “pensadores profundos”, “extremamente sistemáticos”, “legitimam-se em tudo”, “caem num formalismo que impede a ação política...” ou “le meilleur tue le bien”. Cf. ECF vol III, §394, p. 66-67.

<sup>7</sup> Cf. FE, §5, p. 23; ECF, vol I, §14, p. 55.

<sup>8</sup> Cf. ECF, vol I, §1, p. 39.

<sup>9</sup> Cf. ECF, vol I, §24, p. 77. Deve-se observar, obviamente, a que se refere o termo “metafísica” aqui. Ele não se reporta simplesmente à metafísica antiga, que Hegel chama de “procedimento ingênuo” ou “metafísica do entendimento” e que vai criticar a partir do §26 da ECF, mas, é referido, de modo geral, ao termo usado primeiramente por Andônico de Rodes, que designava a doutrina que tratava do ser em geral, além de suas determinações empíricas, e que tratava de princípios e essências primeiras; ou, como Hegel define: “a redução da natureza à pensamentos” (ECF, vol I, §98, Adendo 1, p. 197).

<sup>10</sup> “... o começo da lógica é o mesmo que o começo de uma história propriamente dita da filosofia. Esse começo, nós encontramos na filosofia eleática, e mais precisamente na filosofia de Parmênides, que compreende o absoluto como o ser, quando diz: ‘O ser somente é; e o nada não é’. É isto que se deve considerar como o verdadeiro começo da filosofia, pelo motivo que a filosofia, de modo geral, é [o] conhecer pensante; ora, foi aqui, pela primeira vez, que o puro pensar foi capturado e se tornou objetivo para si mesmo”. Cf. ECF, vol I, §86, Adendo 2, p. 177.

<sup>11</sup> Cf. ECF, vol I, §19, p. 65.

<sup>12</sup> Cf. ECF, vol I, §24, p. 77-87.

determinações-de-pensar verdadeiras que exprimem o que é, pois o que é é razão, é racional. Ainda segundo Hegel, a lógica, isto é, o próprio conteúdo filosófico, divide-se em 3 formas ou lados, que são os momentos do todo<sup>13</sup>: a) o lado abstrato ou do entendimento, ou o elemento intelectual; b) o lado dialético ou o negativamente racional e c) o lado especulativo ou o positivamente racional. O entendimento consiste em separar os elementos abstratos do pensar conhecendo suas determinações finitas e suas diferenças. O dialético é o ultrapassar, através da oposição e negação, das determinações finitas do entendimento tendo como resultado não o puro contraditório e negativo, mas, extraíndo o que há de positivo e expondo as limitações e unilateralidades do entendimento; a dialética é a “alma motriz do progresso científico, o princípio motor do conceito”. Por último, o especulativo compreende o que há de afirmativo na unidade dos opostos, é o pensamento concreto na forma de conceito<sup>14</sup>.

Tentamos esboçar, momentaneamente, algumas considerações gerais sobre a filosofia hegeliana a fim de melhor introduzir nosso tema específico e para melhor compreender a sua importância e as suas implicações dentro do sistema hegeliano. Há quem<sup>15</sup> considere que toda a filosofia hegeliana seria uma grande tentativa de elaborar uma “filosofia do Estado”, uma filosofia que abrangesse as conseqüências e os efeitos desencadeados pela Revolução Francesa. Porém, sem nos deixar levar, de antemão, a uma ou a outra determinada interpretação da filosofia hegeliana, é preciso admitir que dentro do “corpus” hegeliano, a sua teoria política, ou sua teoria do Estado, constitui um domínio particular do “Absoluto”, isto é, apesar do Estado ser a instância efetivadora da liberdade e organização social, ele encontra-se conceitualmente delimitado por representar somente uma instância do Absoluto e das aspirações humanas, excluindo-se, de acordo com a divisão da “filosofia do espírito”, a terceira e última instância: o “espírito absoluto”, onde temos a arte, a religião e a filosofia. Entretanto, esta delimitação é mesmo somente de ordem conceitual, pois, tanto a arte, a religião e a filosofia são desenvolvidas e inseridas dentro do contexto e organização social e, como tal, pressupõem, elementarmente, a

---

<sup>13</sup> Sobre as considerações seguintes ver: ECF, vol I, §79 - §82, p. 159-169. PF, p. 373-376; PFD, §31, Nota, p. 50.

<sup>14</sup> Sobre a aparente coincidência do especulativo e do dialético e os conseqüentes embaraços nos discípulos hegelianos, ver: D'hondt, Jacques. *Hegel e o hegelianismo*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1982, p. 80-88.

<sup>15</sup> Ver: Touchard, Jean. *História das Idéias Políticas*. Lisboa: Publicações Europa América, 1970, vol 5, p. 58-59.

liberdade que a precede e que é (ou pelo menos deveria ser) efetivada e mantida no e pelo Estado. Contudo, a teoria de Estado pode até não ser, quiçá, a herança e o direcionamento mais importante da filosofia hegeliana (pois não podemos nos esquecer de toda a problemática lógico-metafísica), mas é, sem sombra de dúvidas, uma das principais contribuições sobre o moderno Estado de direito, sobre direitos políticos (direitos éticos ou mesmo direitos humanos) e, uma das primeiras críticas ao capitalismo e ao liberalismo econômico.

Poderíamos destacar ainda, brevemente, alguns pontos gerais da filosofia hegeliana.

Hegel reconhecia como uma das principais características da Modernidade<sup>16</sup> o surgimento concreto da consciência subjetiva<sup>17</sup>, isto é, da reflexão subjetiva do pensamento a partir de si mesmo, a partir do próprio sujeito. Isto propiciava de início, segundo Hegel, uma forte contradição entre ser e pensar, entre substancialidade e subjetividade, na qual ele observou que as filosofias deste período tinham como ponto fundamental superar esta contradição, encontrar uma unidade<sup>18</sup>. Desde os primórdios ou da “anunciação” da modernidade, com Bacon e Jacob Böhme<sup>19</sup>, que esta problemática perpassa a história da filosofia – de Descartes a Rousseau (período denominado por Hegel de “filosofia do entendimento”<sup>20</sup>) – atingindo o que Hegel chama de a “nova filosofia alemã”<sup>21</sup>; esta última tinha como missão a compreensão da unidade do ser e do pensar – a idéia central de toda essa filosofia. Hegel reconheceu que Kant deu um passo decisivo

---

<sup>16</sup> Habermas considera Hegel como o primeiro filósofo a elaborar um conceito preciso de modernidade e no qual a mesma se tornou para ele um problema e que, por isso, para se compreender o conceito de modernidade, consciência do tempo e racionalidade devemos retornar a ele. Cf. Habermas, Jürgen. *O discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 16 e p. 50.

<sup>17</sup> Diferentemente da forma ainda abstrata e passageira nos primórdios gregos com Sócrates. Ver LFH, p. 289: “No princípio grego, vimos a espiritualidade em sua alegria, em sua vivacidade e em seu prazer. O espírito ainda não havia se recolhido na abstração, ainda estava cheio de elementos naturais e da particularidade dos indivíduos; por isso, as virtudes dos indivíduos tornaram-se obras-de-arte morais. A personalidade abstrata e universal ainda não existia, pois o espírito precisava transformar-se primeiro nessa forma da universalidade abstrata que exerce rigorosa disciplina sobre a humanidade”. Ver também LHF, p. 69: “La segunda etapa en el camino la representa Sócrates, con quien el pensamiento aparece como el ‘sí mismo’ [...] El ‘sí mismo’ es la forma más simple de lo concreto, pero carece todavía de contenido; al determinarse, se convierte en algo concreto, como la idea platónica. Pero este contenido sólo es concreto en sí, no se tiene aún consciencia de él como algo concreto...”.

<sup>18</sup> Cf. LHF, p. 205.

<sup>19</sup> Cf. LHF, p. 214. IHF, p. 166.

<sup>20</sup> Hegel percebia especialmente na filosofia francesa a genialidade e o requinte deste “período do entendimento pensante” considerando-a um passo anterior ao idealismo alemão. Cf. ECF, vol III, §394, Adendo, p. 64-65.

<sup>21</sup> Cf. LHF, p. 406.

para essa unidade colocando a razão, a liberdade e a consciência como o lugar definitivo e absoluto desta conciliação, mas, segundo ele, Kant não encontrou total êxito, pois tal conciliação não ultrapassava a esfera do subjetivo, não superava (ou ultrapassava) a oposição entre o subjetivo e o objetivo, não chegava à realidade da Idéia; a filosofia kantiana acabaria desembocando em um formalismo que, no campo moral, adquire a forma de um “tu deves”<sup>22</sup>. Desta forma, segundo Hegel, a filosofia chegaria somente com ele próprio a compreender a verdadeira unidade, a “unidade absoluta do conceito e da objetividade”, a “unidade da idéia teórica” (idéia subjetiva) e da “idéia prática” (idéia objetiva); com ele a filosofia teria chegado à “Idéia Absoluta”, à unidade da “verdade toda e absoluta”<sup>23</sup>.

Hegel resgatou e absorveu toda a tradição filosófica inserindo-a e interpretando-a em seu sistema de forma singular. Ele chegava a denominar a história da filosofia de “a série dos espíritos nobres, a galeria dos heróis da razão pensante”<sup>24</sup> e, ainda acrescentava que o resultado de sua filosofia, ou o “patrimônio da razão auto-consciente”, não se obteve do acaso ou que era obra somente de seu tempo, mas sim, que era a “herança e o resultado do trabalho de todas as gerações”<sup>25</sup> que o precederam. Ele concebia, assim, filosofia e história da filosofia como um “sistema em desenvolvimento”<sup>26</sup> e que a sua filosofia, como o trabalho de mais de dois mil anos de estudos, seria a totalidade de todas as outras filosofias; Hegel concebia, ainda, que o “Espírito do Mundo” havia chegado à sua forma verdadeira<sup>27</sup>; que a realidade e a forma concreta do Espírito do Mundo é a história universal e que, por fim, “a história universal representa, pois, a marcha gradual da evolução do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade”<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> Cf. LE, vol I, p. 118-119. Hegel não chega a medir palavras para ironizar Kant: “... Só nos resta ficarmos surpresos, depois de termos recebido tais explicações, com o fato que se tenha podido fazer tanto barulho por nada, e que Kant tenha preparado armas tão poderosas para esclarecer a proposição simplória de que podemos raciocinar sobre as coisas do mundo”. Cf. CSCF, p. 62. Sobre uma análise mais detalhada e crítica da filosofia kantiana, ver ECF, vol I, §60, p. 107-138.

<sup>23</sup> Cf. ECF, vol I, §213, §214, §215, p. 348-353 e §236, §237, p. 366-368.

<sup>24</sup> Cf. IHF, p. 37.

<sup>25</sup> Cf. IHF, p. 38.

<sup>26</sup> Cf. IHF, p. 71.

<sup>27</sup> Cf. LHF, p. 512-514.

<sup>28</sup> Cf. LFH, p. 55. Manfredo de Oliveira afirma que Hegel fez a “reviravolta historicocêntrica” do pensamento ocidental. Segundo ele, com Hegel, a filosofia desloca-se do paradigma do sujeito para o da história. A filosofia consiste, agora, em articular o sentido e a racionalidade imanente na história, de ver em seu processo o “progresso na consciência da liberdade”. A filosofia hegeliana seria “a consideração da liberdade nas suas diferentes esferas”. Cf. Oliveira, Manfredo A. de. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 11. Ver também RH, p. 63: “... A filosofia especulativa discerne o fato de ser a liberdade a única verdade do Espírito”.

Hegel é considerado como o último grande sistematizador da história da filosofia, aquele que procurou conferir à compreensão do todo a condição de compreensão da verdade, de forma que as partes são os momentos e o processo de desenvolvimento desse todo. Por isso, em qualquer tema que se estude em Hegel, independente de sua abordagem e direcionamento, devemos ter, embora primariamente, uma concepção geral de seu sistema<sup>29</sup>. Assim sendo, os estudos sobre a filosofia hegeliana podem, de acordo com sua própria divisão sistemática, adquirir dois direcionamentos básicos: um, de caráter mais “abstrato” e lógico, conduz a reflexão humana às determinações e ao desenvolvimento (processo) do todo, do absoluto; o outro, de caráter mais “concreto”, conduz a reflexão humana à inserção do Espírito no mundo natural e moral e à evolução de sua consciência de liberdade.

Nossos estudos inserem-se sob o segundo direcionamento, pois, os *Princípios da Filosofia do Direito* apontam para a doutrina política e moral hegeliana, na qual o Estado é compreendido como o universo ético, como algo racional, que, através do direito, possa ser a efetivação ou o “reino da liberdade”. A teoria do Estado hegeliana pretende acabar com a cisão, posta na Modernidade (principalmente por Hobbes), entre indivíduo e comunidade política, entre particularidade e universalidade; pretende conceber a ciência do direito não somente como ciência factual e empírica, mas, também como uma ciência filosófica que possa conceitualmente integrar os indivíduos em uma totalidade ética na qual a

---

<sup>29</sup> O sistema filosófico de Hegel, o qual procurava abranger todo o real e todo o conhecimento sobre o real, é classicamente dividido em duas partes: a) a “lógica” (assunto este tratado na monumental obra *Ciência da Lógica*, de 1812-16), na qual temos as categorias (que são, como vimos, subjetivas e objetivas) do real analisadas em três partes – a doutrina do ser, a doutrina da essência e a doutrina do conceito – onde Hegel expõe o absoluto em sua forma ideal; b) a “filosofia do real” (assunto tratado em várias obras como, *Princípios da Filosofia do Direito*, *Filosofia da História*, *Estética...*), na qual Hegel expõe o absoluto em sua forma objetiva (real), tanto em seu aspecto do mundo natural quanto do mundo humano (o mundo moral, espiritual, histórico), analisando-o através de suas várias categorias correspondentes; a filosofia do real é o processo (processo lógico) de efetivação do Absoluto, é a Idéia, ou o Espírito absoluto, em sua realização e verdade. Esta clássica divisão do sistema hegeliano pode ser melhor compreendida, de acordo com o esforço do próprio Hegel, com a obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817). Com ela podemos ter uma visão geral e bem esquematizada de todo o sistema, explicitado em três partes distintas: “ciência da lógica”, “filosofia da natureza” e “filosofia do espírito” (as duas últimas compreendem a filosofia do real). Quando falamos do sistema filosófico hegeliano, não podemos também nos esquecer de sua primeira grande obra, a que deu a Hegel um grande destaque filosófico e que se tornou um clássico da filosofia, e, por isso, considerada uma espécie de introdução ao seu sistema: a *Fenomenologia do Espírito*, escrita em Jena entre 1805/06 (e publicada em 1807), às vésperas da invasão napoleônica. Devemos notar também que a FE, além de ser uma obra preparatória ao sistema, também é uma parte dele; ela é apresentada por Hegel na ECF (veremos um pouco mais sobre esta questão no nosso próximo capítulo) na seção denomina “a consciência”, sendo assim, um dos momentos do Espírito (o “espírito subjetivo”) e um dos momentos do real (da filosofia do real), uma parte da ontologia hegeliana.

liberdade não seja apenas um livre-arbítrio ou uma vontade subjetiva (como a autonomia ou auto-determinação do indivíduo em Kant), ou mesmo um privilégio de alguns, mas sim, como uma realidade concreta e social (ontológica e histórica) ampliada a todos os indivíduos que, por serem homens, são essencialmente livres e iguais e como tal tem os seus direitos essenciais e políticos resguardados. A teoria do Estado hegeliana é, sob este ponto de vista, a teoria que pretende garantir aos indivíduos particulares sua inserção no universal, na própria essência, substancialidade e finalidade do Espírito, na Idéia de liberdade<sup>30</sup>.

Afirmamos, anteriormente, que antes de Hegel emitir juízos sobre o Estado, ele define uma “idéia de Estado”. Estávamos, com isso, nos referindo aos parágrafos 257, 258 e 259 dos *Princípios da Filosofia do Direito* e tentando dividir nosso trabalho em duas partes principais: 1) a idéia geral do conceito de Estado – onde Hegel nos apresenta, de acordo com sua argumentação (pressupostos) dialética e sistemática, uma definição genérica do conceito de Estado. 2) os momentos essenciais da idéia de Estado (PFD §260 - §360) – onde Hegel nos mostra o Estado como a última das instâncias de efetivação da idéia ética e como instituição humana inserida na história; aqui Hegel irá definir, à luz dos pressupostos e dos fundamentos da idéia de Estado, a estrutura política do mesmo (Hegel foi um dos últimos pensadores que inseriu uma teoria da forma de governo no núcleo duro de sua filosofia política) e a sua transformação no próprio Espírito universal<sup>31</sup>. Esta nossa divisão<sup>32</sup> parece formar, a uma primeira vista, dois conceitos de Estado, o que na verdade não é. Tal aparente confusão ocorre porque, como Hegel mesmo afirma, filosofia é pensamento conceitual<sup>33</sup>, filosofia trata de idéias<sup>34</sup>; a Idéia possui um lado subjetivo e um lado objetivo, entretanto, ela é, em última instância, a unidade dos dois momentos e, enquanto tal, representa (é) o real, a realidade, a verdade, a razão.

---

<sup>30</sup> Cf. PFD, §258, p. 225: “O Estado, como realidade em acto da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo...”.

<sup>31</sup> Cf. PFD, §259, p. 233.

<sup>32</sup> Semelhante abordagem também faz Bernard Bourgeois diferenciando: “I) Der Begriff des Staates überhaupt und II) Der Begriff des Staates qua Begriff”. Cf. Bourgeois, B. “Der Begriff des Staates”. In Siep, Ludwig (hrsg). *G.W.F. Hegel – Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, 1997, p. 217-218.

<sup>33</sup> Cf. ECF, vol I, §2, p. 40.

<sup>34</sup> Cf. PFD, §1, Nota, p. 19.

Na sua elaboração racional da filosofia Hegel atribui à razão a capacidade de conceber uma “unidade diferenciada”, isto é, a filosofia como conhecimento do racional e, conseqüentemente, do real (pois o real é racional<sup>35</sup>), consegue empreender uma unidade em que as partes não se diminuem ou percam as suas propriedades determinadas, consegue uma unidade ou totalidade em que as diferenças são guardadas no conceito (“é possuir o oposto na unidade e a unidade na oposição” – IHF, p. 176) formando uma “identidade concreta”<sup>36</sup>. Com relação ao Estado, Hegel chama ainda a atenção do problema gerado na política moderna pela “visão atomística”. Para ele, a concepção de Estado dos tempos modernos não tem como princípio o universal, mas, a vontade individual e particular (com suas inclinações e interesses), o que faz do Estado não a expressão de um todo ético, mas um conjunto de relações privadas mantidas por contrato<sup>37</sup>.

Ainda de acordo com os pressupostos do conceito de Estado, e tendo em vista a importância da lógica<sup>38</sup> na idéia deste, podemos dirimir da seguinte maneira: a idéia de Estado tem sua estrutura e evolução lógica, e, uma objetivação ética, isto

---

<sup>35</sup> Ou, “o real é efetivo”; ver GPR, p. 24: “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”. Sobre esta famosa frase de Hegel (PFD, p. 13), já bastante debatida, gostaríamos apenas de adicionar que, considerar o real racional (ou efetivo) em Hegel é considerar tanto o mundo espiritual como o mundo natural como um todo passível de compreensão e investigação pela razão, o que faz, assim, a própria razão equivalente ou idêntica ao real; a razão não é somente conhecimento da subjetividade e do fenômeno e contingência dos objetos, mas, também da própria essência deles. Desta forma, o pensamento racional pode compreender o mundo; o desenvolvimento da Idéia é a própria razão objetiva realizando-se. Hegel pretendia, com isso, superar o pensamento abstrato de Platão e o pensamento formal de Kant. Ainda sobre racionalismo gostaria de citar Hegel (PFD, §31, p. 51): “considerar algo racionalmente não é vir trazer ao objeto uma razão e com isso transformá-lo, mas sim considerar que o objeto é para si mesmo racional. Assim é o espírito em sua liberdade, a mais alta afirmação da razão consciente de si, que a si mesma se dá a realidade e se produz como mundo existente. A ciência apenas se limita a trazer à consciência este trabalho que é próprio da razão da coisa”.

<sup>36</sup> Tal possibilidade é, para Hegel, possível graças a forma especulativa de filosofar em que o conceito não consiste somente em erguer alguma determinidade ou representação (separada pelo entendimento) e elevá-lo à forma de representações ou leis universais, mas sim, insistir na diferenciação do que é diverso e conceber, pela dialética, um conceito concreto guardando o que é positivo. Hegel sabia das críticas em torno de sua filosofia e da designação dada a ela, pejorativamente, pelos empiristas de “filosofia da identidade” e ele se defendia afirmando que: “são os empiristas de profissão que erigem a identidade abstrata em princípio supremo do conhecimento: e portanto sua filosofia teria de ser designada, com justiça, ‘filosofia da identidade’”. Cf. ECF, vol I, §103, Adendo, p. 207. Ver também sobre a crítica do empirismo: ECF, vol I, §37-39, p. 102-107 e FE, p. 83-94, cap. “A Percepção”. Poderíamos citar ainda Feuerbach, ex-discípulo de Hegel e um de seus primeiros críticos (filósofo da chamada esquerda hegeliana e do materialismo dialético), o qual afirmava que a filosofia da identidade é o desenvolvimento do conceito de Deus, que a identidade é apenas uma expressão da divindade da razão. Ele afirmava, também, que Hegel tornou realidade efetiva a idéia e o teísmo leibniziano. Cf. Feuerbach, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988, §10 e §24, p. 47 e 69.

<sup>37</sup> Cf. ECF, vol I, §98, p. 196.

<sup>38</sup> A relação entre o lógico e o político também é bastante enfatizada, sendo, aliás, considerada imprescindível, por Denis Rosenfield. Cf. Resenfield, Denis L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 13-16.

é, é a vontade em si particular e subjetiva do indivíduo que busca realizar-se na racionalização concreta e universal da organização social (indivíduo como pessoa e membro da comunidade), satisfação essa que têm como princípio e finalidade maior a liberdade. Quando Hegel afirma que “o Estado é a realidade da idéia ética”<sup>39</sup>, ele pretende asseverar que a Idéia, que não é somente uma criação subjetiva (como em Kant), mas também uma realidade objetiva (posto que ser e pensar, conteúdo e forma se identificam), aqui, a idéia ética, encontra no Estado sua evolução final, a síntese das demais estruturas morais e econômicas da sociedade (família e sociedade civil). A própria idéia de Estado não pode ser diferente do Estado real e nem pode ser utópico (como em Platão<sup>40</sup>, Rousseau etc.), pois o próprio real é racional (efetivo) e o presente é o tempo culminante do Absoluto. Hegel afirma que o Estado atual pode ser mau, mas, cabe ao pensamento e à filosofia compreender o que há de racional e bom; a filosofia não diz o que deve ser o Estado, mas o que ele é; a filosofia não pode ultrapassar o presente sob pena de cair no vazio (*hic rhodus, hic saltus*)<sup>41</sup>, pois, é nele, no presente, que a reflexão filosófica tem sua realidade. A filosofia, para ele, é conhecimento da maturidade onde o conceito se ergue ao real e depois é apreendido na forma de idéias, tal qual é o relato da coruja de Minerva. Desta forma, o conceito de Estado é, conforme sua idéia, a síntese do processo lógico da particularidade à universalidade (no qual o indivíduo alcança a universalidade ligando-se ao Estado) donde emerge no indivíduo, agora como pessoa e membro da sociedade, a consciência comum de liberdade.

A necessidade da lógica na análise das categorias do sistema hegeliano não é somente evidente (visto que estuda a própria estrutura e o processo do real pela sua dialética-especulativa e sua metafísica<sup>42</sup>), como pressuposto, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, pelo próprio Hegel: “teremos como suposto o conhecimento, que pertence à Lógica, daquele método segundo o qual, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo, progride e produz suas determinações de maneira imanente...”<sup>43</sup> Hegel continua afirmando<sup>44</sup> que, no desenvolvimento do

---

<sup>39</sup> Cf. GPR, §257, p. 398. O original será citado quando a tradução portuguesa não for clara. Há também uma tradução brasileira feita por Norberto de Paula Lima pela Editora Íncone, São Paulo, 1997.

<sup>40</sup> PFD, p. 12-13.

<sup>41</sup> PFD, p. 15.

<sup>42</sup> Cf. PF, p. 368: “Segundo a minha concepção de lógico, o elemento metafísico cai aliás inteiramente dentro dele”.

<sup>43</sup> Cf. PFD, §31, p. 50.

<sup>44</sup> Cf. PFD, §32, p. 51.

conceito (Idéia), as suas determinações são, por um lado, “essenciais” e, por outro lado, “existenciais”, ou seja, produzem-se na história como uma “série de figuras concretas”. Este “desenvolvimento do conceito” refere-se à “evolução” da idéia de Estado (mencionada acima), que ainda estava em “momentos ideais” na família e na sociedade civil. Na família, a moralidade e a universalidade objetiva estavam na forma substanciais, na sociedade civil a moralidade objetiva estava particularizada na forma de uma universalidade jurídica abstrata, e, no Estado, a Idéia evolui alcançando a síntese das duas anteriores e tornando-se o fundamento de todo organismo social<sup>45</sup>. No Estado, a universalidade interior e subjetiva da consciência de si e a realidade (substancialidade) do Espírito estão presentes na forma de uma totalidade orgânica, na forma de leis e instituições. A evolução da família para a sociedade civil, e desta última para o Estado, Hegel denomina de “a prova científica do conceito de Estado”<sup>46</sup>.

Esta evolução da Idéia, aqui a idéia de Estado, alcança a sua realidade mais avançada e sua existência própria, segundo Hegel, nas “civilizações mais adiantadas”<sup>47</sup>. Ou seja, de acordo com o Espírito universal e o decurso de sua realização, a idéia de Estado evolui naqueles povos que representam o espírito de determinada época, neles, os princípios de liberdade, moralidade, direito, propriedade etc. adquirem sua forma mais completa. Nas suas *Lições de Filosofia da História*, Hegel analisa a história universal não apenas de maneira fática (incluindo-se o fundamento geográfico) como também de maneira filosófica. Para ele, o mundo compreende tanto a natureza física como a psíquica, porém, apesar da natureza influenciar no desenvolvimento da história, o que deve ser estudado é o processo de desenvolvimento substancial do Espírito no qual a história universal é o teatro do Espírito universal, o lugar onde ele alcança sua realidade mais concreta e completa sob a forma de Estado<sup>48</sup>. Na divisão da história em quatro grandes impérios, Hegel destaca que ao “império germânico” ou ao “mundo germânico” coube a tarefa de acabar com a contradição entre a interioridade espiritual e a objetividade<sup>49</sup>, é nele que o Espírito alcança sua universalidade e verdade e a consciência de liberdade se efetiva. Contudo, enquanto que esta tarefa será realizada pelos povos germânicos

---

<sup>45</sup> Cf. PFD, §255 e §256, p. 223-224.

<sup>46</sup> Cf. PFD, §256, p. 224.

<sup>47</sup> Cf. PFD, §32, Nota, p. 51.

<sup>48</sup> Cf. LFH, p. 23.

<sup>49</sup> Cf. PFD, §352 e §353, p. 316-317.

dos “tempos modernos” (pós Revolução Francesa), Hegel evidencia que os princípios de liberdade, do Estado e do Espírito universal já existiam entre os antigos povos da Germânia<sup>50</sup>, que eles tinham o “princípio da reconciliação (da contradição acima mencionada) e que estariam designados a serem o “sustentáculo do princípio cristão” assim como estariam a serviço<sup>51</sup> do Espírito universal para realizarem o conceito da verdadeira liberdade. Segundo Hegel, cada indivíduo germânico era livre por si mesmo, eles se reuniam em volta dos líderes por sua livre e espontânea vontade e, quando se deliberavam sobre assuntos da comunidade ou sobre guerras, as decisões eram tomadas, por igual teor, em conjunto pelo líder e pelos outros membros da comunidade – a liberdade e a vontade de cada um era garantida na comunidade. Logo, conforme Hegel, neste último período da história universal estava confiada aos germânicos a evolução e a efetivação da idéia de Estado e, embora na evolução das comunidades primitivas para o Estado, os direitos ainda fossem privilégios (as leis representavam particularidades e não o universal), as nações germânicas tinham “a determinação de serem portadoras do princípio cristão e de executarem a idéia como o fim racional absoluto”<sup>52</sup>.

Assim sendo, enquanto Hegel define na *Lógica* a estrutura da Razão e na *Filosofia da História* o conteúdo histórico ou a existência concreta da Razão, agora, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, ele elabora uma teoria de Estado que, à luz da Razão<sup>53</sup>, o Estado assegure, através de leis universalmente válidas, a liberdade, a

---

<sup>50</sup> Cf. LFH, p. 291: “O espírito germânico é o espírito do mundo moderno, cujo fim, é a realização da verdade absoluta como a infinita autodeterminação da liberdade, que tem por conteúdo a sua própria forma absoluta”.

<sup>51</sup> Hegel considerava que em cada época histórica algum povo ou algum indivíduo (herói) representaria o espírito de seu tempo. Em *A Razão na História* (cap. “O indivíduo como sujeito da história”) Hegel afirma que os homens históricos (heróis ou mesmo profetas) apreendem, mesmo que inconscientemente, o Espírito universal (“a vontade essencial do espírito do mundo”) e o incorporam em seus próprios atos realizando-o e mudando o curso da história e, com os quais multidões juntam-se sob sua bandeira. Tais personalidades, conforme Hegel, são homens práticos e políticos, nem sempre são felizes e terminam tendo fins trágicos como, por exemplo, Alexandre Magnum, César e Napoleão. Cf. RH, p. 74-82.

<sup>52</sup> Cf. LFH, p. 299.

<sup>53</sup> É obra do Iluminismo conceber a política como trabalho de um povo esclarecido pela razão. As sombras de um mundo ditado pelo incompreensível e pelo sobrenatural e por uma verdade revelada desaparecem sob o sol brilhante da Renascença irradiando a secularização da cultura, a autonomia do homem e a quebra de limites e barreiras na sua atividade da busca da verdade e posse do mundo. A política não é mais exclusividade de uma casta de sacerdotes ou nobreza guerreira, mas, a atitude intelectual e cidadã do indivíduo. O Estado não é mais instrumento e representatividade do sagrado e do sobrenatural (a revelação da vontade dos deuses pelos sacerdotes que representa o povo e faz a mediação com o divino) ou de uma monarquia feudal (já com uma pequena distinção – pois muda os atores e não o sistema - entre sagrado e política humana exercida pelo rei e representando o povo), mas, um fruto constituído a partir das vontades particulares, da ação humana na história. O Estado evolui para o Estado nação, constituído e estruturado pelo direito e pela ânsia da participação popular

personalidade... O Estado estaria numa esfera dialeticamente (conceitualmente) superior à sociedade civil com poder e autoridades suficientes de forma tal que, possa garantir as conquistas da Revolução Francesa, bem como evitar que abusos de interesses particulares venham perturbar garantias e direitos universais ou, também, evitar que o Estado seja utilizado como instrumento para benefícios de alguns (retrocedendo ao período feudal<sup>54</sup>). No entanto, caberia agora levantarmos, ainda que prematuramente (pois tentaremos voltar a este assunto mais adiante), uma dúvida sobre a teoria do Estado hegeliana: não poderia ela desembocar numa teoria absolutista? Bem, de imediato poderíamos responder que não, pois, o domínio do político é, dentro do sistema hegeliano, limitado. O “espírito objetivo”, onde a categoria de Estado se insere, é uma “esfera anterior” e, conseqüentemente, com “menor verdade” do que a do “espírito absoluto”, onde se localiza a filosofia. A verdade política é, de acordo com nosso raciocínio, “inferior” ou “subalterna” à verdade filosófica. O Estado e a constituição estariam submetidos ao crivo e à legitimação da razão, pois só a filosofia, que é conhecimento do verdadeiro e do universal, poderia fundamentar e determinar os princípios do direito e do Estado. Isto

---

no exercício do governo. É óbvio que estas mudanças tiveram também sua base econômica com a nova reestruturação social oriunda da mudança de controle dos meios de produção da classe nobre para a uma classe nova: a burguesia. Esta última exigia, dentre outras coisas, leis que organizassem e dinamizassem suas atividades econômicas bem como a participação no exercício do governo (a democracia representativa atual nada mais é, a exemplo do Estado de direito moderno, do que uma exigência da dinâmica do capital – fruto da revolução econômica – pois, uma vez que toda a população não pode, em todas as decisões, participar diretamente do governo, ela se faz representar por seus “parlamentares”, e estes últimos, por sua vez, e não raro, ou já são oriundos de uma “casta” social abastada ou são facilmente corruptíveis e acabam tornando-se uma nova casta social distinta do povo e de suas necessidades da qual deveriam representar; e a massa, diferentemente de povo, torna-se instrumento de manobra de poucos; aquilo que se chamava a democracia de “ditadura dos muitos” volta a ser “ditadura de poucos”, da pequena classe que possui os meios de produção, e, sob esse aspecto, novamente a política está a serviço da economia). Estas condições econômico-sociais, juntamente com as diversas teorias que surgiram na Modernidade, foram objetos de estudos filosóficos e da tentativa de síntese pretendido pelos filósofos do idealismo alemão, especialmente por Hegel, que é um dos quais que procurou elaborar uma filosofia que englobasse tanto as características de uma das principais correntes do pensamento político, a de que a política é essencialmente constitutiva da natureza humana, como da segunda (ênfaticamente pelo “contratualismo”), para qual a política é uma criação e participação humana na história (indivíduos com autoridade política e como membros da sociedade), concebendo uma sociedade soberana composta de cidadãos esclarecidos pela razão, um povo politicamente ordenado que sabe exercer sua cidadania.

<sup>54</sup> Uma ilustração de tal preocupação hegeliana nos dá H. Marcuse citando as Dietas de Württemberg de 1815, principado que ficara independente por causa da invasão de Napoleão e formara uma nova constituição. Segundo ele, Hegel interpretou a oposição às Dietas, em um relato publicado em 1817, como “a luta entre o antigo e o novo princípio social, entre o privilégio feudal e a soberania moderna”. Ainda, de acordo com Marcuse, a soberania do Estado é um ponto importante na filosofia política hegeliana; a soberania externa do Estado foi estabelecida por Napoleão e a interna, a “missão histórica da atualidade”, será posta por Hegel e, por isso, segundo ele, Hegel irá criticar a teoria do contrato social com uma teoria do Estado como um “todo objetivo”. Cf. Marcuse, H. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 164-165.

talvez explique a cólera com que Hegel, no prefácio dos *Princípios da Filosofia do Direito*, se dirige a alguns filósofos e teóricos do Estado de sua época chegando, até mesmo, a denominá-los de “trapaceiros do livre-arbítrio”. E foi em Jakob Friedrich Fries que Hegel viu, em especial, um “corifeu desta vil doutrina”, principalmente quando Fries fez um discurso sobre o Estado e a constituição da seguinte forma: “no povo onde reina um verdadeiro espírito comum, as funções de interesse público devem possuir uma vida que lhe vem de baixo, do povo. A tudo que for obra de cultura popular e de serviço do povo se devem consagrar as sociedades, indissolúvelmente unidas pelos sagrados laços de amizade”<sup>55</sup>. Ora, tal discurso foi para Hegel a gota que faltava: o Estado jamais poderia significar laços de amizade, muito menos os cargos administrativos e a própria estrutura organizacional do Estado poderiam vir do povo, do senso comum, sem as devidas qualificações e competências para o exercício dos cargos públicos, para o trato da coisa pública. É por isso que a idéia central de quase todo o prefácio dos PFD é uma crítica de Hegel à situação e ao descaso da filosofia em seu tempo, pois, uma vez que a filosofia não pode conhecer a verdade (se ela própria é intuição, opinião, sentimento ou fenômeno contingente), quiçá oferecer uma teoria filosófica de Estado. Logo, Hegel queixa-se deste enorme desprezo dado à filosofia de seu tempo, a ponto de que, segundo ele, “tornou-se quase uma desonra falar filosoficamente da natureza do Estado”<sup>56</sup>. Desta maneira, se a filosofia for entregue ao sentimento, à imaginação contingente (como uma “pedra filosofal” que traz a sabedoria de tudo e pela qual se recomeça tudo do “agora”) ou ao mar de opiniões subjetivas em lugar de trabalho árduo e do conhecimento do racional no qual se atinge o conceito, a verdade, então, o “universo espiritual” (universo moral) cairia, como menciona Hegel, num terrível “ateísmo moral”. E este ateísmo poria, segundo Hegel, o Estado, o direito, a lei, a moralidade e tudo mais referente ao “universo espiritual”, abandonado à contingência e à arbitrariedade, tornando idênticos a “virtude e o vício, a honra e a desonra, a sabedoria e a ignorância”<sup>57</sup>. Estas falsas filosofias consideram a verdade ou como opiniões subjetivas ou como se estivessem em algum lugar inacessível além do mundo real e da compreensão humana, enquanto que para Hegel, a verdade, além de ser compreensível, localiza-se no mundo real e presente. Somente

---

<sup>55</sup> Cf. PFD, p. 7.

<sup>56</sup> Cf. PFD, p. 9.

<sup>57</sup> Cf. PFD, p. 12.

pelo conhecimento filosófico é que podemos reconhecer no direito (o fundamento do Estado) e na lei, a razão e a liberdade, em vez de limitações ou um inimigo – como seria em um Estado fundamentado em interesses e convicções subjetivas. A intenção do já citado prefácio é mostrar que o Estado é a síntese de particularidade e universalidade, uma instância (instituição) superior à família e à sociedade civil na qual os indivíduos têm direitos e deveres e, como membros, devem querê-lo e reconhecer nele o seu próprio fim e liberdade; a intenção do prefácio é de mostrar, assim, que a categoria de Estado é superior à categoria de indivíduo ou corporação, que a vontade universal do Estado tem prioridade e soberania sobre a vontade individual pelo fato dele estar legitimado pela filosofia. Eis também a causa por que Hegel, antes de tratar diretamente do Estado, formula, no prefácio dos PFD, toda uma discussão sobre filosofia procurando legitimar a verdade política a partir da verdade filosófica; e, é também por causa de tal legitimação, que o direito, o fundamento do Estado, pode ser considerado como “algo de sagrado”<sup>58</sup>, pois, este constitui a manifestação objetiva da Razão e a existência do conceito de liberdade.

Em suas lamentações sobre a situação da filosofia em sua época, Hegel lembra ainda o desprezo que as ciências positivas, religiosas ou literárias à ela se dirigiam, as quais afirmavam que o conhecimento<sup>59</sup> a que a filosofia se destina é uma presunção ou uma loucura. Diante disso Hegel se pergunta se a “tradição ainda terá suficiente força para honrosamente assegurar ao estudo da filosofia a tolerância e a existência pública”<sup>60</sup> desabafando, por fim, que a filosofia carece de “proteção e auxílio”. Tal “proteção e auxílio” ao menos Hegel conseguiu quando, no natal de 1817, ele recebeu uma carta-convite do barão de Altenstein, que era o ministro da cultura de Friedrich Wilhem II, convidando-o para ocupar na universidade de Berlim a cadeira que fora de Fichte por ocasião de sua morte. Hegel aceitou e em 22 de outubro de 1818 ele iniciou suas aulas, as famosas “lições”. A estabilidade em Berlim propiciou a Hegel um grande desenvolvimento acadêmico, onde ele aprofundou temas de sua “Enciclopédia” (1817) publicando, em 1821, sob um duplo título, os *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em*

---

<sup>58</sup> Cf. PFD, §30, p. 49.

<sup>59</sup> “O conhecimento conceitual de Deus e da natureza física e espiritual, o da verdade”. Cf. PFD, p. 11.

<sup>60</sup> Cf. PFD, p. 11.

*Compêndio*<sup>61</sup>. Além de filosofia do Estado, Hegel ministrava “lições” de filosofia da história, filosofia da religião, estética e história da filosofia. Suas aulas eram muito procuradas e disputadas (cerca de quarenta a sessenta ouvintes por aproximadamente dez horas<sup>62</sup>), porém, não era qualquer pessoa que tinha o privilégio de ser seu aluno, a grande parte deles eram altos funcionários do governo prussiano, como juristas e conselheiros. É neste período que ocorreu as diferenças ou atrito entre Hegel e Schleiermacher pela edição do jornal da universidade (“Jahrbücher”) e, posteriormente, por discordâncias teóricas (sobre filosofia e religião). Neste período são também célebres as famosas tentativas de Schopenhauer<sup>63</sup>, o jovem e convencido docente da Universidade de Berlim, de boicotar as aulas de Hegel, marcando as suas para o mesmo horário das de seu concorrente. Schopenhauer não obteve êxito e enfim desabafou: “O inverno ainda continua em Berlim? O quê eu faço aqui? – Não tenho sequer alunos suficientes que compense o esforço. Minha vida é cara e difícil e, decididamente, eu não gosto desse lugar!”<sup>64</sup>. No entanto, Hegel obteve sucesso em Berlim, ele ficou famoso e de todos os lugares vinham pessoas importantes visitá-lo ou assistir suas lições. Seu prestígio aumentou e sua fama como o “filósofo oficial do Estado prussiano” ou como o “professor dos professores”<sup>65</sup> se espalhou por quase todas as universidades alemãs, confirmando-se, em 1829, quando ele se tornou o reitor da universidade de Berlim. Hegel gostava de sua fama e reconhecimento, principalmente como o “professor dos professores”, de acordo com o que podemos ver em uma carta dele à sua esposa: “... e eu, o real professor da real universidade de Berlim (na verdade professor da ciência, a saber de filosofia, a ciência de todas as ciências - )...”<sup>66</sup>. Portanto, é por ser uma obra de maturidade e o ápice de seu pensamento, que os *Princípios da Filosofia do Direito* são sempre tomados, como também em nossos

---

<sup>61</sup> “Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse”. Editado pela editora Nicolai em Berlim, em 1821. Cf. Wiedmann, Franz. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Berlim: Rowohlt, 1965, p. 152.

<sup>62</sup> “Vom Wintersemester 1818/19 an las Hegel wöchentlich vor vierzig bis sechzig Hörern im Durchschnitt zehn Studen...”. Cf. Wiedmann, F. *Hegel*, p. 69.

<sup>63</sup> Em sua auto-confiança Schopenhauer declarava: “A posteridade ainda erguerá para mim um monumento!”. Cf. Wiedmann, F. *Hegel*. p. 70: “Ein Denkmal wird die Nachwelt mir errichten!”.

<sup>64</sup> “Den Winter wieder in Berlin? Was hab ich da? – nicht einmal Zuhörer, in einer Zahl, die die Mühe lohnt. Ich lebe teuer und schlecht und liebe das Nest überhaupt nicht!”. Cf. Wiedmann, F. *Hegel*, p. 70.

<sup>65</sup> “Offizieller preußischer Staatsphilosoph... Professor der Professoren...”. Cf. Wiedmann, F. *Hegel*, p. 81.

<sup>66</sup> “Und ich, Königlicher Professor publ. ordin. an der Königlichen Universität zu Berlin (und zwar Professor vom Fach, nämlich der Philosophie, als des Faches aller Fächer -)...”. Cf. Wiedmann, F. *Hegel*, p. 81.

estudos (o que também, obviamente, não nos impede de nos debruçarmos em suas outras obras), como o referencial de sua filosofia prática<sup>67</sup>, e, nela, a sua teoria de Estado.

Alguns estudiosos consideram três obras de Hegel como uma espécie de “propedêutica” aos *Princípios da Filosofia do Direito*, a saber: a) *A Constituição da Alemanha*; b) *O Sistema da Eticidade*; c) *Sobre as Maneiras de Tratar do Direito Natural, seu Lugar na Filosofia Prática e sua Relação com a Ciência do Direito Positivo*. Todavia, é nos *Princípios da Filosofia do Direito* onde se encontra, como Hegel mesmo afirma, a “evolução detalhada do Estado”<sup>68</sup>, a “elaboração sistemática ou os conceitos fundamentais”<sup>69</sup> sobre sua filosofia do direito exposta anteriormente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Hegel observou muito bem que uma das conseqüências irrevogáveis da Revolução Francesa foi a de que, a partir dela, toda reflexão sobre o Estado deve ser norteadada ou fundamentada pelo conceito de direito<sup>70</sup>. O Estado moderno é, desta maneira, um “Estado de direito”, pois, é através do direito que se organizam e se desenrolam todas as relações fundamentais entre o privado e o privado, entre o privado e o público e vice-versa. É no aparato jurídico que indivíduos e Estado têm definidos, ou onde definem, seus direitos e deveres. E é por ser o direito o princípio dos Estados modernos, que Hegel tenha se adiantado em afirmar que o conceito ou a “idéia do direito” deve ser dada pela filosofia<sup>71</sup>, ou seja, novamente é a verdade filosófica que legitima a verdade política. Também, é dada à importância do direito, que talvez Hegel tenha intitulado sua obra em vez de “Princípios da Filosofia do Estado” de “Princípios da Filosofia do Direito”<sup>72</sup>. No entanto, sua obra não trata somente de direito ou de Estado, mas também de inúmeros temas de sua filosofia

<sup>67</sup> A primeira edição da obra pela editora Nicolai trazia uma nota afirmando que o livro era “das ganze System Hegels in dem bestimmten Element der praktischen Vernunft” (o grande sistema de Hegel referente ao elemento determinante da razão prática). Cf. Wiedmann. F. *Hegel*, p. 76.

<sup>68</sup> Cf. LFH, p. 40.

<sup>69</sup> Cf. GPR, p. 11. Poderíamos enfatizar, ainda, a importância dos *Princípios*, pois, é neles também que Hegel desenvolve seu conceito de sociedade civil e o detalhamento de seu sistema de direito.

<sup>70</sup> “... Depois dessas determinações principais, devemos observar o curso da Revolução Francesa e a transformação do Estado a partir do conceito do direito”. Cf. LFH, p. 368.

<sup>71</sup> Cf. PFD, §1, p. 19.

<sup>72</sup> Norberto Bobbio chega a afirmar que Hegel “elevou o direito à categoria geral da prática”. Ainda segundo ele, os estudos da relação entre Hegel e a escola do direito natural, bem como a importância e o lugar do direito no sistema hegeliano, tem sido “negligenciados” em prol dos estudos de Hegel e a economia política para, pelos quais, se “reconsiderar Hegel através de Marx” ou então para se inocentar Hegel da acusação de “conservadorismo” ou, ainda, o que é pior, para se inocentar Hegel da acusação de ser um “escritor reacionário”. Cf. Bobbio, Norberto. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. Brasiliense, São Paulo, 1991, p. 9.

prática como, por exemplo, moral, bem, economia política, formas de governo, ética, liberdade, vontade, história etc., e, de acordo com isso, a palavra “direito” tanto pode referir-se ao todo da obra, como às partes específicas dela (ao direito em sentido estrito<sup>73</sup>).

Portanto, ao analisarmos o conceito de Estado nos PFD, devemos considerá-lo como inserido no projeto (sistema) filosófico hegeliano e, enquanto tal, como compartilhando da estrutura conceitual e dos princípios fundamentais que o norteia.

---

<sup>73</sup> Podemos lembrar ainda a insistência com que Bobbio enfatiza a importância do direito em Hegel, a ponto dele afirmar que os estudos sobre economia e Estado em Hegel “já deu bons frutos”, enquanto que o tema dos estudos jurídicos “continua na sombra”. Cf. Bobbio, N. *Estudos sobre Hegel*, p. 15.

## 2. OS FUNDAMENTOS DO CONCEITO DE ESTADO

*O Estado é a realidade em ato da liberdade concreta.*

Hegel, PFD

No capítulo anterior tentamos enfatizar que o conceito de Estado em Hegel encontra-se dentro de seu projeto (sistema) de filosofia. Dentre alguns de seus pressupostos, evidenciamos também que o conceito de Estado é estruturado de acordo com a sua idéia lógica-metafísica e que, é por este modo que ele pode ser a unidade de vontades particulares, subjetivas e imediatas, assim como de vontades universais, racionais e éticas. É sob esse aspecto que o Estado, enquanto realidade e fim da substância moral e ética, pode suprassumir os momentos da família<sup>1</sup>, o lado natural e imediato do espírito moral objetivo (a família determina-se pela sensibilidade e pelo amor tornando os indivíduos membros de uma certa coletividade, de uma certa unidade, e não indivíduos em si independentes), e da sociedade civil<sup>2</sup>, o lado da universalidade formal do espírito moral objetivo (na

---

<sup>1</sup> Cf. PFD, §33, §157, §158, p. 53, 159 e 160 respectivamente. Continuando o nosso estudo sobre o sistema filosófico hegeliano (ver pág. 22, Nota 29 de nosso texto), a “filosofia do espírito” (uma das partes da filosofia do real) encontra-se, como podemos ver na ECF, dialeticamente dividida em três partes: “espírito subjetivo”, “espírito objetivo” e “espírito absoluto”. Cada uma destas partes contém suas próprias estruturas (divisões) conceituais. Já o espírito objetivo, Hegel analisa-o aprofundadamente e separadamente, além da ECF (obra que apresenta o sistema de uma forma geral e completa, mas, resumida), em uma nova obra: os PFD. Estes últimos, por sua vez, encontram-se conceitualmente dividido em três partes, cada uma com suas subdivisões conseqüentes: “direito abstrato”, “moralidade subjetiva” e “moralidade objetiva” (ou “eticidade”). A eticidade divide-se em “família”, “sociedade civil” e “Estado”, e, em cada uma destas partes também encontramos outras subdivisões. Portanto, ao estudarmos o sistema de Hegel podemos ter duas impressões distintas: a de que ele é muito difícil de ser compreendido, ou a de que ele é de fácil compreensão. A primeira impressão ocorre porque o sistema é muito amplo e complexo (uma vez que ele procura abranger a totalidade do real), porém, por outro lado, a segunda impressão ocorre porque todo o real se apresenta de forma estruturada e categorialmente organizada. Assim, quando estudamos e analisamos a categoria de Estado em Hegel, podemos perceber quais as outras categorias, quais os outros momentos conceituais, que ela sintetiza e pressupõe. O estudo do conceito de Estado pressupõe todo um desenrolar conceitual que se traçou até ele, pressupõe, dentre outras coisas, todos os momentos (todo o desenvolvimento conceitual) que a idéia de liberdade percorreu rumo à sua efetivação.

<sup>2</sup> Cf. PFD, §33, §157, §182, §183, p. 53, 160 e 178 respectivamente.

sociedade civil cada pessoa é um indivíduo com fim particular em si mesmo que, na busca de satisfação de suas carências e necessidades particulares, acabam por formar uma associação ou coletividade de membros divididos e independentes entre si que tem por base o egoísmo e se mantém pela existência de um aparato jurídico), bem como também ser o âmbito da efetivação da liberdade<sup>3</sup>.

O conceito de Estado em Hegel está, na verdade, intimamente ligado ao conceito de “eticidade” (“Sittlichkeit”, na tradução portuguesa: “moralidade objetiva”). Este último é o resultado do processo dialético em que a idéia de liberdade deixa de ter o caráter de imediaticidade e de exterioridade, assim como o caráter de uma simples reflexão subjetiva interior para significar a superação e unidade das duas<sup>4</sup>. A eticidade é a esfera em que a liberdade deixa de ter somente como atributo a personalidade e a propriedade (que se apóia na posse de uma coisa exterior, no “meu”<sup>5</sup>) e, também não mais ser somente a reflexão moral interior e subjetiva desvincilhada de qualquer exterioridade e particularidade (vontade infinita particularizada através de uma reflexão para si voltada para o conceito do “bem”<sup>6</sup>); ela passa a designar a existência da substância da liberdade que através da reflexão de si e para si representa o que há de racional e universal. Como afirma Hegel:

“Como a moralidade objetiva é o sistema destas determinações da Idéia, dotada de um caráter racional. É, deste modo, que a liberdade, ou a vontade que existe em si e para si, aparece como realidade objetiva, círculo de necessidade, cujos momentos são os poderes morais que regem a vida dos indivíduos e que nestes indivíduos e nos seus acidentes, têm sua manifestação, sua forma e sua realidade fenomênica”<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. PFD, §33, §157, §257, p. 54, 160 e 224 respectivamente. Hösle afirma que, do mesmo modo que a razão para Hegel é a síntese de sentimento e entendimento, assim também o Estado é a unidade da família (altruísmo particular) e da sociedade civil (egoísmo universal). Para ele, uma vez que a liberdade é “o querer racional” e está, enquanto forma, no direito, e este último, por outro lado, é o fundamento do Estado, então, desta maneira, o Estado, por ser a efetivação do direito, é também a efetivação da liberdade. Ainda de acordo com Hösle, a racionalidade do Estado consiste na introdução deste conceito de liberdade que por si só representa a unidade de objetividade e subjetividade, de substancialidade e individualidade. E a toda esta estrutura conceitual ressalta-se, ainda, a sua base ou a sua fundamentação metafísica. Cf. Hösle, V. “Der Staat”. In: Jermann, C (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog, 1987, p. 183-184. Ver também PFD, §145, p. 153.

<sup>4</sup> Cf. PFD, §33, p. 53 e §141, Nota, p. 150 e 151.

<sup>5</sup> Cf. PFD, §34, §40 e §104, Nota, p. 55, 57, 108 e 109 respectivamente.

<sup>6</sup> Cf. PFD, §105, §141, p. 110, 150 e 151 respectivamente.

<sup>7</sup> Cf. PFD, §145, p. 153.

Os momentos da idéia ética (que tem a liberdade como substância) são expressos por Hegel: a) no “direito abstrato”, como a vontade imediata na sua existência empírica e imediata, donde o universal é apresentado de modo formal e indeterminado<sup>8</sup>; b) na “moralidade subjetiva” (Moralität), como vontade subjetiva e finita que regressa a si, donde o universal constitui-se também formalmente através de uma reflexão desvinculada de qualquer determinação exterior específica<sup>9</sup>; c) e na “eticidade”, na qual os momentos da idéia ética adquirem síntese e existência concreta, ela é expressa como a vontade livre em si e para si, é a vontade refletida (“na pensada idéia do bem”<sup>10</sup>) sobre si e sobre o mundo exterior, que tem no seu querer e na sua ação a consciência da racionalidade e, expressa-se ou efetiva-se nas instituições sociais. A eticidade é o momento da idéia em que o seu querer e a sua ação vem de sua racionalidade, da reflexão e da consciência de si e para si, nela o universal apresenta-se como algo de concreto e racional. Nas palavras de Hegel:

“A moralidade objetiva é a idéia de liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para si, e a sua motora finalidade na existência moral objetiva. É o conceito da liberdade que deveio mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si”<sup>11</sup>.

Poderíamos afirmar que com o conceito de eticidade<sup>12</sup> Hegel pretende superar<sup>13</sup> tanto as concepções historicistas, empiristas, descritivas e lineares<sup>14</sup>,

<sup>8</sup> Cf. PFD, §35, p. 55.

<sup>9</sup> Cf. PFD, §108, p. 111-112.

<sup>10</sup> Cf. PFD, §33, p. 54.

<sup>11</sup> Cf. PFD, §142, p. 152.

<sup>12</sup> Segundo Höslle, a tríade do conceito de eticidade (família, sociedade civil e Estado) de Hegel relembra o primeiro livro da *Política* de Aristóteles, porém, com duas diferenças específicas. A primeira é que tanto “sociedade civil” (bürgerliche Gesellschaft) quanto “moralidade” (Moralität) são, para Hegel, realizações da Modernidade. Höslle cita como exemplo o parágrafo 185 dos GPR onde Hegel afirma que o direito (o desenvolvimento independente) da particularidade correspondia, na Antigüidade (nos Estados antigos), à corrupção e à decadência dos costumes. A segunda diferença, para Höslle, é que o conceito de eticidade hegeliano não se constitui numa ordem empírica e quantitativo-linear, mas sim dialética. Um exemplo disso seria a síntese do Estado não como uma “unidade natural” (família) ou “atomística” (sociedade civil), mas como uma unidade racional, a esfera do “altruísmo universal”. Höslle ainda enfatiza que o Estado hegeliano não se assemelha ao totalitarismo (Totalitarismus), pois, as “esferas privadas” são protegidas na medida em que as instituições legais não são completamente absorvidas pelo Estado. Cf. Höslle, V. *Hegels System*, p. 528-529. Sobre direitos dos indivíduos e sua particularidade, ver também PFD, §154, p. 159.

<sup>13</sup> Referimo-nos à superação dialética, na qual os momentos positivos são “guardados” na síntese. Poderíamos definir também por “suprassumir”. A confusão e polêmica destes termos em Hegel advêm da interpretação (ou da tradução) dos termos “aufheben” e “Aufhebung”.

<sup>14</sup> De um modo geral ao “realismo ético”.

quanto as de ordem subjetivista e formalista<sup>15</sup> de uma ética. Poderíamos supor ainda que ele pretendia fazer uma síntese dos dois paradigmas clássicos da ética: a) o antigo, em que tínhamos as chamadas “éticas da felicidade” e b) o moderno, e as chamadas “éticas do dever”. De acordo com este prisma, temos, talvez, na teoria de Estado hegeliana, isto é, no desenvolvimento dialético final da idéia ética (eticidade), uma herança aristotélica (“a idéia de liberdade enquanto vivente bem”<sup>16</sup>) e uma herança kantiana (“que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade”<sup>17</sup>).

É pelo fato de o Estado ser a instância efetivadora da racionalidade e universalidade, que Hegel tenha afirmado que o indivíduo deveria ligar-se a ele como “à sua essência”<sup>18</sup>, pois, é através dele que o indivíduo obtém a sua liberdade, e mais, é em serem membros do Estado que os indivíduos tem o seu “mais alto dever”<sup>19</sup>. Isto significa uma das máximas mais importantes e de melhor compreensão para nosso estudo sobre o conceito de Estado. O que está sempre em jogo em Hegel é a importância e o valor que a liberdade adquiriu nos tempos modernos. A liberdade passa a ser o direito, a finalidade e o destino dos indivíduos e, entretanto, ela somente se realiza concretamente em sociedade<sup>20</sup>. A liberdade concreta, para Hegel, não consiste somente numa individualidade pessoal que submete o todo social e vice-versa; o organismo social também não pode negar<sup>21</sup> as particularidades e os direitos subjetivos; antes, a liberdade é a integração da vontade particular com a vontade universal: “... Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal”<sup>22</sup>. E como vimos nos parágrafos acima, o todo

---

<sup>15</sup> De um modo geral ao “idealismo”, como também ao “racionalismo” ético (racionalismo aqui, enquanto concepção correspondente somente ao entendimento que tem por base os dados da experiência).

<sup>16</sup> Cf. PFD, §142, p. 152.

<sup>17</sup> Cf. PFD, §142, p. 152.

<sup>18</sup> Cf. PFD, §257, p. 225.

<sup>19</sup> Cf. PFD, §259, p. 225. Mas os indivíduos não têm, por participarem deste “plano moral objetivo”, somente deveres, mas também direitos; cf. PFD, §155, p. 159. Ver também PFD, §148 e Nota, p. 154-155; ECF, vol. III, § 486, p. 281.

<sup>20</sup> Isto nos faz lembrarmos novamente Aristóteles; cf. PFD, §153, p. 158.

<sup>21</sup> Não absolutamente, mas conforme a Nota do §100, é possível recíproca e equivalente. Cf. PFD, §100, Nota, p. 104.

<sup>22</sup> Cf. PFD, §260, p. 233. Esta relação do universal com o particular em Hegel é uma questão interessante. Para ele, a liberdade (a “vontade universal”, a essência de Espírito) em si é um princípio abstrato e ideal (estudaremos mais sobre este assunto no nosso próximo sub-capítulo) que se realiza (se concretiza, adquire existência) através da atividade humana (“vontade particular”) na sua luta pela

social é dialeticamente dividido e uma de suas organizações ou instituições superiores é o Estado, é ele que poderá realizar esta unidade das duas vontades (particular e universal)<sup>23</sup>. Desta maneira, o Estado tem um fim em si mesmo (diferentemente da família e sociedade civil) e é nele onde a liberdade encontra seu valor supremo<sup>24</sup>.

Bem, já observamos várias vezes, que a liberdade é a integração da vontade particular com a vontade universal; que a vontade é o ponto de partida do direito; que o direito tem como substância a liberdade; que o Estado através do direito pode ser a instância efetivadora da liberdade... Contudo, o que é então “liberdade” para Hegel? E mais, o que é “vontade” e o que é “direito” em Hegel?

---

satisfação de seus interesses e necessidades individuais. Daí provém que a liberdade (o interesse universal, a vontade racional) não é algo imposto, mas algo que deve ser querido e reconhecido pelos indivíduos juntamente com seus interesses particulares. Deve haver uma reciprocidade de interesses entre a vontade universal e a vontade particular. Esta reciprocidade, ou unidade das vontades, segundo Hegel, não ocorre de modo repentino, ela é o processo (processo esse objeto de estudo da lógica especulativa) histórico de toda a humanidade, o processo de seu saber, de sua reflexão e de sua conscientização da verdade, da Razão. Sobre esta questão ver RH, p. 63-74. Eis alguns trechos: p. 68: “Um princípio, uma lei, é algo implícito que, como tal, por mais verdadeiro que seja em si, não é totalmente real. Objetivos, princípios e similares estão inicialmente em nossos pensamentos, nossa intenção interna. Ainda não são uma realidade. O que existe em si é uma possibilidade, uma disposição. Ainda não saiu de sua condição implícita para a existência. Um segundo elemento deve ser acrescentado para que se torne realidade, ou seja, atividade, atuação, realização. O princípio disso é a vontade, a atividade do homem em geral”; p. 69: “ Quem é ativado por uma causa não está apenas ‘interessado’ e, sim, ‘interessado nela’. A linguagem expressa fielmente esta distinção. Nada portanto acontece, nada é realizado, a não ser que os preocupados com uma questão encontrem sua satisfação nela. São indivíduos particulares, têm suas necessidades, instintos e interesses especiais. Têm seus desejos e vontades particulares, sua própria percepção ou, pelo menos, sua atitude e sua opinião, uma vez despertadas as aspirações para refletir, compreender e raciocinar. Por isso, as pessoas precisam que uma causa pela qual devam agir esteja de acordo com suas idéias e esperam que a sua opinião – a respeito de suas boas qualidades, justeza, vantagem, lucro – seja levada em consideração. Isto é de importância especial hoje, quando as pessoas são levadas a apoiar uma causa não por confiança na autoridade de uma outra pessoa, mas antes baseadas em sua capacidade de discernimento e convicção. Afirmamos, então, que nada foi realizado sem o interesse de parte dos que o provocam. Se o ‘interesse’ for chamado de ‘paixão’... podemos, então, afirmar sem qualificação que nada de grandioso no mundo foi realizado sem paixão”; p. 70: “A partir deste comentário sobre o segundo elemento essencial na encarnação histórica de um objetivo, inferimos – dando uma rápida espiada na instituição Estado – que um Estado está bem construído e é vigoroso internamente quando o interesse privado de seus cidadãos tem o mesmo interesse em comum com o Estado, um encontrando gratificação e realização no outro, o que é uma proposição importantíssima”; e p. 71: “A união do universal (que existe em si e por si) com o particular ou subjetivo e o fato de que esta união apenas constitui a verdade são matéria da filosofia especulativa que, em sua forma geral, é tratada na lógica. Em seu desenvolvimento histórico [o lado subjetivo, a consciência, ainda incapaz de saber o que é], o objetivo final abstrato da história, a idéia de Espírito ainda está acontecendo e está incompleta. A idéia de Espírito ainda não se tornou seu objeto distinto de desejo e interesse. Assim, o desejo ainda não tem consciência de seu objetivo, mas já existe nos objetivos particulares e se compreende através deles. O problema relativo à união do geral com o subjetivo pode também ser levantado sob a forma da união da liberdade com a necessidade”.

<sup>23</sup> “O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permitem que o espírito da subjetividade cheque à extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio”. Cf. PFD, §260, p. 233.

<sup>24</sup> Cf. PFD, §258, p. 225.

Qual a relação entre eles, se é que há alguma, e qual a relevância para nossos estudos, para o conceito de Estado?

Sem dúvida, a questão da liberdade foi uma das grandes questões de fundo de toda a Modernidade. Procurava-se conceber a liberdade não como uma causa e imposição exterior ao homem (como obra do destino), mas sim, como algo posto pelo próprio homem, pelo seu próprio querer e por sua vontade. Já a vontade não poderia ser considerada somente como uma “vontade subjetivista”, como um querer impulsivo somente ao nível da necessidade e contingência, ela deveria ser especificada pela característica principal do homem (tão enfatizada na Modernidade): a razão. A vontade deveria também ser caracterizada como “vontade racional”; ela deveria ser a capacidade do homem que, na sua liberdade de agir, poder referir-se ao mundo racionalmente, especialmente na sua forma de organização social que é onde está em jogo não somente os interesses individuais como também o interesse comum. Esse “interesse comum” é o que deveria caracterizar o direito na Modernidade. O direito não pode ser mais considerado como a vontade de um soberano, de um sacerdote ou de um grupo de nobres, ao contrário, ele deveria ser deliberado por todos ou por representantes de todos os segmentos da sociedade. O direito deverá ser concebido como uma vontade geral com o fim último de um bem comum e universal a todos, permitindo que cada um possa minimamente ter direito à sua liberdade, ou seja, que possa exercer seu querer (vontade) nos limites da racionalidade, nos atos privados e públicos. É assim que o direito passa a ser considerado o fundamento do Estado moderno, representando, ao menos elementarmente, a participação de todos no organismo social; representando a independência dos indivíduos, assim como seus direitos e deveres; representando, em uma palavra, a liberdade.

Contudo, vejamos mais um pouco o que, para Hegel, implica tudo isso.

## **A) A LIBERDADE**

Definir liberdade em Hegel, como ele mesmo evidencia<sup>25</sup>, não é fácil, pois, podemos abordá-la tanto em um sentido mais geral (relativo ao todo do sistema,

---

<sup>25</sup> Ver RH, p. 65-66: “A palavra ‘liberdade’, sem maiores qualificações, é indefinida e infinitamente ambígua. Sendo o conceito mais elevado, está sujeito a uma infinidade de mal-entendidos, confusões

onde tudo é liberdade), quanto em um sentido mais específico (no sentido moral e ético, como nos PFD). Contudo, tentaremos defini-la da seguinte maneira: a liberdade é o maior princípio da filosofia hegeliana<sup>26</sup>, ela é a vontade (querer) livre e racional do Absoluto (do Espírito absoluto, do todo). Enquanto essência do Absoluto (ou Espírito absoluto, como queira<sup>27</sup>), a liberdade é apenas um princípio abstrato (uma idéia interior) sem existência, sem uma realidade. A liberdade (ou a “idéia de liberdade”) adquire sua realidade ao desenvolver-se através dos fenômenos exteriores naturais e morais (históricos)<sup>28</sup>. Tal atividade é o que podemos chamar de “objetivação”<sup>29</sup> do Espírito absoluto, é a efetivação deste (e de sua essência – a liberdade) no mundo natural e histórico; é o Espírito absoluto, enquanto estágio avançado do pensamento ou da “Idéia”, produzindo-se no mundo como liberdade. Nesta seção tentaremos estudar a liberdade no sentido mais geral para depois a estudarmos nos PFD, ou seja, para compreendermos como esta questão chega ao conceito de Estado.

A questão da liberdade é um velho paradigma da filosofia, porém, em Hegel, ela adquire uma atenção e uma concepção especial: a) ele a assume como um dos pilares das filosofias da Modernidade, contudo, não em seu âmbito formal, mas sim, como uma crítica a esse formalismo; b) como substância e fim da filosofia e do próprio Espírito absoluto.

Segundo Hegel, uma das grandes características dos “tempos modernos” é a de que tudo, até mesmo os sentimentos, seja justificado pelo pensamento<sup>30</sup>. Para ele, isto tem origem com o protestantismo na medida em que nele surge, da

e equívocos, podendo dar origem a todo gênero de possíveis exorbitâncias. Tudo isso jamais foi tão limpidamente sabido e sentido como hoje”.

<sup>26</sup> A liberdade é o princípio (o “conceito mais elevado”) que norteia toda a filosofia hegeliana, ela é o ponto de referência para a interpretação e análise do real. Ver novamente RH, p. 63: “Mas a filosofia nos ensina que todas as propriedades do Espírito só existem através da Liberdade. Todas são apenas meios para se atingir a Liberdade; todas buscam e apresentam isto e unicamente isto. A filosofia especulativa discerne o fato de ser a Liberdade a única verdade do Espírito.”; e p. 66: “ Só a Liberdade é a finalidade que se compreende claramente e se completa em si mesma, o único pólo duradouro estável na mudança de acontecimentos e condições, o único princípio verdadeiramente eficaz que interpreta o todo”.

<sup>27</sup> Novamente nos deparamos com a dificuldade e ambigüidade da terminologia hegeliana. A palavra “espírito”, por exemplo, tanto pode aparecer nos textos de Hegel referindo-se ao Absoluto como um todo, quanto como um momento deste (a parte que compreende a filosofia do real). Todavia, temos de ter sempre em mente o significado e o emprego deste termo nos textos hegelianos. Mais adiante voltaremos a estudar um pouco mais esta questão.

<sup>28</sup> Ver RH, p. 66: “Embora a Liberdade em si seja essencialmente uma idéia interior não desenvolvida, os meios que ela usa são os fenômenos exteriores que na história se apresentam diretamente aos nossos olhos”.

<sup>29</sup> Ou em outros termos: a “autodeterminação” do Espírito através de sua autonomia e vontade.

<sup>30</sup> Cf. PFD, p. 16.

luta entre o bem e o mal, a característica principal da atividade interior subjetiva do homem: o pensamento, ou como Hegel chama, o “abstrato do espírito”<sup>31</sup>. Ainda de acordo com Hegel, o homem não é livre se não pensa. O pensamento<sup>32</sup> é a instância capaz de elevar tudo à forma da universalidade, ou seja, ele é o meio ou a atividade de produção do universal; nele (no pensamento) está presente não somente o eu pensante como também o conteúdo e os objetos do que é pensado (objetos externos) passíveis de, no ato do pensar, serem elevados à universalidade. A unidade do pensamento com o mundo exterior (com “outro”) através da razão (que é o “fundamento substancial” tanto da consciência quanto do mundo exterior e natural) é obra do mundo moderno e por isso Hegel afirma categoricamente que “o pensamento é agora o estágio a que o espírito chegou”<sup>33</sup>. E mais, para ele, o mundo grego, enquanto a primeira das duas grandes divisões da história da filosofia, “levou o desenvolvimento do pensamento até a ‘Idéia’, o mundo cristão germânico compreendeu o pensamento como ‘Espírito’”<sup>34</sup>. Compreender o universal como espírito e nele a sua dialética imanente de auto-efetivação (autoprodução) na história, assim como também nele reconhecer-se e conciliar-se, é a missão<sup>35</sup> que Hegel atribui à filosofia de seu tempo.

Entretanto, esta compreensão não ocorreu para Hegel de modo satisfatório. Ao contrário, as grandes filosofias da Modernidade desembocaram num formalismo<sup>36</sup> no qual a liberdade e o próprio Espírito (absoluto, mundo exterior) constituíam-se apenas enquanto atividade reflexiva interior (atividade de uma consciência individual subjetiva) e, além disso, ou eles eram postos de forma arbitrária e negativa ou eram postos como um “outro” estranho a si mesmo por esta consciência (“eu”) subjetiva e finita. Na verdade, o que ocorreu, para Hegel, é que as

---

<sup>31</sup> Cf. LFH, p. 360. Nos PFD, p. 16, Hegel afirma: “O que Lutero começara a aprender, como crença, no sentimento e no testemunho do espírito, é o que o espírito, posteriormente amadurecido, se esforçou por conceber na forma de conceito para assim no presente se libertar e reencontrar”. Roberto Romano ressalta que toda a filosofia alemã da Modernidade, inclusive a hegeliana, deve à tradução bíblica de Lutero o termo “Geist” (espírito). Segundo ele, este termo teria equivalência semântica ao termo “Absoluto”. Cf. a “Introdução” por R. Romano de: Lutero, Martinho. *Da liberdade do cristão*: prefácios á Bíblia. São Paulo: UNESP, 1998, p. 21.

<sup>32</sup> O pensamento é o começo e o próprio objeto da filosofia; cf. ECF, vol. I, §17, p. 58: “Quanto ao começo que a filosofia tem de instaurar, parece igualmente que a filosofia em geral começa com uma pressuposição subjetiva, como as outras ciências. A saber: tem de fazer de um objeto particular o objeto do pensar. Como nas outras [ciências] esse objeto é o espaço, o número etc. aqui [na filosofia] é o pensar [mesmo]”.

<sup>33</sup> Cf. LFH, p. 361.

<sup>34</sup> Cf. IHF, p. 155-156.

<sup>35</sup> Cf. IHF, p. 160.

<sup>36</sup> Ver os Prefácios da ECF vol. I, mais precisamente as páginas 14, 36 e 37.

filosofias modernas tornaram-se nada mais e nada menos que filosofias da subjetividade (da consciência), elas não saíram da contradição entre forma e conteúdo, não conseguiram uma unidade de ser e pensamento. No máximo elas chegaram a ser filosofias da reflexão<sup>37</sup>, nas quais a liberdade seria apenas uma atividade autônoma e formal. Porém, o que importava para Hegel era a consideração da liberdade enquanto realidade efetiva e racional e não somente enquanto intenções e um querer subjetivo. Compreender a liberdade como processo e verdade objetiva do Espírito na sua luta de seu autoconhecimento e em seu desdobramento histórico, nas instituições históricas, é a tarefa que a filosofia hegeliana se propõe a fazer<sup>38</sup>.

Novamente devemos lembrar que a liberdade que aqui enfatizamos não é uma qualquer específica<sup>39</sup> (por exemplo: liberdade individual, política, de pensamento etc.) mas, em um sentido geral, como a vontade livre do Espírito absoluto, como a condição (pressuposição) e a finalidade da própria reflexão filosófica e do Absoluto<sup>40</sup>. Ela diz respeito ao projeto geral da filosofia hegeliana com o qual Hegel poderá se contrapor ao ceticismo e ao subjetivismo das filosofias modernas (e se contrapor também às respectivas conseqüências de tais filosofias como, por exemplo, as conseqüências de âmbito prático – as relativas à ética e à política, onde se insere a nossa discussão sobre o Estado). Portanto, antes de vermos a crítica a essa liberdade formal (que na esfera prática pode adquirir a forma

---

<sup>37</sup> Filosofia da reflexão, Hegel define-a de Kant a Fries. Cf. PFD, p. 40. Ver também PFD, §140, Nota, p. 137-138, onde Hegel afirma que a subjetividade é “hoje moeda corrente”.

<sup>38</sup> Segundo Hegel, seria muito mais fácil e cômodo aceitar a liberdade simplesmente como um dado da consciência subjetiva, em que espontaneamente se acredita ou não, ao invés de um árduo trabalho conceitual correlacionado com o todo. Cf. PFD, p. 30; ver também PFD, §144 e §264, p. 152-153 e 236-237 respectivamente. A liberdade enquanto realidade objetiva do espírito tem sua efetivação no mundo moral objetivo e jurídico; ver ECF, vol. III, §482, p. 274-276 e PFD, §153, p. 158. Ver também (novamente) RH, p. 63: “A filosofia especulativa discerne o fato de ser a liberdade a única verdade do espírito”.

<sup>39</sup> Na nossa próxima seção (item b, “a vontade”) iremos abordar a liberdade em um sentido mais específico, no sentido ético e político como apresentado por Hegel no final da ECF e em todo os PFD.

<sup>40</sup> Ver ECF, vol. I, §17-18, p. 58-59; ECF, vol. III, §384-385, p. 26-30 e §574-577, p. 363-364. O Absoluto é o próprio ponto de partida da filosofia que, enquanto idéia e em sua liberdade, de si parte e a si retorna. A filosofia enquanto conhecimento reflexivo subjetivo (a atividade subjetiva da Idéia) é a própria razão “que se sabe” e se eleva à verdade do Espírito. Verdade essa reconhecida não por uma intuição ou por uma visão imediata, mas, pelo trabalho árduo do pensamento; Cf. IHF, p.54-55 e p. 176. Rosenfield afirma que filosofia é o trabalho de mediação reflexiva do mundo enquanto si mesmo e enquanto outro de si na atividade do devir, da contingência e do processo histórico: “A filosofia expressa o mundo como o outro de si mesma, pois o mundo veio a ser, na sua interioridade, o seu próprio outro. O ato pelo qual a filosofia apreende o mundo tornou-se o ato através do qual o mundo se pensa como seu próprio objeto. Com efeito, a filosofia não impõe do exterior uma forma ao mundo, mas, ao contrário, ela encontra o seu lugar de nascimento no processo histórico de transformação do mundo”. Cf. Rosenfield, D. *Política e Liberdade em Hegel*, p. 29.

de uma liberdade negativa ou de livre-arbítrio) e o que vem a ser liberdade enquanto objetivação do Espírito, vejamos como estas questões chegam até nós.

Como observamos acima, a filosofia prática e filosofia teórica são a mesma razão diferente apenas em suas esferas de aplicação, uma vez que não existem duas verdades, mas somente uma. Observamos também que com a Modernidade surge a consciência subjetiva em sua forma concreta assim como as dicotomias entre o mundo a partir de mim (conhecimento) e o mundo como ele é (objeto, ser, “coisa-em-si”). Hegel atribuiu a Kant o mérito de ter colocado a liberdade e a razão como o lugar de conciliação desta dicotomia. Entretanto, Hegel também afirmou que a filosofia kantiana não chegou à unidade desta dicotomia uma vez que tal unidade não ultrapassa a esfera do subjetivo, isto é, por ter a experiência como ponto de partida da filosofia (e ter também o próprio mundo empírico<sup>41</sup> como ininteligível), Kant transforma a sua reflexão transcendental em uma dedução transcendental das categorias, ele igualaria ou reduziria a razão (capaz da verdadeira unidade) ao entendimento. Fichte, por outro lado, retoma o status da filosofia enquanto ciência primeira frente aos outros saberes; ele recoloca a reflexão e o livre pensamento como o ponto de partida da filosofia e, através da intuição transcendental postula uma identidade absoluta (Eu=Eu) para superar tal dicotomia. Já Schelling, por sua vez, eleva o princípio da identidade ao status de sistema.

---

<sup>41</sup> A filosofia hegeliana aceitou a tarefa crítica da filosofia transcendental kantiana, a tarefa da legitimação transcendental (a filosofia em suas considerações não poderia mais apelar para a crença, e sim, para a razão), porém, não o seu acentuado formalismo. Para Hegel, a “coisa-em-si” posta como ininteligível, e mesmo oposta ao conhecimento filosófico, acaba assumindo uma certa “objetividade absoluta”. A filosofia kantiana, com a “pretensão” de nome de filosofia crítica, desembocara no erro fatal de dedução transcendental das categorias e o que é pior, a própria razão, inclusive na sua faculdade prática, estaria reduzida ao entendimento (ao pensar finito), no qual não existe a identidade (absoluta) entre ser e pensar (objeto e sujeito); Cf. DSFS, p. 29-30. Isto nos faz lembrar um pouco o texto *Como o senso comum compreende a filosofia* onde Hegel refuta o Sr. Krug por ele ter exigido que o idealismo transcendental deduzisse a sua pena de escrever. Neste texto Hegel afirma que o Sr. Krug não pode entender a filosofia como a plebe rude, como o senso comum, que coloca o Absoluto no mesmo patamar do finito e a ele também formula as mesmas exigências do finito: que exista e que possa ser provado. Assim sendo, como a filosofia não consegue provar o Absoluto, logo, o senso comum afirma que o conhecimento a que a filosofia se destina é uma loucura. O senso comum, e o Sr. Krug inclusive, não percebe que para a filosofia o que importa é a relação que as coisas mantêm umas com as outras, com o conjunto. Hegel cita um exemplo de que não se pode compreender a lua sem o sistema solar e que discernir sobre este sistema é o que seria a tarefa mais sublime da razão. Portanto, objetos como pena, feno, madeira e outras determinidades, dizem respeito a outras áreas do conhecimento (por exemplo, à filosofia da natureza) assim como o espaço vazio e infinito, o magnetismo e a eletricidade, dizem respeito à física. Por último, Hegel afirma que o Sr. Krug deveria “deixar de exigir a dedução de sua pena de escrever e, por causa da ignorância dessas coisas, deixar de se preocupar com o idealismo”. Cf. CSCF, p. 51-54. Ainda sobre os pressupostos e a herança do idealismo alemão na filosofia hegeliana, ver Siep, L. (org.) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. p. 10-15; e Höslle, V. *Hegels System*, p. 15.

Contudo, Hegel evidencia novamente que tal identidade é somente parcial<sup>42</sup> (é somente subjetiva, é a “não-identidade elevada a princípio absoluto”), pois, ela não assume a contradição, a negatividade, a contingência<sup>43</sup> e a finitude do real (do objeto, da natureza). O “outro” (a natureza) é algo de criado e estranho ao Eu e, portanto, limitação do próprio Eu subjetivo. Hegel afirmaria ainda que somente agora a razão poderia se reconciliar com a natureza, não como algo estranho e oposto, mas, como unidade em que a razão mesma se configure como natureza<sup>44</sup>. Desta forma, a filosofia chegaria, somente com ele, à verdadeira identidade de subjetividade e objetividade (forma e conteúdo) que, através da reflexão transcendental, compreende o Absoluto como todo, como idéia (Absoluto como ponto de partida e como ponto de chegada). O Absoluto seria, enquanto tal, não-determinado de uma outra coisa, mas sim, a partir de si mesmo, de sua liberdade.

Tal “absolutização” da subjetividade na Modernidade mostra-se, para Hegel, no campo da filosofia prática como um grande perigo, pois, alicerça o direito, o dever, a natureza moral da ação e a sociedade em convicções subjetivas, na segurança da “boa consciência”<sup>45</sup>. As próprias instituições e o Estado não constituiriam na liberdade, mas na limitação desta. Hegel chega até a se perguntar: “por que esse princípio da liberdade só permaneceu formalmente?”<sup>46</sup>.

Então, novamente temos Hegel se deparando com Kant para o qual, segundo ele, a liberdade permanece apenas na vontade particular dos indivíduos na forma de um “querer o direito por causa do direito, o dever por causa do dever”<sup>47</sup>,

---

<sup>42</sup> A contribuição das filosofias de Fichte e de Schelling à filosofia hegeliana bem como a sua crítica é um tema de excelente discussão, contudo, no presente momento fora do nosso escopo principal. Limitemo-nos somente a uma breve referência que pode ser encontrada na obra hegeliana DSFS. Sobre “intuição transcendental” como unidade da reflexão filosófica e intuição empírica e, como propiciamento da identidade do subjetivo e do objetivo, do saber filosófico; cf. DSFS, p. 53 e IHF, p. 174-176. Sobre a exposição do sistema de Fichte, ver DSFS, p. 61, e sobre a comparação com o de Schelling, ver DSFS, p. 93.

<sup>43</sup> Segundo Hegel, a Idéia em si, em sua essência, está em repouso e satisfeita, porém, a oposição do subjetivo e objetivo é a “forma como momento essencial do movimento do absoluto”; a vida e a história consistem neste eterno produzir a oposição e “eternamente conciliá-la”: “Possuir o oposto na unidade e a unidade na oposição, eis o saber absoluto; e a ciência consiste precisamente em conhecer esta unidade, no seu pleno desenvolvimento, através dele mesmo”. Cf. IHF, p. 176.

<sup>44</sup> Cf. DSFS, p. 32. Ao propor a identidade absoluta do Eu=Eu, Fichte acaba fazendo uma universalização abstrata, pois o “outro” (Eu) é para ele limitação. Segundo Hegel, Fichte pára no dualismo do finito e do infinito, não concebe a negatividade inerente no universal, na unidade, na identidade absoluta. “Conceber a negatividade imanente no universal ou no idêntico” é o que Hegel suscita como o progresso que faltava à filosofia especulativa; cf. PFD, §6, Nota, p. 32-33.

<sup>45</sup> Cf. PFD, §140, p. 149.

<sup>46</sup> Cf. LFH, p. 364.

<sup>47</sup> Cf. LFH, p. 363-364.

sem adquirir a sua forma substancial nas instituições<sup>48</sup>. É sabido que Kant afirmara que o valor moral de uma ação não reside no efeito que dela se espera, mas sim, na representação da lei em si mesma, presente na pessoa que age segundo essa lei<sup>49</sup>. Ele postula a liberdade também de uma maneira universal, através da capacidade do ser racional de, em sua autonomia, se submeter a uma máxima ou a um critério formal universal. Porém, com o medo de cair em quaisquer fundamentações ontológicas, Kant define como fonte desse critério nenhum conteúdo objetivo (“Heteronomia”), mas a pura faculdade de julgar da razão. Contudo, por a liberdade não se voltar ao mundo objetivo, ela permanece sem conteúdo substancial, permanece na pura formalidade, torna-se uma liberdade formal. Hegel se contrapõe afirmando que isto é apenas um momento da liberdade, é a parte subjetiva da vontade (a parte limitada e formal, “o elemento formal por excelência”<sup>50</sup>), não representa ainda a verdadeira liberdade. O intuito da filosofia kantiana, e Hegel percebeu isso muito bem, era superar dois grandes desafios: a) por um lado, Hume pôs em questão, com sua severa crítica à metafísica, todo o conhecimento objetivo; b) e, por um outro lado, havia Hobbes que, com sua forte ontologia, concebia toda a organização social (inclusive o Estado) como somente fruto de inclinações particulares, o Estado tinha como causa e fim o poder e não o direito e a justiça (neste sentido, indivíduo e Estado estavam quase sempre em pólos opostos e conflitantes). A partir destas questões Kant tentara reestruturar a filosofia: no âmbito teórico ele manteve a crítica à metafísica clássica (posso pensar, mas não conhecer os objetos) concebendo uma filosofia que não dá conta dos objetos em si (“a coisa em si”), mas somente dos fenômenos; já em sua filosofia prática ele retomou toda a metafísica na medida em que considerava o “bem supremo” como fundamento da vontade e esta última (“a boa vontade”) como o princípio moral que, no agir racionalmente e autonomamente “por dever” (de acordo com a máxima universal, o imperativo categórico), confere moralidade e universalidade à ação humana. Com isto Kant acaba definindo a liberdade somente enquanto “idéia”<sup>51</sup>, sem uma

---

<sup>48</sup> Höhle afirma que a moderna liberdade para Hegel não é possível apenas graças às instituições racionais, as quais seriam apenas um meio para a liberdade, mas elas próprias seriam a liberdade. Cf. Höhle, V. “Der Staat”. In: Jermann, C (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*. p. 189.

<sup>49</sup> Ver Kant, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992, p. 31-32.

<sup>50</sup> Cf. PFD, §33 e §108, p. 53 e 111-112 respectivamente.

<sup>51</sup> Ver Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 96.

realidade objetiva. E mais, para ele, o homem deveria ficar feliz<sup>52</sup> por encontrar o conceito de liberdade (o pressuposto de toda filosofia e o máximo que pode atingir os limites da razão humana) e ver nela a capacidade de agir com inteligência (e não somente com os instintos naturais), com sua vontade racional, de ter a si mesmo, em sua autonomia, como um fim. O fato de se alcançar objetivamente a liberdade e a felicidade seria, conforme Kant, digamos, um pouco irrelevante ou uma quimera.

Ora, o máximo que Kant conseguiu, com tal filosofia, foi continuar e confirmar o dualismo “sujeito-objeto”, “subjetividade-objetividade” (na famosa “teoria dos dois mundos”), e assumir uma concepção formal de liberdade e do “bem”, contra a qual Hegel se depara fortemente.

Podemos ver muito bem tal crítica hegeliana na “Introdução” e na “Segunda Parte”, capítulo sobre a moralidade subjetiva (Moralität), dos PFD. Ater-nos-emos brevemente, agora, na segunda parte e, mais precisamente, na sua terceira seção, capítulo “o bem e a certeza moral”.

Hegel também admitiu o “bem supremo”<sup>53</sup> como unidade da vontade particular e da vontade universal e, como a substância e o fim da liberdade. Entretanto, na forma em que ele está posto em tais filosofias, ele se apresenta ainda de forma abstrata, carente de objetividade<sup>54</sup>, pois, corresponde somente à particularidade subjetiva da Idéia e a universalidade e a certeza moral a que ela chega é apenas a certeza interior de si<sup>55</sup>. Então, conforme Hegel, a certeza moral alicerçada somente na subjetividade individual, na consciência de si finita, pode muito bem compreender o bem como o mal e o mal como bem, isto é, a concepção de bem fica à mercê do vai e vem de opiniões e convicções particulares<sup>56</sup>. A própria boa vontade, segundo tais filosofias (“graças a uma frivolidade do pensamento”), enquanto única exigência para que a ação seja boa, passa a constituir-se unicamente no simples fato de se “querer o bem”<sup>57</sup>. E que bem? Ora, o que acima se viu, aquele que fica somente ao sabor das preferências individuais, o bem abstrato. Tomemos como exemplo a questão com a qual Hegel vai discutir a afirmação de

<sup>52</sup> Ver Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 116-117.

<sup>53</sup> Cf. PFD, §129, p. 127.

<sup>54</sup> Cf. PFD, §136, p. 133; §141, p. 150.

<sup>55</sup> Cf. PFD, §136, p. 133. Hegel atribui à tais filosofias da subjetividade como apenas um dos momentos do processo da consciência em busca do saber efetivo, equivalente na FE à seção sobre a “consciência”; cf. PFD, §140, p. 149.

<sup>56</sup> Cf. PFD, §139 e Nota, p. 136; §140, Nota, p. 138. Sobre definição do bem ver PFD, §132, Nota, p. 128.

<sup>57</sup> Cf. PFD, §140, p. 141.

que: “os fins justificam os meios”<sup>58</sup>. Segundo ele, esta afirmação não significa nada, pois, um fim justo é que justifica os meios e não um fim injusto. Aliás, Hegel ainda acrescenta que um meio por si só não é nada, haja vista que ele precisa de um fim que lhe confira valor. E aí mais uma vez vem a questão: que valor, se ele está imerso em uma certeza moral duvidosa (flutuante)? Como bem observa Hegel, que fim justo? Que fim “santo”? Uma vez que ele não é “mais do que a opinião subjetiva sobre o que é bom ou melhor”<sup>59</sup>. Para concluir, o problema fica ainda mais complicado quando passamos para o âmbito do direito, aqui Hegel destila toda sua ironia às filosofias da subjetividade e, em especial, a Kant. Segundo ele, na medida em que se considera a convicção subjetiva como determinante da natureza moral de uma ação, o direito (e o dever) não deixa de ser nada menos do que uma norma expressa de tal convicção subjetiva, e o bem aparece de forma abstrata ou somente enquanto aparência de uma objetividade moral. Tal formalismo das filosofias modernas, e pelo que podemos concluir de acordo com Hegel, é uma consequência ou um desenvolvimento daquela “pretensa filosofia, tantas vezes citada, que nega a possibilidade de conhecer a realidade”<sup>60</sup>. Isso corresponderia, para Hegel, a uma degradação da filosofia, especialmente em sua esfera prática (moral, ética), onde a subjetividade e o formalismo alcançam sua forma mais absoluta; nas palavras dele:

“Isto não é apenas o vazio de todo o conteúdo moral do direito, do dever e das leis (o mal e até o mal universal em si mesmo), mas ainda a forma do vazio subjetivo, que é a de se conhecer a si mesmo como este vazio de todo o conteúdo e nesse conhecer-se tomar consciência de si como um absoluto”.<sup>61</sup>

Liberdade para Hegel, em sentido geral e absoluto, significa muito mais que um pretenso formalismo, ela significa o próprio desenvolvimento do Espírito (Idéia) em seu processo de auto-efetivação. A liberdade só é existente enquanto existência externa do Espírito, na sua efetivação (auto-realização) histórica e objetiva nas figuras e instituições sociais, dentre elas o Estado, a esfera última de efetivação desta. A liberdade para Hegel é a finalidade última do Espírito e da

---

<sup>58</sup> Talvez Hegel se reporte aqui a Maquiavel; cf. PFD, §140, p. 143.

<sup>59</sup> Cf. PFD, §140, p. 144.

<sup>60</sup> Aqui talvez Hegel se refira notadamente a Kant; cf. PFD, §140, p. 145. Sobre subjetividade e direito, ver PFD, §138 e Nota, p. 135-136. Ainda sobre a filosofia kantiana e também a de Fichte ver ECF, vol. III, §415 e 416, p. 185-187. Poderíamos ainda afirmar que o direito para Kant adquire o aspecto de uma extensão da moralidade.

<sup>61</sup> Cf. PFD, §140, p. 149.

história. A própria história é os meios, os fenômenos exteriores, do desenvolvimento e da efetivação da liberdade: “a história do mundo é o avanço da consciência da liberdade”. Segundo Hegel, a filosofia consiste em reconciliar a consciência com a substancialidade do Espírito que, em todas suas propriedades, só existe através da liberdade: “a filosofia especulativa discerne o fato de ser a liberdade a única verdade do espírito”<sup>62</sup>. Portanto, Hegel se contrapõe ao formalismo e ao subjetivismo moderno da liberdade com a sua filosofia que, enquanto sistema, possa ser a compreensão da liberdade nas diferentes esferas do universo natural e social, a liberdade como efetivação, essência e finalidade da substância universal geral (da qual também participamos), isto é, do “todo” - o qual ele chama de Absoluto ou Espírito. Mas afinal, o que é o Espírito em Hegel e de que forma a liberdade consiste em sua objetivação?

O Espírito para Hegel é, de um modo geral, a “Idéia”<sup>63</sup>, isto é, o próprio Absoluto<sup>64</sup>. Esta definição nos é, aparentemente, um pouco difícil<sup>65</sup> e ambígua, pois, se nos reportarmos mais uma vez ao §18 da ECF, veremos que o “espírito” compreende o terceiro momento da Idéia (Idéia absoluta). Neste parágrafo Hegel mostra que o “todo” enquanto exposição da Idéia (exposição essa a tarefa da filosofia) é, em primeiro momento, a Idéia que em si mesma está (a idéia lógica), o segundo momento é a etapa em que ela se exterioriza naturalmente (filosofia da natureza) e o terceiro e último momento, a verdade concreta dos dois primeiros, é a etapa em que a Idéia se põe na forma de espírito e enquanto consciência de si (reflexão subjetiva de si e do outro) e de sua liberdade a si retorna (filosofia do espírito)<sup>66</sup>. Assim, “espírito” tanto pode ser referido a um momento da Idéia como também, de uma forma geral, ao todo (à Idéia absoluta), uma vez que o espírito

<sup>62</sup> Sobre as considerações acima ver RH, p. 63-66 e p. 105. Ver também ECF, vol. III, §576, p. 36: “A ciência aparece como um conhecimento subjetivo que tem por fim a liberdade, e que é, ele próprio, o caminho de produzir-se a liberdade [a si mesma]”.

<sup>63</sup> Cf. ECF, vol. III, §385 e Adendo, p. 29.

<sup>64</sup> Cf. ECF, vol. III, §384, p. 26.

<sup>65</sup> O próprio Hegel admite isso, referindo-se ao espírito como um momento do Absoluto (na forma como ele o apresenta na terceira parte da ECF), afirmando que: “o conhecimento do espírito é o mais concreto, portanto o mais alto e o mais difícil”; segundo ele, isto ocorre porque, neste sentido, não tratamos aqui da idéia lógica, “relativamente abstrata”, mas, da forma mais desenvolvida da Idéia a qual alcança a sua efetivação. Ainda sobre o conhecimento do Espírito, Hegel cita o exemplo da frase na porta do oráculo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”. Para ele este mandamento não significa um “auto-conhecimento” (no sentido das paixões, caráter e inclinações) e sim o conhecimento verdadeiro do homem, “do verdadeiro em si e para si – da essência mesma enquanto espírito”. A filosofia consistiria no conhecimento do universal, do homem, isto é, no conhecimento do Espírito, este, agora, no sentido geral. Cf. ECF, vol. III, §377 e Adendo, p. 7-9. Sobre esta ambigüidade do termo hegeliano “espírito”, ver novamente a p. 40, Nota 27 de nosso presente estudo.

<sup>66</sup> Cf. ECF, vol. I, §18, p. 58-59.

absoluto (o terceiro momento da “filosofia do espírito”<sup>67</sup>) compreende também o todo (na forma substancial e infinita, a razão que se sabe, a “idéia eterna”<sup>68</sup>). Desta maneira, o espírito representa não só o Absoluto (que de si sai e a si retorna), a unidade universal do mundo natural e moral, como também a consciência de si deste próprio processo (desta unidade), o momento em que o Absoluto se revela a si mesmo como objeto de conhecimento, como objeto de seu pensamento. Para Hegel, a meta da filosofia, enquanto atividade subjetiva da Idéia<sup>69</sup>, é exatamente trazer ao Espírito este reconhecimento de si mesmo<sup>70</sup>. A filosofia representa não só a atividade e o processo da consciência subjetiva (individual) reflexiva sobre o conhecimento do saber verdadeiro, do universal, como também ela representa a própria atividade reflexiva do Espírito<sup>71</sup> que se apreende a si mesmo como verdadeiro, como idéia eterna “essente em si e para si, que eternamente se ativa, engendra e desfruta, como espírito absoluto”<sup>72</sup>.

Hegel afirma que a liberdade enquanto substância do Espírito significa o fato dele não ser determinado por um “outro”, mas sim, por ele mesmo. Contudo, a liberdade do Espírito também não significa uma independência total do outro, uma independência do outro conquistada fora do outro, mas sim, uma independência conquistada “no outro”. Segundo ele, o Espírito não chega à efetividade “pela fuga perante o outro, mas pela vitória sobre ele”<sup>73</sup>. Tal característica é muito importante

<sup>67</sup> Cf. ECF, vol. III, §385, p. 29.

<sup>68</sup> Cf. ECF, vol. III, §577, p. 364.

<sup>69</sup> Cf. ECF, vol. III, §576, p. 364.

<sup>70</sup> “... todo o agir do espírito é só um compreender de si mesmo, e a meta de toda a ciência verdadeira é que o espírito se conheça a si mesmo em tudo o que há no céu e na terra”; “O absoluto é o espírito: esta a suprema definição do absoluto. Encontrar essa definição e conceber seu sentido e conteúdo, pode-se dizer que foi essa a tendência absoluta de toda a cultura e filosofia”. Cf. ECF, vol. III, §377, Adendo, p. 8 e §384, p. 26, respectivamente. Ver também PFD, p. 16: “Uma frase célebre ensina que meia filosofia afasta de Deus (é aquela metade que atribui ao saber uma aproximação da verdade), mas que a verdadeira filosofia conduz a Deus, e o mesmo acontece com o Estado”.

<sup>71</sup> Cf. ECF, vol. III, §381 e Adendo, p. 15.

<sup>72</sup> Cf. ECF, vol. III, §577, p. 364. Ver também ECF, vol. I, §17, p. 58. Em RH, Hegel afirma que em sua objetivação e universalidade o Espírito torna-se para si próprio objeto de seu pensamento e que tal resultado é fruto de sua própria atitude. Ele cita um exemplo de uma semente de uma planta, que é “o começo e o resultado de toda a vida da planta”. Para Hegel, o Espírito é “eterno agora. A idéia está sempre presente, o Espírito é imortal. [O que é verdadeiro é eterno em si e por si, não ontem e nem amanhã, mas agora, no sentido de uma presença absoluta. Na Idéia, o que pode parecer estar perdido está preservado]. Isso implica que a fase atual do Espírito contém todas as fases anteriores em si. Estas na verdade se desdobram sucessiva e separadamente, mas o Espírito ainda é o que sempre foi”; cf. RH, p. 129-130.

<sup>73</sup> Cf. ECF, vol. III, §382, Adendo, p. 23. O “outro” que Hegel se refere aqui são os momentos de efetivação do Espírito absoluto. São os momentos que o Espírito sai de si (o “ser-em-si-mesmo” e a sua essencialidade na “lógica”) e se “relaciona” (se determina, se desdobra) com o mundo natural e histórico (com a “matéria” e o “espírito moral” exposto na “filosofia do real”) a fim de a si mesmo retornar. No sentido ideal e absoluto, o “outro” para a lógica é a filosofia do real e, o “outro” para a

para o pensamento hegeliano (tanto ao nível sistêmico, que agora enfatizamos, quanto ao nível da subjetividade e objetividade moral do espírito finito – espírito subjetivo e objetivo<sup>74</sup>), pois ela significa a introdução e assimilação da contradição, contingência e negatividade em sua filosofia. O “outro” irá representar a cisão, a contradição, a negatividade e a diferença presente na natureza do próprio Espírito. O poder ou a força de se manter junto de si, de se conservar, em meio à sua diferença e contradição, é o que constitui (e a lógica ordinária não compreende), para Hegel, a grandeza do Espírito:

“Toda a consciência contém, antes, uma unidade e uma separação, portanto uma contradição... A contradição porém é suportada pelo espírito porque este em si não tem determinação alguma que não saiba como uma determinação posta por ele; e, em conseqüência, como uma determinação que também possa suprassumir de novo.

---

filosofia da natureza é a filosofia do espírito e vice-versa. O objetivo de Hegel é reforçar a tese de que essas determinações do Espírito não são algo imposto ou algo exterior a ele, mas sim, obra de sua própria vontade (de sua própria liberdade) no caminho de sua própria efetivação e conscientização de si. Veja novamente a nossa nota acima.

<sup>74</sup> Neste último caso, no sentido moral e político da filosofia do espírito, esta questão do “outro” nos faz lembrar o famoso capítulo da FE (parte esta da FE inserida na ECF, inserida no espírito subjetivo e de grande importância para o espírito objetivo), “independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão”, onde Hegel postula que a consciência de si só é em si e para si quando ela é em si e para si de um outro (de uma outra consciência), ou seja, só ocorre quando há um reconhecimento mútuo (e só há reconhecimento entre iguais). Somente após a superação de qualquer coisificação de uma consciência sobre a outra é que a consciência poderá deixar de ser consciência de si finita e seguir seu processo rumo ao saber absoluto e à liberdade. Cf. FE, §178-195, p. 126-134. Para Manfredo de Oliveira, um dos temas centrais de Hegel é o de que toda vida humana é uma luta para a conquista de sua subjetividade e liberdade, mas, que isso só acontece quando os homens se põem na perspectiva de reconhecimento mútuo, como seres iguais e livres. Ainda segundo ele, com a dialética do mútuo reconhecimento, Hegel abre a perspectiva da intersubjetividade como crítica ao solipsismo destruidor das filosofias modernas: “A sociabilidade recorta o horizonte último desse pensar, e é precisamente a partir daqui que ele se instaura como superação da filosofia moderna da subjetividade”. Cf. Oliveira, Manfredo. *Ética e Sociabilidade*, p. 195. Ainda sobre a dialética da consciência-de-si, ver Gadamer, Hans-Georg. “Hegels Dialektik des Selbstbewußtsein”. In: Fulda, H. F. e Henrich, Dieter (hrsg.). *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983, p. 217-242. Quanto à finitude do espírito subjetivo e objetivo, Hegel adverte que não se deve compreender finitude como um limite absoluto, uma qualidade ou determinação fixa, mas como momentos do espírito; cf. ECF, vol. III, §386, Adendo, p. 32-33. Em RH, p. 130: “... As distinções entre essas fases não são mais que o desenvolvimento de sua natureza essencial. A vida do Espírito sempre eternamente presente é um ciclo de fases que ainda existe lado a lado mas que, em outro aspecto, parece ser passado. Os momentos que o Espírito parece haver deixado para trás, ainda possui na profundidade de seu presente”. Ainda com relação ao “outro”, poderíamos salientar que a teoria hegeliana da intersubjetividade (a questão do outro) poderia ser, de um modo geral, uma contraposição à teoria cartesiana do “cogito” (que representa um conhecimento através de um sujeito solipsista). A intersubjetividade seria a mediação necessária para a constituição da consciência (consciência de si e do próprio conhecimento), ou seja, é através de um “outro”, do desejo e do reconhecimento de uma outra consciência, que a consciência evolui e chega à sua verdade (e ao conhecimento verdadeiro). Esta postura hegeliana da intersubjetividade (da consciência de si e do conhecimento) irá influenciar a futura reflexão fenomenológica que a partir de Edmund Husserl ganhará grande destaque e desdobramento na filosofia contemporânea.

Essa potência sobre todo o conteúdo nele presente forma a base da liberdade do espírito<sup>75</sup>.

Portanto, a concepção de liberdade em Hegel em um sentido geral, enquanto objetivação do Espírito, refere-se, como estudamos acima, ao momento de efetivação do Espírito no mundo moral, refere-se à ampla produção e objetivação deste enquanto realidade exterior nos fenômenos históricos (inclusive no direito e no Estado<sup>76</sup>), diferentemente da concepção formal de liberdade das demais filosofias modernas (que, como vimos, parava nas intenções subjetivas e não se estendia à objetividade do outro na realidade das instituições). É sob esta perspectiva que o conceito de liberdade constitui, em Hegel, não só a superação do formalismo e subjetivismo da Modernidade, como também o pano de fundo ou a questão principal do pensamento hegeliano, especialmente no âmbito político, o qual ansiava, desde a sua juventude, um ideal: uma forma de sociedade em que a liberdade se efetivasse.

Sobre o ideal político hegeliano desde a sua juventude<sup>77</sup>, gostaria de mencionar, brevemente, Bernard Bourgeois e sua excelente obra: *La pensée politique de Hegel* (O pensamento político de Hegel). Segundo ele, desde sua juventude no seminário de Tübingen, Hegel tinha um grande ideal: o ideal de liberdade<sup>78</sup>. Assim, o primeiro grande problema que surge, e que vai persistir no Hegel pré FE, pré ECF e pré PFD, é quais são os meios para efetivar esse ideal. Tal problema culmina nos seus estudos em Jena (tema relativo à primeira parte da obra de Bourgeois). Depois, o resultado de tais estudos irá perpassar, e adquirir um grande aprofundamento e sistematização, toda a vida e maturidade hegeliana (tema relativo à segunda parte da obra). Vejamos a primeira parte da obra que trata da constituição e dos meios de efetivação desse ideal.

Segundo Bourgeois, em Tübingen, Hegel tem a polis grega como referencial de realização do homem (do ser do homem) em harmonia com a totalidade. Ele se reportava ao período antigo de acordo com o espírito de sua

---

<sup>75</sup> Cf. ECF, vol. III, §382, Adendo, p. 24.

<sup>76</sup> "... aqui chega, pois, o espírito ao ser-para-si; a objetividade, do espírito [chega] ao seu direito. Saiu assim o espírito da forma da simples subjetividade. A plena efetivação dessa liberdade, na propriedade ainda incompleta, ainda formal – o acabamento da realização do conceito do espírito objetivo -, só é atingida no Estado, em que o espírito desenvolve sua liberdade em um mundo posto por ele: no mundo ético". Cf. ECF, vol. III, §385, Adendo, p. 30.

<sup>77</sup> Sobre a filosofia hegeliana deste período, ver também: Hyppolite, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Rio de Janeiro: Ed. Elfos, 1995, p. 9-16.

<sup>78</sup> Cf. Bourgeois, Bernard. *La pensée politique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 27.

época (como era visto por Lessing, Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller e até mesmo por Hölderlin<sup>79</sup>), como o “paraíso perdido do ocidente”<sup>80</sup>. Enquanto que a Grécia oferecia um ideal de vida bela, livre e feliz, a religião também tinha grande significado político: “a liberdade ou a felicidade exige a identidade da política e da religião: o verdadeiro deus de Atenas é Athéna”<sup>81</sup>. Contudo, Hegel observara, segundo Bourgeois, que antes de uma “revolução” da “substância exterior” (polis, política), seria necessária, pois o homem moderno é diferente do grego, uma reforma na “interioridade subjetiva” o que, para Bourgeois, o fez recorrer à razão. Esta tarefa constituiu sua grande atividade em Bern, onde ele observou que nem o misticismo religioso<sup>82</sup> (que desvaloriza e trazia desinteresse à política) e nem a autonomia kantiana<sup>83</sup> (pois postularia uma oposição entre subjetividade particular e universal racional, não compreendendo o universal, o todo, enquanto criação e unidade do múltiplo e do particular) tinham muito a lhe ajudar em seu projeto e, por isso, para Bourgeois, Hegel vai, em Frankfurt, recorrer à história. É em Frankfurt que

---

<sup>79</sup> No antigo seminário (Stift) de Tübingen, construído em 1536 pelo duque Ulrich e em 1547 transformado em mosteiro agostiniano, ingressa em 1788 o jovem bolsista Hegel, então com dezoito anos, ali ele estudava filosofia e teologia e teve como colegas de quarto (dois anos depois) nada mais nada menos que Hölderlin e Schelling (este último, cinco anos mais jovem que os outros dois). Parece que Hegel teve uma estadia normal e tranqüila em Tübingen, apesar do desleixo na aparência (a camisa branca e o manto negro do hábito dos estudantes parecia ser mais bem cuidado e elegante em Hölderlin) e das brincadeiras de alguns jovens colegas: alguns o chamavam de “o velho” (“den Alten”); seu amigo Fallot desenhou em seu livro (no de Hegel) uma caricatura de um homem com uma muleta e escreveu em baixo: “Deus ajude os mais velhos!” (“Gott stehe dem alten Mann bei!”); outros ao ouvirem, mais tarde, sobre o seu sucesso em Berlim, diziam que de Hegel nunca tinham ouvido falar. O fato é que Hegel naquela época não apresentava ainda nenhum indício de sua futura genialidade, ao contrário, recebia até reclamações de alguns professores: às vezes saía com os colegas e voltava tarde ao seminário e, o que é pior, havia queixas também sobre seus interesses nos estudos! Mas claro que não era nada grave. Hegel dava conta satisfatoriamente de seus estudos (a ponto de em 27 de setembro de 1790 ter se formado mestre em filosofia); ele lia, por exemplo, Platão, Kant, Schiller, Jacobi, Hemsterhuis, Montesquieu, Herder..., porém, nada lhe despertava tanto interesse e lhe ocupava tanto o tempo quanto Rousseau. Seu antigo Prof. Leutwein queixava-se do pouco interesse encontrado no jovem Hegel em suas aulas sobre metafísica e Kant, de acordo com o que podemos ver em seu relatório: “...seu herói era Rousseau, do qual ele lia incessantemente o ‘Emílio’, o ‘Contrato Social’, as ‘Confissões’” (“...sein Held war Rousseau, in dessen ‘Émile’, ‘Contrat Social’, ‘Confessions’ er beständig las”). O professor afirmava que nas suas aulas, por exemplo, sobre Kant, Reinhold, Fichte... tinha bons ouvintes como Schelling, Breyer, Fiatt, Märskin... porém, em Hegel encontrava pouca aceitação (“bei Hegel wenig Anklang finden”). O entusiasmo do jovem Hegel talvez estivesse voltado para o famoso “clubes político” do seminário do qual ele era membro e que tinha como tema principal de debates, naturalmente, a Revolução Francesa e a liberdade. O entusiasmo do nosso jovem era tamanho que – die jungen Freiheitseinwärmer eines schönen Sonntagmorgens im Frühling 1791 auf einer Wiese nahe Tübingen nach französischen Vorbild einen Freiheitsbaum aufrichteten – chegou a plantar em Tübingen, numa bela manhã de domingo da primavera de 1791, uma “árvore da liberdade” e colocando, perto dela, as frases: “Vive la liberté”, “Vive Jean Jacques”. Cf. Wiedmann, F. *Hegel*, p. 14-20, e p. 142.

<sup>80</sup> Cf. Bourgeois, B. *La pensée politique de Hegel*, p. 27.

<sup>81</sup> Cf. Bourgeois, B. *La pensée politique de Hegel*, p. 28: “La liberté ou le bonheur exige l’identité de la politique et de la religion: le vrai dieu d’Athènes, c’est Athéna”.

<sup>82</sup> Cf. Bourgeois, B. *La pensée politique de Hegel*, p. 36.

<sup>83</sup> Cf. Bourgeois, B. *La pensée politique de Hegel*, p. 46-48.

nasce propriamente a filosofia hegeliana<sup>84</sup>, é lá que Hegel vai organizar um projeto filosófico original e técnico a partir da crítica de Kant, de Fichte e de Schelling, dando assim, ao ideal da juventude, a forma reflexiva e sistemática de filosofar. Porém, a história não poderia ser uma correspondência obscura do destino, o real histórico deveria ser um real racional, e é exatamente em Jena que Hegel vai postular a conciliação da razão (Bern) e da história (Frankfurt), a unidade filosófica e política, instaurando, deste modo, o hegelianismo<sup>85</sup>. Em Jena, de acordo com Bourgeois, fica clara a tarefa da filosofia como conciliação racional da liberdade subjetiva e da totalidade substancial<sup>86</sup>.

## B) A VONTADE

O conceito de vontade é, de uma forma geral, semelhante ou o mesmo que o conceito de liberdade, uma vez que a liberdade, como vimos anteriormente, é a “vontade (querer) livre” do Absoluto, do Espírito absoluto. Na seção anterior, apresentamos a liberdade como a essência e a finalidade última do Espírito absoluto que, através de sua própria vontade, se realiza (se objetiva, se efetiva, adquire sua existência) no mundo natural e histórico. Agora, nesta seção, estudaremos a liberdade em um sentido mais determinado e específico. O conceito de vontade, aqui, vai representar as diversas etapas do processo de efetivação da idéia de liberdade no sentido moral e ético como está posto nos PFD.

---

<sup>84</sup> Cf. Bourgeois, B. *La pensée politique de Hegel*, p. 48.

<sup>85</sup> Cf. Bourgeois, B. *La pensée politique de Hegel*, p. 62.

<sup>86</sup> Cf. Bourgeois, B. *La pensée politique de Hegel*, p. 81. Ainda um pouco sobre o conceito de liberdade na filosofia política hegeliana em Jena, gostaríamos de citar Ludwig Siep, o qual afirma que nesta época o conceito de liberdade compreendia 4 momentos principais que ele chama de liberdade como: 1) autonomia (Autonomie), 2) associação (Vereinigung), 3) superação-de-si (Selbstüberwindung) e 4) liberação (Freigabe). Sob autonomia, Siep entende ser a independência (Unabhängigkeit) da vontade de uma obrigação (Zwang) de uma lei exterior (da natureza ou da sociedade), de toda influência que não seja a da própria razão. O segundo momento, a liberdade como associação, significaria que o outro, a sociedade e também a natureza não poderiam ser obstáculos para a efetivação da liberdade, ao contrário, a liberdade não significaria isolamento do outro, da eticidade e da sensualidade (Sinnlichkeit), mas sim, a sua associação e harmonia (e a força dessa associação seria o amor em seu sentido amplo). O terceiro momento seria quase que uma seqüência do segundo, isto é, o caminho da associação para a superação-de-si é através da negação ou superação dos diferentes pormenores que impedem a associação, que compõe o outro e a sociedade. O quarto momento seria o dar a si mesmo o que é de si próprio, devendo-se exigir de si e do outro o respeito e a aceitação do que é próprio, aceitação e respeito das particularidades. Cf. Siep, Ludwig. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 159.

Devemos destacar ainda que o conceito de vontade é, semelhante ao conceito de liberdade, um dos mais complicados do pensamento hegeliano, pois, ele pode referir-se, em um sentido geral, tanto à “atitude prática” do Espírito<sup>87</sup>, na forma de produzir-se existencialmente “como vontade” (como liberdade) na história; quanto também, em um sentido mais específico, referir-se à consciência singular subjetiva (indivíduo, “eu”, ser espiritual<sup>88</sup>) em seu processo de autodeterminação, na efetivação de sua liberdade. Por isso, procuraremos abordá-lo de uma forma mais simples tentando compreendê-lo no âmbito da concepção hegeliana de Estado.

Hegel atribuiu a Rousseau o mérito de estabelecer como fundamento do Estado um princípio que, segundo ele, pertence tanto na sua forma quanto no seu conteúdo ao pensamento e, enquanto pensamento, é a própria vontade<sup>89</sup>. Porém, ele também o repreendeu porque sua definição de vontade refere-se apenas a uma “vontade individual”. A “vontade geral” não passaria da soma de vontades individuais, não seria a “vontade como o racional em si e para si”, e o Estado seria, desta maneira, apenas uma associação de indivíduos sob a forma de um “contrato” (no qual a vontade arbitrária, a opinião e a adesão facultativa dos indivíduos poderiam destruir a unidade e a autoridade do Estado). Ora, mas o que vem a ser a vontade racional em si e para si? Como a liberdade constitui a substância da vontade e esta o princípio do direito e do Estado<sup>90</sup>? O que é “vontade livre em si e para si” em Hegel?

Com o intuito de nos aproximarmos das respostas, iremos nos reportar primeiramente, antes dos PFD, à ECF. Desta maneira, teremos uma visão um pouco mais ampla (embora limitada ao sentido moral e ético) do conceito de vontade, uma vez que os PFD retomam o raciocínio hegeliano iniciado na ECF<sup>91</sup>, isto é, a vontade

---

<sup>87</sup> “A liberdade da vontade, a natureza de uma e da outra só se pode deduzir na correlação com o todo... o Espírito é, de início, inteligência, e as determinações através das quais, pela representação, efectua o seu desenvolvimento desde o sentimento até o pensamento, são as jornadas para alcançar produzir-se como Vontade que, enquanto espírito prático em geral, é a verdade próxima da inteligência”. Cf. PFD, §4, p. 30. Ver também PF, p. 259, p. 267. Ainda sobre o conceito de vontade e sua relação com o sistema hegeliano, ver Quelquejeu, Bernard. *La volonté dans la philosophie de Hegel*. Paris: Éditions du Seuil, 1972, p. 7-13. Na verdade, toda esta obra de Quelquejeu é o estudo do sistema hegeliano sob a perspectiva da vontade.

<sup>88</sup> Cf. PFD, §7 e Nota, p. 33-34. Quando se fala de vontade em Hegel, assim como de liberdade, é importante estar sempre atento para os diversos significados que a palavra pode ter e qual deles está sendo empregado em cada momento.

<sup>89</sup> Cf. PFD, §258, Nota, p. 226-227. Sobre a relação entre pensamento e vontade ver GPR, §4, Zusatz, p. 46-48. Tentaremos mais adiante discutir um pouco mais essa questão.

<sup>90</sup> Ver PFD, §4, p. 29 e §29, p. 48-49.

<sup>91</sup> Como bem observa Hösle: “Der Begriff des freien Willens, auf den Hegel hier zurückgreift, hat in der ‘Enzyklopädie’ von 1830 seinen Platz am Ende der Philosophie des subjektiven Geistes erhalten;

como o processo dialético do espírito (filosofia do real) rumo à efetivação de sua liberdade que corresponde às fases do desenvolvimento da “Idéia absoluta”.

Vejamos como se dá a dialética do espírito<sup>92</sup>: o desenvolvimento do espírito consiste de três etapas: 1) é o espírito em relação consigo mesmo, ou seja, o espírito como se realiza na consciência individual; esta é a fase do “espírito subjetivo”, é a etapa em que seu ser é ser junto de si, isto é, ser livre, espírito livre. 2) é o espírito na sua forma da realidade, produzida por ele mesmo, onde a liberdade é “como necessidade presente”, é o “espírito objetivo”. 3) é o espírito produzindo-se eternamente, é a unidade da objetividade e da idealidade, é o “espírito absoluto”<sup>93</sup>. Para o estudo da vontade utilizaremos as duas primeiras fases do desenvolvimento do espírito (o espírito subjetivo e o espírito objetivo). Começamos com o espírito subjetivo, que possui também três fases dialéticas<sup>94</sup>: I) é a fase em si ou imediata (a alma), o espírito na sua forma de universalidade abstrata que é estudado pela “Antropologia”. II) é o para si, é o espírito mediatizado pela reflexão de si e do outro (consciência), é o momento da particularização estudado pela “Fenomenologia” (veja novamente a p. 22, Nota 29 de nosso capítulo anterior). 3) é o espírito como tal, essente para si, é o momento da singularidade e objeto de estudo da “Psicologia”. Segundo Hegel: “Na alma, a consciência desperta; a consciência se põe como razão, que está desperta imediatamente para [ser] a objetividade, para [ser] a consciência do seu conceito”<sup>95</sup>. A psicologia é a etapa que representa a unidade do subjetivo e do objetivo do espírito, unidade esta que estava ainda imediata na alma e se mediatiza na consciência, é a “razão essente para si mesma”. Na psicologia o espírito se determina como seu próprio saber, como o saber da totalidade substancial, se constitui como espírito livre, como razão<sup>96</sup>. Nesse momento do desenvolvimento do espírito, Hegel afirma que espírito e razão estão um para o outro assim como estão a vontade e a liberdade:

“A razão forma a natureza substancial do espírito; ela é somente outra expressão para a verdade ou a idéia, que constitui a ciência do espírito; mas só o espírito como tal sabe que sua natureza é a razão e a verdade. O

---

1817 und 1827 ist er noch am Anfang der Philosophie des objektiven Geistes thematisch”. Cf. Hösl. *Hegels System*, p. 486.

<sup>92</sup> Espírito aqui se refere ao momento relativo à filosofia do real, mais precisamente da “filosofia do espírito”. Ver p. 34, Nota 1 de nosso capítulo.

<sup>93</sup> Cf. ECF, vol. III, §385, p. 29.

<sup>94</sup> Cf. ECF, vol. III, §387, p. 37-41.

<sup>95</sup> Cf. ECF, vol. III, §387, p. 37.

<sup>96</sup> Cf. ECF, vol. III, §440, p. 210-211 e também §441 e Adendo e §442, p. 212-215.

espírito, abrange os dois lados, a subjetividade e a objetividade, põe-se então em primeiro lugar na forma da subjetividade: assim é inteligência; em segundo lugar na forma da objetividade: assim é a vontade<sup>97</sup>.

O estudo da psicologia nos é importante porque é nele que surge pela primeira vez, no sentido que agora estudamos, o conceito de vontade (no trânsito do “pensar” ao “espírito prático”) assim como também o conceito de “espírito livre” (vontade livre), que passará a ser o critério, no espírito objetivo, para a vontade subjetiva singular. Por sua vez, o estudo da psicologia compreende<sup>98</sup> (divide-se) o estudo do: a) “espírito teórico” (o lado da inteligência e do conhecimento do espírito); b) o “espírito prático” (o espírito como vontade, porém ainda vontade formal); c) o “espírito livre” (a verdade e unidade do espírito teórico e prático, é a vontade livre, vontade racional). O espírito prático necessita do espírito teórico, pois, o seu conteúdo (da sua vontade) ainda é algo que lhe é dado (apesar de ser dado de dentro e não de fora), somente através da atividade da inteligência e do “saber pensante” é que o seu conteúdo se torna racional para ele (vontade racional, embora ainda formal); inteligência e vontade, segundo Hegel, não podem ser tomadas como duas existências fixas e separadas<sup>99</sup>. Na verdade, a vontade já começa no espírito teórico na medida em que o pensar é a substância da vontade; Hegel afirma ainda que sem o pensar não pode haver nenhuma vontade e que mesmo o homem mais inculto só tem vontade na medida que pensa, diferentemente do animal que, por não pensar, não tem vontade<sup>100</sup>. No espírito teórico temos os três graus da inteligência<sup>101</sup>: a

<sup>97</sup> Cf. ECF, vol. III, §387, Adendo, p. 41.

<sup>98</sup> Cf. ECF, vol. III, §443, p. 216-217. Sobre o espírito teórico ou “consciência teórica”, ver também PF, p. 259-260.

<sup>99</sup> Cf. ECF, vol. III, §444 e Adendo e §445, p. 217-220.

<sup>100</sup> Cf. ECF, vol. III, §468, Adendo, p. 263; ver também LFH, p. 16: “Não podemos jamais abandonar o pensamento, pois é por meio dele que nos diferenciamos do animal. E há pensamento no sentimento, na ciência e no conhecimento, na vontade e nos instintos – desde que humanos.” Ainda sobre vontade e pensamento, no Adendo do §465 da ECF, p. 259, Hegel salienta: “os que nada entendem da filosofia põem sem dúvida as mãos na cabeça quando ouvem a proposição: o pensar é o ser. No entanto, na base de todo o nosso agir, está a pressuposição da unidade do pensar e do ser”. Hegel adverte que uma coisa é sermos seres pensantes (o que já somos em todas as circunstâncias da vida) e outra coisa é nós sabermos que somos seres pensantes, esta última assertiva é o que constitui o verdadeiro trabalho intelectual (conceitual), a verdadeira filosofia. Ele compara a primeira assertiva à afirmação de Epicuro: “o que é sentido é o verdadeiro”; para Hegel, tal afirmação não passa de uma “declarada perversão total da natureza do espírito”. Nos PFD Hegel adverte sobre aqueles que consideram o pensamento não somente como uma faculdade independente e separada da verdade como também “perigoso” para a vontade, especialmente para a “boa vontade”; ora, tais pessoas se mostram, segundo ele, “que não sabem nada da natureza da vontade”. Cf. PFD, §5, Nota, p. 31. No já citado Zusatz dos GPR Hegel mostra que, assim como a liberdade é a determinação fundamental da vontade (como por exemplo, o peso é para o corpo), assim também é o pensamento para a vontade. Nós não podemos representar o homem como, por um lado, somente pensamento e, por outro, somente vontade. A diferença entre pensamento e vontade é apenas entre comportamento

inteligência, a representação e o pensar. O último grau, o pensar, tem, por sua vez, como conteúdo, o entendimento, o juízo e a razão; ele é o principal grau de desenvolvimento da inteligência, é a unidade “enriquecida” da intuição e da representação<sup>102</sup>. A inteligência se apropria da determinidade imediata e põe o seu conteúdo determinado por ela mesma. O pensar é, então, conceito livre, é a inteligência que, sabendo-se como determinante de seu conteúdo e tendo ele como essente, é a vontade<sup>103</sup>. Ainda de acordo com Hegel, a inteligência (o pensar) é o espírito que no “objeto vai para si mesmo”, ou seja, conhece a sua interioridade como seu objetivo. Agora, no espírito prático, a vontade faz o caminho inverso, ela procura dar objetivação a sua interioridade (porém, só na forma subjetiva, na forma do “gozo”, da satisfação, pois, na forma de “ação” somente ocorrerá no “espírito objetivo”). No espírito prático (que por sua vez compreende os graus: a) “o sentimento prático”, b) “as tendências e o arbítrio” e c) “a felicidade”) a vontade se sabe como decidindo-se em si mesma, preenchendo-se de si mesma, dá a si mesma o seu conteúdo; é o que Hegel chama de vontade “junto a si, livre em geral”<sup>104</sup>. Para Hegel, a determinação da vontade “essente em si” é levar a liberdade à existência na vontade formal, o fim dessa vontade é:

“preencher-se com seu conceito, isto é, fazer da liberdade sua determinidade, seu conteúdo e seu fim, como [também] seu ser-aí. Esse conceito, a liberdade, só é essencialmente enquanto pensar; o caminho da vontade – fazer-se espírito objetivo – consiste em elevar-se à vontade pensante: em dar-se o conteúdo que só como vontade que-se-pensa ela pode ter. A verdadeira liberdade, enquanto eticidade, é não ter a vontade como seu fim, [um] conteúdo subjetivo, isto é, egoísta, e sim [um] conteúdo universal. Mas tal conteúdo só é no pensar e pelo pensar: é nada menos que absurdo querer excluir o pensar de eticidade, da religiosidade, da juridicidade etc.”<sup>105</sup>

Chegamos, por fim, ao “espírito livre”, em que se mostra claramente a relação com os PFD, com o “espírito objetivo”. O espírito livre, enquanto unidade do espírito teórico e do espírito prático, é a vontade livre que é “para si mesma como vontade livre”, é a “vontade racional” (e livre, claro) ou, como Hegel chama, é a “Idéia em si”.

---

teorético e prático, pois, a vontade é, na verdade, o modo especial do pensamento; cf. GPR, §4, Zusatz, p. 46-48. Ver também Zusatz do §11, p. 63.

<sup>101</sup> Cf. ECF, vol. III, §445, Adendo, p. 224.

<sup>102</sup> Cf. ECF, vol. III, §465 e Adendo, p. 258-259.

<sup>103</sup> Cf. ECF, vol. III, §468, p. 262. Ver também ECF, vol. I, §160-161, p. 292-294.

<sup>104</sup> Cf. ECF, vol. III, §469 e Adendo, p. 263-264.

<sup>105</sup> Cf. ECF, vol. III, §469, p. 263.

Contudo, a vontade racional livre é ainda formal e a sua dialética a impele a se tornar atividade (vontade singular<sup>106</sup>), a desdobrar-se como ser-aí, como efetividade no espírito objetivo<sup>107</sup>. O “espírito objetivo” (a Idéia absoluta em seu momento essente em si) é a esfera em que a vontade livre se objetiva exteriormente, tanto nas coisas naturais externas, quanto na relação delas para a consciência das vontades singulares, é o ser-aí da vontade<sup>108</sup>. Hegel afirma que a meta finalista da vontade é realizar o seu conceito (a liberdade) de modo que o mundo exterior objetivo seja um mundo determinado por sua vontade, que esteja nele junto de si mesma, isto é, é a unidade da vontade racional com a vontade singular. Nas palavras de Hegel: “Essa

---

<sup>106</sup> Em um dado momento nós poderíamos nos perguntar: então a liberdade se efetiva através dos indivíduos particulares, através da vontade singular, da vontade subjetiva? Objetivamente poderíamos responder que sim, uma vez que o mundo é composto de seres materiais, dentre eles o homem, o único, como observamos acima, capaz de pensar. Como o mundo moral é o último momento de efetivação da Idéia (Razão, Espírito absoluto), é através do indivíduo, que é um ser material e espiritual (e assim, uma parcela do universal), através de sua vontade singular (vontade particular, subjetiva), que a liberdade adquire a sua existência real. Contudo, a vontade singular, enquanto pura subjetividade indeterminada, não representa a verdade absoluta do Espírito, pois, se assim fosse, Hegel estaria se igualando às chamadas “filosofias da subjetividade”, às quais ele pretendia superar. Para Hegel, os indivíduos são os agentes de realização da Idéia, seus interesses e necessidades particulares devem ser considerados (ver novamente p. 37-38, Nota 22, de nosso presente capítulo), porém, nenhum indivíduo vive isoladamente ou fora do tempo; o conteúdo particular da vontade subjetiva não é o conteúdo determinante da Razão, ao contrário, a verdade e efetividade da Razão está na união da vontade particular com a vontade universal. Como se dá conceitualmente esta união do particular com o universal, é a tarefa que a filosofia hegeliana pretende mostrar. E a esfera objetiva desta união (onde podemos notar mais uma vez a relevância da intersubjetividade e da historicidade na filosofia hegeliana) Hegel tentará evidenciar no “espírito objetivo” na ECF e, mais precisamente, nos PFD. Ver também RH, p. 77: “Cada indivíduo é o filho de um povo em uma fase de seu desenvolvimento. A pessoa não pode passar por cima do espírito de seu povo, assim como não pode passar por cima da terra. A terra é o centro de gravidade, só se pode imaginar que um corpo que deixe este centro vá explodir no ar. Assim acontece com o indivíduo. Somente através de seu esforço ele poderá estar em harmonia com a sua substância, deve trazer a vontade exigida por seu povo para a sua própria consciência, para articulação. O indivíduo não cria o seu conteúdo, ele é o que é, expressando tanto o conteúdo universal quanto o seu próprio conteúdo. Todos devem ativar esse conteúdo universal que há em si. Através dessa atividade se mantém o conjunto da vida ética”; e p. 87-88: “Com isso, surge a pergunta: qual é a matéria em que será realizado o objetivo final da Razão? Antes de mais nada, ela é o próprio agente subjetivo, os desejos humanos, a subjetividade em geral. No conhecimento e na vontade do ser humano, como base material, o racional passa a existir. Já examinamos a vontade subjetiva com sua finalidade, que é a veracidade da existência real, até onde ela é movida por uma grande paixão histórica mundial. Como vontade subjetiva em paixões limitadas, ela é dependente, pode satisfazer seus desejos particulares apenas dentro de sua dependência. Mas a vontade subjetiva também tem uma vida material, uma realidade onde se movimenta pela região do ser essencial e em que tem a própria essência como objetivo de sua existência. Este ser essencial é a união da vontade subjetiva com a vontade racional, é o conjunto moral, o Estado”. Ver também PFD, §258, p. 225: “O Estado, como realidade em acto da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo...”.

<sup>107</sup> Cf. ECF, vol. III, §481-482, p. 274-276. A liberdade é, então, a essência e a efetividade do espírito, o espírito livre é também o espírito efetivo. Neste último parágrafo Hegel salienta que o conceito da idéia de liberdade foi capaz dos maiores equívocos ou mal-entendidos da história humana, precisamente porque somente se enfocou o lado abstrato e formal da liberdade.

<sup>108</sup> Cf. ECF, vol. III, §483-484, p. 280.

unidade da vontade racional com a vontade singular, que é o elemento imediato e próprio da ativação da primeira, constitui a efetividade simples da liberdade”<sup>109</sup>.

Voltamos, pois, ao nosso ponto de partida, ou seja, à pergunta sobre o que é a vontade racional em si e para si, a vontade livre em si e para si. Sabemos que a resposta é o resultado dialético da unidade da vontade racional livre (formal) com a vontade singular; a primeira serve como critério da segunda. A vontade singular (a reflexão da consciência individual do “Eu”, o espírito em sua subjetividade) se dá, se efetiva (e ao mesmo tempo corresponde), nos níveis existenciais da idéia de liberdade nas figuras concretas da história: no direito, na moralidade e na eticidade. A vontade singular é a autodeterminação da liberdade, é a vontade (singular) que se ergue à vontade racional e efetiva-se nas diferentes figuras histórias produzindo-se como liberdade, como vontade livre em si e para si<sup>110</sup>. Contudo, ainda não especificamos o que vem a ser a vontade singular, para isso, nos reportaremos agora aos PFD.

Do quinto ao sétimo parágrafos da introdução dos PFD Hegel nos dá a definição da vontade ao nível da consciência individual<sup>111</sup> (vontade singular) que, através do processo dialético, alcança a liberdade concreta. O processo desenvolve-se em três etapas: 1) caracteriza-se pela reflexão que a consciência subjetiva individual, o “Eu”, realiza sobre si mesma enquanto uma reflexão indeterminada, uma abstração não limitada por nenhum conteúdo concreto (natural, instinto, desejo etc) particular. Este momento é a possibilidade do eu se pôr infinitamente e ilimitado de acordo com o pensamento puro de si mesmo (e não do pensamento conceitual). Hegel classifica este momento como o da indeterminação<sup>112</sup> indiferenciada da vontade; o universal que a vontade alcança não é mais do que um universal abstrato e vazio, assim como também a sua liberdade, que ele a denomina de “liberdade

<sup>109</sup> Cf. ECF, vol. III, §485, p. 280-281.

<sup>110</sup> Segundo Manoel de Oliveira, a concepção de liberdade em Hegel é o processo (diferentemente de uma qualidade ou uma propriedade como na concepção clássica, tradicional) dialético da autodeterminação do universal (Espírito) que se particulariza e a si retorna, à sua universalidade. Cf. Oliveira, Manoel A. de. *Ética e Sociabilidade*, p. 212. Já Quelquejeu se pergunta se a vontade e a filosofia hegeliana não seria uma “poética da liberdade”: “La philosophie hégélienne du vouloir serait-elle à comprendre, en définitive, comme une immense symbolique de l’expérience spirituelle et historique des hommes, comme une Poétique de la Liberté?”. Cf. Quelquejeu. *La volonté dans la philosophie de Hegel*, p. 20-21.

<sup>111</sup> Ver o emprego desse termo também nos PFD, §258, Nota, p. 226: “Liberdade objetiva como consciência individual”.

<sup>112</sup> Rosenfield chama atenção para a diferença semântica e conceitual dos termos “indeterminidade” e “indeterminação”. Segundo sua análise, o melhor termo para esse momento da vontade é a “indeterminidade”. Cf. Rosenfield, D. *Política e liberdade em Hegel*, p. 36.

negativa ou liberdade do intelecto”. Hegel adverte também que se tal liberdade manifestar-se como uma figura real, tornando-se uma paixão, poderemos ter um fanatismo ou um furor destruidor no âmbito social. 2) Este é o momento que o Eu sai da universalização, de sua reflexão indiferenciada e ilimitada, para a particularização a partir de uma delimitação (natural ou do espírito) entrando no terreno da concretude, na “existência em geral”; é o que Hegel chama do momento “absoluto do finito e do particular no Eu”. Este é o momento que o Eu se põe como determinado, como delimitado, e não mais como uma universalidade ilimitada e indeterminada. Contudo, a vontade ao pôr-se assim acaba negando o primeiro momento em vez de assimilá-lo, portanto, a vontade continua sendo vontade negativa, igual ao primeiro momento, e a liberdade também não passa de uma liberdade formal e abstrata. Hegel afirma que este momento é uma simples oposição do que o primeiro já é, pois, o elemento da indeterminidade (universal) e da determinidade (particular) continuam postos unilateralmente, um em oposição ao outro. O exemplo da separação desses elementos da vontade Hegel atribui às filosofias de Kant e de Fichte. Para ele, o Eu ilimitado de Fichte não passa de uma abstração, pois, somente tem a si próprio como verdade, a determinidade aparece como limitação ou como algo acrescentado a este Eu. 3) Os dois momentos anteriores considerados são apenas momentos abstratos, sem verdade, da vontade, os quais encontram sua verdade na unidade de ambos (o universal que está no particular e o particular que está no universal), unidade esta que constitui o terceiro e concreto momento da vontade, a vontade propriamente dita. Hegel salienta que, na medida em que toda consciência se concebe como um universal e como um particular, esses dois momentos separados em si são apenas abstrações, a verdade de tal consciência (e de sua vontade) é a unidade dos dois: é o universal que tem o particular e o particular que, através da reflexão, volta à universalização, porém, agora uma universalização concreta; é o Eu estar consigo tanto na universalidade (na indeterminidade, numa identidade infinita) quanto na particularidade (na determinação, na realidade finita). É o Eu (indivíduo) em sua autodeterminação, em sua singularidade (“Einzelheit”) e liberdade concreta. A dialética da vontade é, então, desta forma: universal, particular e singular; é o universal que se concretiza no particular e o particular que se eleva ao universal em uma unidade e síntese desses momentos, é a vontade concretamente livre, é a vontade singular. Nas palavras de Hegel: “Tal é a liberdade que constitui o conceito ou substância ou, por assim dizer,

a gravidade da vontade, pois do mesmo modo a gravidade constitui a substância dos corpos”<sup>113</sup>.

Portanto, a vontade livre em si e para si (unidade da vontade racional livre com a vontade singular, ou a vontade racional em si e para si) deverá passar, em sua caminhada existencial, por diversas etapas rumo à efetivação de seu conceito, rumo à liberdade<sup>114</sup>. No “Plano da obra”, §33 dos PFD, Hegel apresenta as diferentes fases da idéia da vontade livre em si e para si que correspondem às divisões do “espírito objetivo” e dos próprios PFD<sup>115</sup>: a) primeiramente a vontade se apresenta de maneira imediata e abstrata na forma (existência) da personalidade (pessoa). É a “vontade em si”. É a parte dos PFD que Hegel denomina de “direito abstrato ou formal”. B) neste momento a vontade volta de sua exterioridade para o seu lado interior e subjetivo em face ao universal (como a idéia do bem, por exemplo). É a “vontade para si”. É o âmbito da “moralidade subjetiva”, a qual Hegel dá o título à segunda parte dos PFD. C) Este é o momento de síntese e de verdade dos dois outros momentos em que a vontade não é somente reflexão, mas também exterioridade no mundo. É a “vontade em si e para si”. É o âmbito da “moralidade objetiva” ou “eticidade” (o título da terceira parte dos PFD) onde a liberdade, enquanto substância, compreende três momentos: família, sociedade civil e Estado; este último, a esfera última de efetivação da liberdade, ou, o Espírito enquanto liberdade realizada (objetivada).

Constatamos, assim, a aproximação dos conceitos de liberdade, vontade e direito, pois, este último terá a liberdade (ou seja, a vontade livre em si e para si)

---

<sup>113</sup> Cf. PFD, §7, p. 34. Sobre singularidade, ver também ECF vol I, §163, p. 296-297, §174-175 e Adendo, p. 309-311. Hegel ainda adverte para uma concepção de liberdade bastante comum em sua época: liberdade como livre-arbítrio. Para ele, o livre-arbítrio é o meio termo entre a vontade imediata (determinada pelos instintos naturais) e a vontade livre. Liberdade como livre-arbítrio, a de fazer o que se quer sem se levar em conta o direito, a moralidade etc., pode desembocar em uma arbitrariedade autoritária ou em violência. O livre-arbítrio é a vontade enquanto contradição e contingência, ele não passa de uma liberdade ilusória, é apenas uma representação vulgar da liberdade. Cf. PFD, §15 e Nota, §17-18, p. 39-41; ver também PF, §11, p. 262. Hösle observa que o livre-arbítrio se aproxima da heteronomia e do determinismo, exatamente o que Hegel quer combater com sua concepção de vontade, liberdade e direito, e, também, com a qual Hegel se direciona contra a abordagem atomista-individualista do direito em Rousseau e Kant. Ver Hösle. *Hegels System*, p. 488-490. Sobre a influência de Rousseau no pensamento kantiano, ver Salgado, Joaquim C. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e igualdade*. Belo Horizonte: Imprensa Universitária UFMG, 1986, p. 236.

<sup>114</sup> Para Rosenfield, “cada determinação lógica da vontade possui várias possibilidades de realização histórica. Conhecer o que é a vontade é conhecer um dos princípios das transformações históricas”. Cf. Rosenfield, D. *Política e liberdade em Hegel*, p. 37. Ver também PF, §12, p. 262.

<sup>115</sup> Cf. ECF, vol. III, §487, p. 282-283; PFD, §33, p. 53-54.

como ponto de partida, substância e finalidade<sup>116</sup>. O direito irá representar não somente a existência da liberdade, como também o fundamento do Estado. Mas como, exatamente, o direito adquiriu um destaque tão relevante na filosofia política e, conseqüentemente, no conceito de Estado de Hegel?

### C) O DIREITO

A filosofia política hegeliana em sua questão do direito pretende ir contra uma concepção de direito como vontade arbitrária que, através de uma teoria de um pacto hipotético e sem consistência (a teoria do contrato social), possa fundamentar o organismo maior da sociedade, o Estado. Por um lado, Hegel não pode negar a importância do direito em sua época, por este representar a conquista da autonomia do homem moderno (frente a um Estado feudal ou absolutista etc.), mas também, por outro lado, ele não pode aceitar uma concepção formal ou determinista (como por exemplo, a do direito natural, o “jusnaturalismo”<sup>117</sup>) do direito. O direito, enquanto

<sup>116</sup> Cf. PFD, §4, §29-30, p. 29, 48-49 respectivamente.

<sup>117</sup> A noção de direito natural distinto de direito positivo é bastante antiga (por exemplo, Antígona e a diferença entre leis escritas e leis não escritas). Ela é a concepção de um direito que provém do homem ou da ordem das coisas naturais ou divinas; um direito natural, ideal ou justo, que possa normatizar, fundamentar ou ter autoridade sobre o direito positivo (real). Devido às grandes mudanças da Modernidade, como, por exemplo, o processo de secularização (em todos os saberes e dimensões sociais), o progresso das ciências (a possibilidade do homem compreender, dominar e utilizar a natureza) e a nova ordem econômica (a descoberta de novas terras, novos comércios), tal concepção de direito volta à tona com força, principalmente no âmbito da política, como possibilidade de justificar o poder. Os representantes clássicos dessa teoria são Hugo van Groot (Grotius ou Grocio) e Samuel Pufendorf. Grotius representa a transição do direito natural metafísico e do direito natural racionalista. Sua obra é uma defesa da burguesia holandesa, da propriedade e da soberania e, especialmente, de um direito internacional que proteja o comércio holandês das pretensões portuguesas. Pufendorf é o grande doutrinador do direito natural o qual propõe um direito positivo que tenha por objetivo a proteção do direito natural. Ele procurou libertar a filosofia do direito da teologia tendo, talvez, exercido influência nos “enciclopedistas”. Ver Touchard, J. *História das Idéias Políticas*, vol 3, p. 104-108. Hegel afirma que para Grotius os povos são unidos por relações empíricas, por estabelecimento de princípios que se encontravam nos objetos, no espírito ou nos pensamentos e, que legitimam o poder real. Já Pufendorf transforma estes princípios em “impulsos humanos”, em instinto e, também, como fundamento da organização jurídica do Estado. Pufendorf, segundo Hegel, teria introduzido, pela primeira vez, em 1661 em Heidelberg, a disciplina do direito natural. Considerando que são os impulsos e as necessidades que movem o homem, ele buscava um elo entre o fundamento interno do direito privado e do direito público. Ele, segundo Hegel, considerava como fundamento do Estado “el instinto de sociedad y el fin supremo del Estado la paz y la seguridad de la vida social, mediante la transformación de los deberes interiores de convivencia en deberes externos y coactivos”. Ver LHF, p. 330-331 e p. 336-337. Hegel adverte também que a expressão “direito natural” traz uma ambigüidade à filosofia: a) a de um direito presente no “modo natural imediato” ou b) a de um direito determinado pela “natureza da coisa”, pelo pensamento. Para ele, o primeiro foi mais usado, pois se imaginava um “estado de natureza” (no qual vigorava o direito natural) em oposição ao Estado da sociedade que limitava a liberdade e sacrificava os direitos

expressão da liberdade, deve ser algo mais do que um princípio vazio do entendimento, do que um determinismo histórico-natural ou do que um capricho individual, uma vez que a liberdade representa muito mais do que isso<sup>118</sup>. Tal é a razão por que as questões (liberdade, vontade e direito) que ressaltamos neste capítulo são extremamente próximas do conceito de Estado, pois, na verdade, todas representam o processo e a efetivação concreta da liberdade, o valor e destino último supremo do homem.

Pelo fato de o direito ser a existência do conceito de liberdade é que, talvez, Hegel tenha se adiantado, logo no primeiro parágrafo da introdução dos PFD, em afirmar que cabe à filosofia o conceito da idéia do direito (pois só a filosofia é o conhecimento do verdadeiro e do racional, ou seja, é a verdade filosófica que deve legitimar a verdade política). Talvez por isso também ele tenha afirmado que as diversas “formas do direito” (os diversos tipos de direito) têm origem (correspondem) nas diversas fases de desenvolvimento do conceito de liberdade<sup>119</sup>. Não é nossa intenção (nem capacidade) esgotar a questão do direito em Hegel. Gostaríamos apenas de ressaltar a relevância desta categoria em sua filosofia política e o seu significado para o conceito de Estado. Para tanto, nos referiremos, neste sub-

---

naturais. Cf. ECF, vol. III, §502, p. 289. Gostaria também de lembrar Bobbio, o qual ressalta que Hegel é ao mesmo tempo “dissolução” e “realização” da tradição do direito natural. Como dissolução, ele afirma que Hegel fez uma crítica radical ao jusnaturalismo, mostrando sua inconsistência e inadequação. E como realização, Hegel teria levado até o fim o objetivo do jusnaturalismo: o paradigma do direito, da fundamentação da sociedade através do direito, através de um sistema de direito. Bobbio enfatiza que não se pode pensar na filosofia do direito em Hegel sem a tradição do direito natural. Ele ainda adverte que não se pode pôr, simplesmente, a filosofia hegeliana como contraposição (como antítese, como duas faces opostas) ao jusnaturalismo, sob pena de perder-se a riqueza do diálogo e da relação entre ambas. Cf. Bobbio, N. *Estudos sobre Hegel*, p. 23-26.

<sup>118</sup> Hösle afirma que a idéia de Estado hegeliana vai contra duas outras concepções: a) uma “teoria do entendimento” (Verstandestheorie): a concepção da construção do Estado através de um princípio abstrato, por exemplo, a teoria de Rousseau e de Fichte; b) uma “fundamentação histórica” do Estado: a famosa teoria do contrato social. Sobre isso ele cita o §258 dos PFD. Cf. Hösle. “Der Staat”. In: Jermann, C (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, p. 184-185. Como consequência das contradições, do formalismo e do subjetivismo teórico das filosofias na Modernidade (algo que estamos estudando ao longo de nosso trabalho), grande parte das filosofias políticas desta época acabaram “reduzindo” o conceito de Estado, isto é, não procuravam conceber o Estado enquanto tal (sua estrutura ideal, lógica-conceitual, e o seu significado), como Hegel tentou, mas, conceituaram o mesmo enquanto uma figura política (um momento histórico e particular). Desta maneira, tais filosofias políticas modernas, na busca de legitimação de suas teorias, por vezes acabavam fugindo da esfera própria da filosofia: a razão, e, acabavam também confundindo “gênese” (história) e “validade” (razão). Iremos perceber um pouco desta questão nesta seção quando tratarmos da “teoria do contrato social” (“contratualismo”) e a respectiva crítica hegeliana. Sob estas condições, poderíamos ter até mesmo a impressão de que Hegel “fala” de um outro Estado que não o dos contratualistas. Sobre razão e história na filosofia política de Hegel, ver novamente o final de nosso sub-capítulo “a liberdade”.

<sup>119</sup> Cf. PFD, §30 e Nota e §32, p. 49-51. Cada momento do conceito de liberdade representará, em sua forma existencial, a “uma séria de figuras concretas”, ou seja, as diversas instituições sociais correspondem aos diversos tipos de direito que compõem o sistema total do direito.

capítulo, brevemente, ao direito enquanto sistema (as diversas etapas do desenvolvimento do conceito de liberdade) nos PFD e à sua relação na questão do “contrato”.

Ao identificar liberdade e direito, liberdade e lei<sup>120</sup>, a palavra “direito” apresenta-se na filosofia hegeliana um pouco ambígua, pois, ela significará tanto o todo da obra (o espírito objetivo se realizando nas instituições), como as suas partes específicas (o direito positivo em sentido restrito e sua configuração sistemática). Devemos, pois, em nossas considerações ter sempre isso em mente.

Hegel vai elaborar um sistema de direito diferente para sua época<sup>121</sup>, tanto na divisão do sistema quanto na sua concepção geral, incluindo questões como economia, moralidade e ética. O sistema de direito é elaborado de acordo com uma concepção político-filosófica, isto é, tem a teoria e o poder do Estado como protagonistas principais. Nos PFD encontramos, na seção do Estado, o “direito político interno” (a soberania do Estado para o interior) e o “direito político externo” (capítulo “a soberania para o exterior”); no primeiro está compreendido o direito privado e o direito público, ambos separados e distintos um do outro. O direito privado é abordado na primeira seção da obra, o “direito abstrato”, onde o primeiro capítulo é sobre “a propriedade” (esfera da personalidade<sup>122</sup>) e significa o primeiro momento da existência da liberdade. O direito público está presente nas seções da “sociedade civil” e do “Estado”. Dos poderes governamentais do Estado, isto é, o poder judiciário, o poder legislativo e o poder executivo, o judiciário encontra-se na seção da sociedade civil (capítulo “a jurisdição”), o legislativo na seção do Estado (capítulo “o poder legislativo”) e o executivo encontra-se parte na seção da sociedade civil (a parte administrativa, capítulo “administração e corporação”) e parte

---

<sup>120</sup>Cf. ECF, vol. III, §485, p. 280-281; cf. PFD, §211 e Nota, p. 195-196: “O que o direito é em si afirma-se na sua existência objectiva, quer dizer, define-se para a consciência pelo pensamento. É conhecido como o que, com justiça, é e vale; é a lei. Tal direito é, segundo esta determinação, o direito positivo em geral ... O que é direito deve vir a ser lei para adquirir, não só a forma da sua universalidade, mas também a sua verdadeira determinação”.

<sup>121</sup> Ver Bobbio, N. *Estudos sobre Hegel*, p. 15 e p. 114-115.

<sup>122</sup> A liberdade na sua existência imediata e natural é a personalidade e esta última exterioriza-se, por sua vez na propriedade. “Já hoje está suficientemente esclarecido que só a personalidade confere o direito sobre as coisas e que, portanto, o direito pessoal é essencialmente um direito real. O direito real é o direito da personalidade como tal”. “Deve a pessoa dar-se um domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como idéia”. Cf. PFD, §40 e Nota, p. 57-58 e §41, p. 59 respectivamente. Siep ressalta que o conceito de personalidade (Personbegriff) é um dos mais significativos na filosofia do direito de Hegel e que este conceito foi posto pela primeira vez na filosofia do direito em geral por John Locke. Cf. Siep, L. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, p. 16-17 e p. 81. Já Bobbio ressalta também que Locke foi o filósofo que, bem antes de Hegel, introduziu o tema do trabalho na teoria do direito e do Estado. Cf. Bobbio, N. *Estudo sobre Hegel*, p. 16.

na seção do Estado (capítulo “o poder do príncipe” e capítulo “o poder do governo”). O direito público como direito estatal governamental está organizado na seção do Estado sob o capítulo “constituição interna para si”; a constituição representa a lei máxima, a unidade da totalidade dos poderes e das instituições bem como a razão desenvolvida e realizada; a constituição e suas instituições são “a base segura do Estado bem como da confiança e dos sentimentos cívicos dos indivíduos, são os pilares da liberdade pública pois, por elas, é racional e real a liberdade particular e nelas se encontram reunidas a liberdade e a necessidade”<sup>123</sup>. O direito político externo é abordado na seção do Estado, capítulo “a soberania para o exterior” (sub-capítulos “o direito internacional” e “a história universal”) e constitui as relações entre Estados independentes, relações essas que geralmente se resolvem pela guerra<sup>124</sup>; é a inserção do Estado em relação a outros Estados como um outro e, também, como um indivíduo na história universal.

Por ser o Estado uma esfera distinta e superior que a sociedade civil (por ser o momento maior no desenvolvimento da idéia de liberdade), Hegel atribui valor de importância e de hierarquização conceitual ao direito público maior do que o direito privado. Com esta postura ele se contrapõe às teorias contratualistas do Estado, teorias estas que propõem o direito privado (os interesses particulares do indivíduo) como o fundamento do Estado.

Algumas conquistas ou resultados da Modernidade foram a secularização da cultura e a autonomia do homem (baseada na supremacia de sua razão) e, como consequência disso, tivemos um individualismo exacerbado, o protagonista da história deixou de ser o divino para ser o homem, o indivíduo. Na política não foi diferente: os cuidados e a atenção do poder político saíram do papado, da Igreja, e se voltaram para os governantes e seus súditos. A Igreja não é mais a única depositária da verdade e a política passa, assim, por grandes transformações: ela é pensada a partir do indivíduo. Temos então a dessacralização da política, a

---

<sup>123</sup> Cf. PFD, §265, p. 237 e §272, p. 251.

<sup>124</sup> Hegel observa que a concepção kantiana de uma liga internacional (assentada em motivos morais e religiosos, por exemplo) por uma paz perpétua supõe não somente a adesão e o reconhecimento de todos os Estados como também está sujeita à contingência da vontade soberana particular (de cada Estado), tal liga acabaria por impossibilitar a “solução que a guerra traz”. Cf. PFD, §333 e Nota, p. 307-308; ver também PFD, § 324, Nota, p. 302: “Uma significação superior, que já uma vez eu formulei (no estudo científico do direito natural), tem, pois, a guerra: a de que é ela que assegura a saúde moral dos povos em sua indiferença perante a fixação das especificações finitas e tal como os ventos protegem o mar contra a estagnação em que mergulharia uma indefinida tranqüilidade, assim uma paz eterna faria estagnar os povos”.

independência do poder temporal versus um poder transcendental; a subjetividade (ou seja, a particularidade do indivíduo) se ergue como a única esfera capaz de garantir sua sociabilidade, seus direitos e sua liberdade. Sob esta perspectiva surgem as grandes questões e os grandes desafios que irão perpassar toda a Modernidade: como se dá a constituição da sociabilidade, da sociedade? E mais, como a sociedade se organiza, como se dá a questão da governabilidade? Desta última questão surge uma outra: a quem pertence o poder político e como justificá-lo? É neste contexto que surge a figura enigmática de Niccolò Maquiavel que tinha, dentre outras teses, uma visão má e pessimista da natureza humana<sup>125</sup> (a de que o homem só se interessava por cobiça, ambição, prazer, preguiça...). Para ele a maldade humana era, na sociedade (salvo algumas exceções), a regra. Por isso, os homens precisavam de um Estado e de um governo forte o suficiente para manter a paz e a ordem, o Estado seria a força e o poder de coerção para governar. O governante, para manter o poder, não pode limitar-se por nenhuma virtude moral, religiosa ou ética, ele deve usar os recursos possíveis (“meios”) para garantir o poder (“fins”). É assim que a política na Modernidade se torna sinônimo de poder, ela passa a ser somente o meio (e não a essência ou o fim do homem como no período clássico) para se ter poder e não o meio de se efetivar princípios éticos e universais<sup>126</sup>. Com Maquiavel a teoria política deixa de ser uma especulação filosófica (ou uma idéia cristã) para ser a observação dos fatos humanos na história: “não achei, entre os meus cabedais, coisa que me seja mais cara ou que tanto estime quanto o conhecimento das ações dos grandes homens apreendido por uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua lição das antigas”<sup>127</sup>. Com Maquiavel temos a separação da ética e da política, da ética e do direito. A política irá consistir, deste modo, no estudo empírico dos fenômenos e dos fatos históricos (acrescentado, como vimos, um pouco de “psicologia”) com um fim específico: o estudo e o exercício do poder. É a formação da ciência política moderna.

---

<sup>125</sup> Cf. Maquiavel, N. *O príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 74.

<sup>126</sup> Está concebida, assim, a cisão entre ética e política ou como diria Lima Vaz, entre “ethos e nomos”. Sobre ética e direito no pensamento moderno, ver também Vaz, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988, p. 161; e sobre ethos e nomos, ver p. 168.

<sup>127</sup> Cf. Maquiavel. *O príncipe*, p. 3.

Com o passar do tempo, a teoria política na Modernidade foi assimilando mais e mais posturas como o liberalismo (político e econômico<sup>128</sup>), o utilitarismo<sup>129</sup> e o contratualismo. Estava cada vez mais exposto o fruto da grande conquista da autonomia do homem moderno: um exacerbado individualismo que via o outro e a sociedade simplesmente como algo estranho, como instrumentos (meios) de satisfação de suas necessidades e de seu prazer. Estava posta a cisão entre indivíduo e sociedade, entre indivíduo e Estado, cisão esta que evidenciava uma nova questão: a questão da igualdade e da liberdade.

A chamada “teoria do contrato social” ou “contratualismo” (defendida por filósofos como Hobbes, Locke, Rousseau e outros) exprimia bem este “espírito moderno” e tentou ser uma solução a todas essas questões. O contratualismo era a teoria que considerava o Estado como fruto de um acordo mútuo (de um contrato, de um consentimento de vontades particulares) entre os homens, que, de modo livre e voluntário, se uniram para formar a sociedade e o Estado com o objetivo da manutenção de sua segurança e propriedade privadas. A sociedade e o Estado eram, deste modo, produto de uma convenção entre os homens que lhes concediam seus direitos e liberdade pessoais e naturais em troca de proteção de um poder comum. Estava, assim, solucionada a questão da legitimidade do poder. Mas e a questão da criação da sociedade? Por que os homens, em seu bel-prazer e liberdade, se uniram em comum convivência, em torno de um poder comum? Como tentativa de resposta aparece a chamada teoria do “estado de natureza”. Tal teoria é uma hipótese de uma condição pré-estatal (sem governo e sem leis) da vivência humana. Nesta condição os homens viviam de acordo com a natureza e, portanto, seriam, todos, livres e iguais. Porém, por não haver leis (somente a lei de sobrevivência e não na forma de um organismo com poder coercitivo), o homem vivia em constante medo de perder sua vida e seus bens, ele vivia quase em um

---

<sup>128</sup> O liberalismo político era a teoria que, de modo geral, defendia as liberdades individuais (liberdade de pensamento, de opinião, de culto etc.) e considerava a vontade individual como o fundamento das relações do Estado. Para ele o poder do Estado deveria ser limitado. Como seu representante poderíamos citar Locke. Já o liberalismo econômico defende uma economia livre das intervenções do Estado, a não ser para proteger a propriedade privada e o livre mercado. O Estado deve proteger, e não intervir, no processo econômico, pois este teria, de acordo com Adam Smith, uma “mão invisível” que mantinha o seu equilíbrio.

<sup>129</sup> O utilitarismo baseia-se segundo o critério de utilidade e do maior bem geral obtido em uma ação. As ações são consideradas boas ou más de acordo com suas conseqüências (e não de acordo com os motivos e intenções), de acordo com a maior promoção de felicidade e bem-estar geral. Poderíamos citar como representantes Jeremy Bentham e John Stuart Mill, além de, talvez, Locke e Hobbes.

estado de guerra perpétua<sup>130</sup>. Entretanto, o homem é um ser racional e, portanto, com capacidade de buscar soluções. E a solução encontrada foi a renúncia dos homens a sua liberdade e igualdade naturais para formarem, através de um mútuo acordo (contrato), um governo comum (Estado) com lei e poder suficiente para garantir o cumprimento e o objetivo do acordo (a proteção da vida, dos bens e dos direitos individuais). Desta maneira, um “egoísmo racional”, expressão máxima do individualismo moderno, de vontades particulares e subjetivas teria sido a causa e a formação da sociedade moderna. Vejamos agora o exemplo que nos dá o inglês Thomas Hobbes. A filosofia de Hobbes é uma filosofia do poder<sup>131</sup>, uma filosofia em defesa de um poder soberano e absoluto que garanta a paz e a ordem social. A sociedade e o Estado para ele não são, como em Aristóteles, um fato natural, mas sim um produto de um pacto<sup>132</sup> entre os homens. Sua teoria política é também alicerçada na teoria do estado de natureza: da liberdade e da igualdade dos homens nasce a competição e o medo, nasce uma verdadeira guerra de “todos os homens contra todos os homens”<sup>133</sup>. No estado de natureza não há sociedade e o homem corre constante perigo de morte; a sua vida é, lamentavelmente, “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”<sup>134</sup>. Nesta condição o homem não tem sequer propriedade (ao contrário de Locke), pois uma coisa só é sua na medida em que ele pode conservá-la; Hobbes chega até, “comovidamente”, a lamentar-se de tal situação: “é pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra simples da natureza”<sup>135</sup>. Portanto, como observamos acima, a solução que

---

<sup>130</sup> Em Rousseau os homens não são, porém, naturalmente maus e egoístas, ao contrário, eles são bons por natureza, e é a sociedade (uma alternativa necessária) que os corrompe. Ver Rousseau, J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 252: “Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma idéia da bondade, seja o homem naturalmente mau”; p. 264: “Ora, nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil”; p. 282: “Basta-me ter provado não ser esse, em absoluto, o estado original do homem e que unicamente o espírito da sociedade e a desigualdade, que ela engendra, é que mudam e alteram, desse modo, todas as nossas inclinações naturais”; e p. 320: “Eu sou sempre o monstro que sustenta ser o homem naturalmente bom, enquanto meus adversários são sempre as pessoas de bem que, para a edificação pública, esforçam-se por provar que a natureza só deu origem a celerados”. Desta maneira, Rousseau talvez se ponha de forma semelhante à Montesquieu, o qual afirma que é na sociedade que começa o estado de guerra, ao contrário do “Estado de natureza”, onde a “paz seria a primeira lei natural”. Cf. Montesquieu. *O espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 26-27.

<sup>131</sup> Ver Hobbes, Thomas. *Leviatã* ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 3.

<sup>132</sup> Cf. Hobbes, T. *Leviatã*, p. 107.

<sup>133</sup> Cf. Hobbes, T. *Leviatã*, p. 74-75.

<sup>134</sup> Cf. Hobbes, T. *Leviatã*, p. 76.

<sup>135</sup> Cf. Hobbes, T. *Leviatã*, p. 77.

o homem encontra, segundo Hobbes, é a de renunciar inteiramente ao seu direito e à sua liberdade natural<sup>136</sup> para recebê-la novamente em sociedade, sob a forma de um contrato:

“Quando alguém transfere seu direito, ou a ele renuncia, fá-lo em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários é algum bem para si mesmos... A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama contrato”<sup>137</sup>.

Então, como o objetivo final do homem é a preservação de sua vida, a única forma de alcançar tal objetivo, saindo da condição de guerra geral, é constituindo um poder comum conferindo a força e o poder de todos os homens a um só homem ou a uma assembleia de homens (alternativa menos interessante para Hobbes) como representante de todos. Nas palavras de Hobbes:

“Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: cedo e transfiro o meu direito de governar-me a mim mesmo e a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa”.<sup>138</sup>

Desta forma, o contrato não só legitima o poder e a soberania, como também os tornam ilimitados: o soberano é aquele quem faz as leis (é o legislador, o legislativo) e quem também está acima delas (não se encontra sujeito a elas); a lei torna-se, assim, nada mais nada menos do que a manifestação da vontade de quem ordena, a manifestação de uma vontade particular subjetiva e arbitrária a qual todos devem obedecer<sup>139</sup>, e o Estado estaria, por sua vez, numa instância acima do indivíduo. É

<sup>136</sup> Hobbes entende o direito natural como a liberdade que o homem possui para fazer o que quiser em prol da preservação de sua vida. Liberdade para ele é a “ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer”. Cf. Hobbes, T. *Leviatã*, p. 78.

<sup>137</sup> Cf. Hobbes, T. *Leviatã*, p. 80.

<sup>138</sup> Cf. Hobbes, T. *Leviatã*, p. 105-106. Sobre a tipologia moderna do termo “Estado”, Bobbio a atribui a Maquiavel. Esta tipologia equivaleria ao que os gregos chamavam de “Polis” e os romanos de “Res Publica” e que, mais adiante, o francês Jean Bodin chamaria de “Republique”. Cf. Bobbio. *A teoria das formas de governo*. Brasília: UNB, 1980, p. 73. Ver também Maquiavel, N. *O príncipe*, p. 5.

<sup>139</sup> Cf. Hobbes, T. *Leviatã*, p. 162-164. Hegel afirma que Hobbes toma as inclinações humanas como o critério de organização do Estado. O Estado legal consistiria em submeter a vontade privada

interessante notar também, que o contrato é um acordo entre os súditos e não entre estes e o soberano. Hobbes confirma, desta maneira, com sua teoria, a secularização da política (o Estado é simultaneamente civil e eclesiástico e a religião não tem autoridade sobre o Estado) e o subjetivismo tão característico da Modernidade.

Como vimos, de acordo com a teoria contratualista, a vontade individual e particular, que tem como fim si mesma, é posta como vontade livre e universal (como vontade geral) constituindo e construindo, desta forma, a totalidade do organismo social, assim como também fazendo da liberdade política um ato de decisão voluntária do indivíduo. A teoria do contrato social, além de permitir a legitimação do Estado e da soberania, se adaptou bem tanto às posturas absolutistas (como a de Hobbes), como às posturas liberais (como a de Locke e Rousseau) ou mesmo moderadas (como em Montesquieu que propõe, para equilibrar o poder, uma separação dos mesmos). O contratualismo chegava a proporcionar, por um lado, uma visão negativa do Estado, uma vez que neste minha liberdade natural estava limitada. O Estado aparecia como um mal necessário à sobrevivência humana. Hegel foi um dos últimos, senão o último, a ter uma visão positiva<sup>140</sup> do Estado. Para ele o Estado não era um instrumento somente de proteção de interesses privados e que limitava a liberdade, mas ao contrário, além de ser também um processo do homem na história, o Estado poderia possibilitar a realização completa e universal do homem, possibilitar a sua liberdade<sup>141</sup>.

---

(natural e particular) à vontade geral, à vontade de todos, e, depois, submeter a vontade geral à vontade de um monarca, no qual a vontade passaria a ter força de lei. Mas para Hegel, tal lei dependente da vontade e do capricho do soberano não é mais do que um despotismo (coisa que não é, diga-se de passagem, para os britânicos uma novidade). Ver LHF, p. 334. Para Locke o Estado não é maior que os indivíduos, ao contrário, o Estado tem poder limitado, sua soberania vem do povo que pode rebelar-se (“direito de resistência”) quando ameaçados. Em Rousseau o soberano é o conjunto dos membros da sociedade (a “vontade geral”), cada homem é legislador e sujeito das leis. Já Montesquieu propõe, como crítica ao absolutismo, uma separação dos poderes que vigora até nossos dias.

<sup>140</sup> Ao fazer a distinção entre sociedade civil e Estado, Hegel compreende o último, diferentemente dos contratualistas e dos demais teóricos de sua época, como momento positivo capaz de superar as contradições e a negatividade da sociedade civil (o “momento negativo”, o lugar da luta pela sobrevivência, da extensão da natureza selvagem humana, o lugar do “estado de natureza”) e capaz de realizar a universalidade e a essência do ser humano, a sua liberdade. O Estado estaria numa instância dialeticamente superior à sociedade civil sendo, por isso, o momento positivo, o princípio ordenador e universalizador de toda a sociedade.

<sup>141</sup> Isso nos faz lembrar a citação de Hegel (relembrando Aristóteles) sobre a pergunta de um pai a um pitagórico sobre a melhor maneira de educar eticamente seu filho, o qual responde: “Faz dele cidadão de um Estado cujas leis (Gesetzen) sejam boas”. Para Hegel a verdadeira formação moral de um jovem está, antes de tudo, na sua inserção social e não no afastamento social para uma

Hegel observou muito bem que a teoria do contrato social tinha por trás uma forte teoria da história<sup>142</sup>, nela se sobressaltava quase que unicamente o indivíduo. Hegel admitia o progresso do desenvolvimento da consciência individual, as conquistas do homem na história, contudo, o protagonista central da história não é unicamente o indivíduo isolado (apesar de haver indivíduos que se destacam nela, ver nosso capítulo anterior), mas sim o “espírito do povo” que se apresenta sob a forma de Estado<sup>143</sup>. O Estado enquanto manifestação do Espírito absoluto, da Idéia universal, tem a forma deste universal concretamente no espírito de seu povo, na cultura de sua nação:

“O Estado real é animado por este espírito em todas as suas guerras, instituições, negócios particulares etc. Este conteúdo espiritual é algo definido, firme, sólido, completamente isento de capricho, das particularidades, das fantasias da individualidade, do acaso... O conteúdo espiritual constitui por conseguinte a essência do indivíduo e também a do povo. É o laço sagrado que une os homens e as almas”.<sup>144</sup>

Hegel continua, salientando que o indivíduo obtém seu valor e sua realidade espiritual através do Estado, pois, este último é a realização da liberdade, a meta final do Absoluto. Portanto, o Estado é que se torna o objeto da história<sup>145</sup>. Nele e em suas leis está o que há de racional e universal. A lei enquanto objetividade do Espírito, unidade da vontade universal com a vontade particular, confere àquele que a obedece a sua liberdade; nesta obediência o indivíduo está em si mesmo, ele obedece a si mesmo, à sua autonomia e à sua liberdade.

Ora, uma vez que o Estado é a realização da idéia de liberdade, então, de que maneira o homem se encontra livre, por natureza, num Estado pré-estatal, encontrando, pelo contrário, no Estado (e na sociedade), a limitação de sua liberdade? Tal suposição fizeram os teóricos do contrato social que, através de uma situação imaginária, o estado de natureza onde o homem pré-social se encontrava,

---

educação através de um mundo teorizado e imaginado por um pedagogo como, por exemplo, no *Emílio* de Rousseau. Cf. GPR, §153 e Zusatz, p. 303-304.

<sup>142</sup> Ver p. 63, Nota 118, deste nosso sub-capítulo.

<sup>143</sup> Cf. RH, p. 77 e p. 90. Bobbio afirma que, enquanto Hegel fazia do Estado o protagonista principal da história universal tendo a Revolução Francesa por paradigma, como a grande virada da história, outro filósofo, Saint-Simon, via a Revolução Industrial, e não a Revolução Francesa, como a grande virada da história e, com ela, o fim do protagonismo do Estado de acordo com as novas transformações da sociedade e do poder. Segundo ele, enquanto Hegel se detinha na supremacia do Estado e exaltava a “classe dos funcionários” (ver também PFD, § 205 e § 297), Saint-Simon anunciava o advento da tecnocracia. Cf. Bobbio, N. *Estudos sobre Hegel*, p. 53-54.

<sup>144</sup> Cf. RH, p. 90. Ver também FE, vol. II, §441-442, p. 9.

<sup>145</sup> Cf. RH, p. 91.

tentaram justificar a sua teoria da formação do Estado e da sociedade como resultado de um contrato. Para Hegel, nem o Estado e nem a sociedade é fruto de um contrato e, nem a teoria de um estado de natureza é verdadeira, ela não passa de uma hipótese<sup>146</sup> sem nenhuma comprovação histórica. O Estado de natureza, segundo Hegel, não deve ser descrito como o mais perfeito e feliz do homem, pois ao contrário, ele é um estado de rudeza, de violência e de injustiça. Ele é uma hipótese ingênua, uma ficção onde não há igualdade, mas sim desigualdades naturais (força corporal, astúcia, paixões); nele só há impulsos irracionais e a vontade natural é uma violência contra a idéia de liberdade, que se encontra de forma negativa e limitada, e não de forma plena e absoluta. Hegel afirma que a razão existe no estado de natureza, mas que ela não é predominante frente aos elementos e aos instintos naturais. O direito natural é o fazer valer a violência, a força bruta e o arbítrio; ele é uma “determinação-de-natureza” e não uma autodeterminação do homem em sua liberdade. Na sociedade não se sacrificam os direitos naturais e a liberdade, mas sim o arbítrio, a força bruta, as emoções irracionais e os instintos naturais. Hegel, tendo Rousseau em mira, declara: “a hipótese do nobre selvagem é uma daquelas imagens nebulosas que a teoria produz”. Para Hegel, a liberdade como em uma forma natural plena e acabada não existe, ela deve ser conquistada, ela é o processo de desenvolvimento do homem, de seu conhecimento e de sua vontade. Conceber a liberdade de forma natural é permanecer no eterno equívoco de uma liberdade subjetiva e formal. Já o Estado, como acima observamos, é antes de tudo o princípio da objetivação da vontade e da liberdade, no qual a subjetividade é apenas um momento de sua idéia e de sua efetivação<sup>147</sup>. O Estado, segundo Hegel, não é fruto de um contrato<sup>148</sup> que tem por única base a particularidade individual subjetiva e o livre-arbítrio contingente. As relações de contrato relativas ao direito privado (que tem como objetivo único a segurança da personalidade e propriedade) não podem corresponder à realidade do direito público e do Estado, eles só correspondem à realidade da sociedade civil. O princípio do Estado não é a vontade individual subjetiva<sup>149</sup>, senão este não seria

---

<sup>146</sup> Cf. RH, p. 92. Sobre as considerações seguintes acerca da crítica de Hegel ao estado de natureza, ver PFD, § 93, Nota, p. 99; PF, §25, p. 299; ECF, vol. III, § 502, p. 289; RH, p. 91-93.

<sup>147</sup> Sobre isso ver também Höhle, V. “Der Staat”. In: Jermann, C (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, p. 185-186.

<sup>148</sup> Cf. PFD, §75 e Nota, p. 86-87, §100, Nota, p. 104; GPR, §75, Zusatz, p. 158-159.

<sup>149</sup> Cf. PFD, §258, Nota, p. 227.

mais do que um “agregado de muitos isolados”<sup>150</sup>, uma vontade particular (como livre-arbítrio dos indivíduos) que destrói o que há de racional e universal no Estado; ao contrário, o princípio do Estado é uma unidade substancial da vontade universal e da vontade particular, a sua verdade repousa no que há de racional em si e para si da unidade dessas vontades, na efetivação da liberdade. Sob esta perspectiva é que se pode dizer que a determinação racional do homem é viver no Estado<sup>151</sup> e a ele querer ligar-se, querer ser seu membro<sup>152</sup>. Para concluirmos, Hegel foi, talvez, o primeiro a fazer a distinção entre sociedade civil e Estado. Para ele a sociedade civil era obra do mundo moderno<sup>153</sup>, uma determinação do desenvolvimento da idéia de liberdade. E exatamente por ser apenas uma etapa da idéia, ela não pode ser identificada com o Estado, o grave erro que os modernos cometeram. Segundo Hegel, ao se confundir o Estado com a sociedade civil, coloca-se como finalidade última deste, exclusivamente, a proteção da propriedade privada e dos interesses particulares em vez da unidade substancial da autodeterminação do indivíduo e do universal, da realização concreta da liberdade<sup>154</sup>.

---

<sup>150</sup> Cf. LFH, p. 365.

<sup>151</sup> Cf. GPR, §75, Zusatz, p. 158-159.

<sup>152</sup> Cf. PFD, §258, p. 225. Neste parágrafo podemos perceber uma crítica de Hegel à Revolução Francesa quando ele fala das vontades arbitrárias ao chegarem ao poder que, constituindo-se numa abstração da idéia de liberdade, promoveram “os mais horríveis e cruéis acontecimentos”. Outro exemplo também da subjetividade particular conferindo legitimidade ao Estado, às leis e à soberania, podemos ver na crítica de Hegel a Von Haller (este último defendia, de acordo com Bobbio – *Estudos sobre Hegel*, p. 120 – a teoria do Estado patrimonial). Segundo Hegel, na obra de Von Haller, *Restauração da ciência do Estado*, a essência do Estado abandona o que é racional e apega-se ao contingente e arbitrário. As leis para Von Haller seriam inúteis (pois compreenderiam às leis naturais, à lei do mais forte), elas deveriam limitar-se à representação da vontade do “chefe de justiça” sobre os indivíduos, os quais teriam de obedecê-la a todo custo. Hegel afirma que desta forma a jurisdição, em vez de ser um dever do Estado, acaba tornando-se num benefício ou auxílio dos poderosos aos mais pobres. E para onde vão as conquistas da humanidade, como por exemplo, a Magna Carta dos ingleses? Pergunta-se Hegel. Pelos tantos absurdos de Von Haller, Hegel chegou a divertir-se citando, por exemplo, o contentamento e a emoção daquele pelas descobertas de seus estudos: “Uma alegria que só quem for amigo da verdade pode sentir quando, depois de uma conscienciosa meditação, adquire a certeza de que descobriu simultaneamente o que é decreto da Natureza e o que é palavra de Deus”. Cf. PFD, §258, Nota, p. 228-232.

<sup>153</sup> Cf. GPR, §182, Zusatz, p. 339-340. Ver também Bobbio, N. *Estudos sobre Hegel*, p. 91-92: “A separação entre sociedade civil e Estado, que até então constituíam uma coisa só (*societas civilis* é, na linguagem dos jusnaturalistas até Kant, nem mais nem menos o Estado)... a sociedade civil, tal como é representada por Hegel, e por sua própria palavra, surge somente num determinado momento da história, como efeito da separação introduzida pelo Estado moderno entre *bourgeois* e *citoyen*”.

<sup>154</sup> Cf. PFD, §258, Nota, p. 225-226. Ver também o silogismo da ECF, vol. I, §198, p. 337-338. Ver ainda, sobre Estado e direito, GPR, §33, Zusatz, p. 90-91: “Aber der Staat ist erst das Dritte, die Sittlichkeit und der Geist in welchem die ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substantialität stattfindet. Das Recht des Staates ist daher höher als andere Stufen: es ist die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung, welche nur noch unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes fällt”.

Portanto, o Estado para Hegel é, de uma forma geral, a instância de objetivação do Espírito universal e a esfera ética última da conciliação humana com esse universal cujo princípio e fim último, a liberdade, surge como uma realidade concreta.

## **PARTE II**

### **OS MOMENTOS ESSENCIAIS DO CONCEITO DE ESTADO**

### 3. O DIREITO POLÍTICO INTERNO: A SOBERANIA PARA O INTERIOR

*O aperfeiçoamento do Estado em monarquia constitucional é obra do mundo moderno e nela a idéia substancial atingiu a forma infinita.*

Hegel, PFD

Na parte anterior abordamos o conceito de Estado em Hegel de uma forma geral. Vimos que ele está relacionado com o “todo” da filosofia hegeliana, apresentando-se fundamentado de forma lógica-metafísica, ou seja, que ele está inserido no sistema, compartilhando, assim, além da estrutura lógica (dialética) deste, de seus princípios fundamentais como, por exemplo, os princípios de liberdade, de vontade e de direito. Desta maneira, o conceito de Estado também se relaciona com o desenvolvimento da “Idéia absoluta” (“Razão”), correspondendo aos momentos da efetivação histórica e espiritual da mesma. Enquanto manifestação do Espírito no mundo, o Estado é a última das instâncias de efetivação da liberdade. A liberdade apresenta-se de forma substancial no direito, que é o novo princípio dos Estados modernos. Então, é através do direito e das demais instituições, que o Estado faz jus ao seu nome, isto é, o de ser o âmbito de efetivação da liberdade. Hegel apresenta o Estado como a unidade dialética da idéia ética que, enquanto tal, traz em seu conceito específico, ou em sua idéia<sup>1</sup>, os seguintes momentos: I) o desenvolvimento e organização interna para si; II) o trânsito e a relação, como indivíduo isolado, para com outros Estados e, por fim, III) como resultado de sua dialética<sup>2</sup>, produz-se (ou retorna) como espírito do mundo na história universal<sup>3</sup>. Nesta parte iremos analisar esses momentos, ou determinações, do conceito de Estado.

---

<sup>1</sup> Cf. PFD, §259, p. 232-233.

<sup>2</sup> Cf. PFD, §340, p. 311; ver também ECF, vol. III, § 548, p. 320-321.

<sup>3</sup> Creio que já ressaltamos que para Hegel o protagonista da história universal é o Estado.

A partir deste capítulo buscaremos nos fixar um pouco mais ao texto dos PFD, bem como à sua divisão conteudal imanente. Se nos capítulos anteriores, para compreendermos melhor os §§257, 258 e 259 dos PFD, tivemos de recorrer à vasta obra hegeliana, achamos que agora, na análise do §260 em diante, poderemos nos aproximar mais do desenrolar argumentativo dos PFD<sup>4</sup>.

Neste capítulo iremos tratar como o Estado divide e usa o seu poder político para garantir a unidade substancial (da universalidade e particularidade numa totalidade ética) na qual os cidadãos encontram seu fim, satisfação e liberdade. Esta é a parte da organização estrutural do grande organismo social, do Estado, a qual Hegel denominou de “direito político interno” (é a parte do direito público). Aqui surgem temas como soberania, forma de governo, relação entre Estado e religião, poder, sentimento cívico, dentre outros.

Em outra ocasião, ressaltamos que a soberania<sup>5</sup>, especialmente a soberania interna, era uma das grandes questões da filosofia política hegeliana. Essa questão traz em si uma outra, a do tipo ou forma de governabilidade do Estado. Já tivemos também a oportunidade de ressaltar que o problema de uma teoria da forma de governo<sup>6</sup>, um problema clássico da filosofia política, encontra em Hegel o seu último grande intérprete (após ele esse tema foi perdendo espaço para a “tecnificação” e “economização” do poder). Hegel discute um pouco esta questão e evidencia uma forma de governo, uma monarquia constitucional. Entretanto ele não está, em última instância, preocupado em defender uma melhor forma de governo, sua teoria (a monarquia constitucional) apenas corresponde à evolução ou ao estágio atual alcançado pelo Espírito, pela história universal. O discurso hegeliano não é voltado para apontar um Estado ideal, para prescrever uma teoria de forma de governo. Se voltarmos ao “Prefácio” dos PFD, lembraremos claramente qual é a intensão de Hegel: “É assim que este nosso tratado sobre a ciência do Estado nada mais quer representar senão uma tentativa para conceber o Estado como algo de racional em si. É um escrito filosófico e, portanto, nada lhe pode ser mais alheio que

---

<sup>4</sup> Claro que isso não nos impede de alargarmos e de enriquecermos nossos estudos com as demais obras hegelianas. Contudo, como as questões mais gerais sobre o conceito de Estado já foram tratadas e, como agora nos surgem questões mais específicas (como, por exemplo, “o poder legislativo”, o “direito internacional” e outras), os PFD ficam sendo quase que nosso único guia. Os PFD foram a última grande obra hegeliana publicada em vida (1821), as “Vorlesungen” foram publicadas postumamente.

<sup>5</sup> Ver p. 28, Nota 54, de nosso texto.

<sup>6</sup> Ver p. 23 de nosso texto.

a construção ideal de um Estado como deve ser”<sup>7</sup>. O que está em jogo para Hegel é conceber o Estado como uma instância universal e ética, de forma racional e filosófica, e não apenas como mera subjetividade e poder. O Estado irá representar uma unidade social, um todo racional e ético que, através de suas instituições, proporcione a autonomia e a liberdade de seus cidadãos<sup>8</sup>.

Nos §260 e §261 podemos confirmar tal perspectiva, onde Hegel trata do Estado como efetivação da liberdade. Nestes dois parágrafos ele deixa claro que a liberdade concreta no Estado consiste no resguardamento e reconhecimento das liberdades e direitos individuais e a sua respectiva integração (dos interesses individuais, da particularidade) no interesse universal<sup>9</sup>. A universalidade do Estado se concretiza na mediação das particularidades. Tanto o universal não se realiza e nem tem valor sem os interesses e vontades particulares, como também os indivíduos não vivem unicamente como pessoas privadas sem a relação com a vontade universal. Hegel continua ressaltando que são os Estados modernos que permitem esta extraordinária unidade: o desenvolvimento extremo da subjetividade e da autonomia particular assim como seu direcionamento a uma unidade substancial. Deste modo, o Estado é não somente uma instância superior ao direito privado (família, sociedade civil), como também o próprio fim deste, uma vez que é nele (no Estado) que seus interesses se realizam. Nesta unidade os indivíduos tanto têm deveres como direitos para com o Estado. Hegel prossegue elogiando Montesquieu por ter sido o primeiro a observar essa relação das partes com o todo. Segundo nosso autor, o Estado enquanto realidade moral deve conter a unidade (ou identidade) entre direitos e deveres. Tal unidade deve ter um conteúdo universal cujo princípio é a liberdade pessoal do homem.<sup>10</sup> Isto significa que os indivíduos possam, ao cumprirem suas obrigações (deveres) para com o Estado, encontrar também a satisfação de seus interesses pessoais; no cumprimento do dever, deve-

---

<sup>7</sup> Cf. PFD, p. 14-15.

<sup>8</sup> Nesta perspectiva, o problema central de uma filosofia política para Hegel seria o problema da unidade e da organização social. Desta maneira, Hegel se aproxima um pouco de outros grandes teóricos que o antecederam como, por exemplo, Maquiavel, Hobbes, Rousseau e outros, os quais tinham, nesta questão, o ponto de partida de suas teorias políticas. Ver também, Siep, L. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, p. 257-288; Bobbio, *Estudos sobre Hegel*, p. 110.

<sup>9</sup> Ver p. 37-38, Nota 22 de nosso capítulo anterior.

<sup>10</sup> Hegel cita aqui um “confuso” exemplo dos escravos: “É assim que os escravos não têm deveres porque não têm direitos, e inversamente (não se trata aqui dos deveres religiosos)”. Cf. PFD, §261, Nota, p. 235. Ainda sobre escravidão e sobre o elogio de Hegel a Montesquieu, é curioso notar a posição do último sobre a escravidão na monarquia: “Mas no governo monárquico, onde é extremamente importante não humilhar ou aviltar a natureza humana, não deve existir a escravidão”. Cf. Montesquieu. *O espírito das leis*, p. 213.

se reconhecer também a realização, a conservação e a existência de sua liberdade. Para Hegel, os interesses particulares dos indivíduos não devem ser menosprezados no Estado, ao contrário, eles devem ser resguardados e mantidos em concordância com o interesse geral. No Estado o cidadão deve encontrar tanto a proteção de sua pessoa e propriedade como a satisfação de sua essência substancial. É neste sentido que o indivíduo tem a necessidade, a consciência e o orgulho de ser membro de um todo, do Estado. No Zusatz<sup>11</sup> do §261 salienta-se novamente que o Estado moderno é a unidade da universalidade e da particularidade, diferentemente do antigo despotismo asiático no qual o indivíduo não tinha nem interioridade (Innerlichkeit) e nem direitos (Berechtigung). Já no mundo moderno, há a união entre direitos e deveres; as determinações da vontade individual encontram no Estado a sua existência objetiva, através dele ela obtém a sua verdade e realização.

Já nos §262-265 podemos encontrar algo em comum, neles Hegel vai tratar da forma da manifestação exterior (real) da idéia do Estado: as instituições sociais<sup>12</sup>. Segundo Hegel, a família (momento da individualidade) e a sociedade civil (momento da particularidade), apesar de serem momentos ideais do conceito de Estado, constituem a concretude e a realidade deste. Nelas a identidade e universalidade do Estado se concretizam, se objetivam. Nelas já há a manifestação do Espírito, são as instituições sociais. Conforme Hegel, os “indivíduos da coletividade” são seres espirituais e, enquanto tal, possuem dois elementos (o elemento da individualidade e o elemento da universalidade extrema) que só conseguem realizá-los quando agem ao mesmo tempo como pessoas privadas (alcançando sua primeira realidade imediata) e como pessoas substanciais (alcançando, nas instituições, a sua universalidade<sup>13</sup>). O conjunto e a representação maior de todas as instituições sociais é, para Hegel, a constituição política do Estado. Ela é a própria Razão “desenvolvida e realizada no particular”, é a base segura onde se apóia o Estado e a confiança (os sentimentos cívicos) dos indivíduos.

---

<sup>11</sup> Temos que levar em conta que, como é sabido, os “Zusätze” não foram escritos por Hegel, mas por seus alunos em suas aulas. Eles são as anotações de seus discípulos.

<sup>12</sup> Lima Vaz ressalta que para Marx o §262 dos PFD contém todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana. Ver Vaz, Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*, p. 172 e Nota 121.

<sup>13</sup> Ver também RH, p. 94: “O Estado é uma entidade abstrata que tem sua realidade - simplesmente generalizada - nos cidadãos”.

Nas instituições o Espírito se realiza, a universalidade substancial e a necessidade tornam-se o objeto e o fim para si mesmas<sup>14</sup>. Desta realidade objetiva<sup>15</sup>, ou seja, das instituições, surge uma das formas substanciais da idéia de Estado: o sentimento político ou patriotismo. Nos §267 e §268 Hegel nos mostra as duas formas substanciais da idéia de Estado: a) a substância subjetiva, que é o mencionado sentimento político; b) a substância objetiva, que é o organismo geral do Estado propriamente dito e a constituição. Mas o que é o sentimento político e qual a sua importância para o argumento hegeliano? Com o sentimento político Hegel reforça a sua tese de que somente como membro do Estado o indivíduo alcança a sua universalidade, que o fim mais elevado deste é ser membro do Estado<sup>16</sup>. O patriotismo é a identificação do indivíduo com o Estado, é quando o indivíduo identifica os seus interesses e os seus fins com os interesses e fins do Estado e, então, este último deixa de ser algo estranho ou alheio, para ser o lugar em que o indivíduo se realiza plenamente. Este sentimento cívico é descrito por Hegel como um sentimento de confiança no qual o indivíduo tem a certeza de que seus interesses particulares e substanciais estão conservados e fazem parte dos interesses e fins de um “outro” (Estado), tendo-se, assim, uma relação recíproca<sup>17</sup>.

Hegel ressalva, no §269, que o sentimento cívico adquire seu conteúdo particular nos diferentes aspectos do organismo do Estado. Estes diferentes aspectos são os diferentes poderes do Estado, os quais permitem a realização do universal e que têm sua organização maior na constituição política.

Gostaríamos de encerrar esta seção por aqui e passarmos para a análise do §271 (para a nossa próxima seção), deixando a análise do grande §270, que trata da relação entre o Estado e a religião<sup>18</sup>, para depois da seção sobre o poder legislativo.

---

<sup>14</sup> Cf. PFD, §266, p. 237.

<sup>15</sup> Cf. PFD, §268 e Nota, p. 237-238.

<sup>16</sup> Cf. PFD, §258, p. 225. O sentimento político, que é a realidade subjetiva do Estado, também terá grande importância para o conceito da constituição em Hegel, uma vez que ele irá representar a cultura (ou o espírito) do povo donde surge a constituição política do Estado. Veremos melhor essa questão na seção sobre a constituição com a análise dos §273 e 274.

<sup>17</sup> Sobre o patriotismo ver também PFD, §289, Nota, p. 273: “Esse é, deste ponto de vista, o segredo do patriotismo dos cidadãos: reconhecem o Estado como sua substância, pois conservam os seus interesses particulares, sua legitimidade, sua autoridade e seu bem-estar”; e PF, §54-58, p. 318-319.

<sup>18</sup> O fato de tratarmos deste parágrafo (270) em separado não trará nenhum prejuízo em nosso estudo (ao desenrolar argumentativo dos PFD), ao contrário, ele ajudará a evidenciar e a ressaltar essa interessante questão na teoria política hegeliana.

## I) A CONSTITUIÇÃO INTERNA PARA SI

O conceito de constituição em Hegel é importante porque irá dar um novo significado à forma de governo monárquico. A monarquia constitucional para Hegel é a forma de governo mais atualizada e compatível com o mundo moderno, capaz de proporcionar a efetivação do universal e da liberdade. A tematização da constituição enquanto concretude (objetivação) da razão e organização interna (para si) do Estado através de seus três poderes, são algumas das principais questões deste sub-capítulo exposto por Hegel em três grandes parágrafos: §272, 273 e 274. Contudo, vejamos o parágrafo anterior, o §271.

Neste parágrafo (271), Hegel nos mostra uma das principais definições da constituição<sup>19</sup>: a da organização do Estado, aquilo que confere totalidade orgânica ao Estado.

Esta totalidade é possível (§272) na medida em que a constituição, enquanto algo de racional, distribui de forma eqüitativa os poderes do Estado, de tal forma que cada um dos poderes seja em si mesmo uma totalidade. Para Hegel, cada momento (poder do Estado) contém em si a ação dos outros momentos, constituindo-se, assim, num todo individual único. Mais uma vez vemos, aqui, a importância da lógica no conceito de Estado: a separação e a unidade dos poderes correspondem a momentos dialéticos do conceito. Hegel chama a atenção para a importância da lógica, pois ela permite conhecermos os momentos da idéia de Estado: universalidade, particularidade e singularidade. O conhecimento da verdade (do conceito) nos permite perceber que a separação dos poderes irá garantir a liberdade pública, que ela é a própria razão na realidade; desta maneira, as relações (e a independência, inclusive) que os poderes têm entre si não são relações negativas ou de limitações recíprocas (sem formar uma unidade), como concebe o conhecimento que repousa nos sentimentos e entusiasmo, como por exemplo, as convicções da plebe rude. Conceber os sentimentos e entusiasmo e até mesmo a religião e a piedade, em vez da razão, como a base e o fundamento da constituição

---

<sup>19</sup> A constituição enquanto manifestação da vontade racional é aquilo que “articula a potência” do Estado, o torna um todo organizado; cf. ECF, §539, p. 307. Sobre a palavra “constituição”, vale lembrar, de acordo com Bobbio, que nos escritos (nas obras) do jovem Hegel era empregado o termo “Konstitution”, ao passo que nos escritos mais tardios (dentre eles os PFD) eram empregados o termo “Verfassung”. Ver Bobbio, *Estudos sobre Hegel*, p. 95. Sobre a evolução do pensamento hegeliano sobre a constituição, ver também Siep, L. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, p. 275.

e do Estado foi, para Hegel, um dos grandes erros dos tempos modernos. Ele ainda se admira como tal “palavreado” não tornou repugnantes, para os “homens sensatos”, palavras como “razão”, “direito”, “liberdade”, “constituição política” etc. Ao contrário, o conceito do Estado repousa na racionalidade. O Estado<sup>20</sup> é o próprio mundo produzido pelo Espírito, e, assim como o Espírito é dialeticamente (conceitualmente) superior à natureza, o Estado se põe também de forma mais alta do que a vida física (natural). Quando se fala na separação dos três poderes deve-se observá-la do ponto de vista conceitual, assim, deve-se notar sempre a sua relação com o todo, de tal forma que o todo (a unidade) não esteja apenas no terceiro momento (na unidade dos três), mas sim, em cada momento. Cada poder do Estado é em si mesmo uma individualidade e uma universalidade, um momento e uma totalidade (unidade).

É no §273 que Hegel nos mostra a divisão substancial do poder político do Estado. Estes poderes são três: a) o poder legislativo, que é a capacidade de definir e estabelecer o universal; b) o poder do governo (ou governamental), que consiste na integração no geral dos domínios particulares e dos casos individuais; e c) o poder do príncipe, que é a subjetividade como decisão suprema da vontade. Para Hegel, no príncipe se reúnem os três poderes numa unidade individual que é o começo<sup>21</sup> e o pilar da monarquia constitucional.

Ainda neste parágrafo, em sua “Nota”, Hegel irá tratar de alguns pontos, como: a origem da monarquia constitucional, um breve comentário sobre teorias constitucionais, uma referência aos estudos de Montesquieu e, a origem da constituição – afinal, quem faz a constituição?

Hegel via na monarquia constitucional a melhor alternativa governamental de sua época. Ela era fruto do desenvolvimento do Espírito no mundo, ou como ele afirma, “obra do mundo moderno”. A monarquia constitucional era o estágio mais avançado a que a “Idéia” em sua liberdade e efetivação havia chegado. Somente agora ela (a Idéia absoluta) poderia realizar os diferentes momentos e a unidade ideal do conceito, isto é, realizar o universal (poder legislativo), o particular (poder do governo) e o singular (poder do príncipe). Neste momento histórico e nesta forma de governo reside a própria razão realizada que, enquanto desenvolvimento e

---

<sup>20</sup> Sobre as considerações seguintes ver GPR, §272, Zusatz, p. 434-435.

<sup>21</sup> Talvez seja por isso que Hegel irá tratar do “poder do príncipe” primeiro seguindo, assim, a ordem inversa de sua inicial definição dos poderes.

efetivação do espírito no mundo (como a formação da vida moral), é também objeto da história universal. Sob esta perspectiva, pode-se perceber, de acordo com Hegel, que o estudo das constituições ao longo da história foi um pouco equivocados. As teorias constitucionais antigas levavam em consideração somente a questão de quem governa, ou seja, as diferenças nas constituições eram apenas de ordem quantitativa. Elas eram superficiais, pois não levavam em conta também o conteúdo das instituições, do Estado<sup>22</sup>. Para Hegel esses dois aspectos são importantes, coisa que seu colega Fichte não compreendeu. Segundo ele, Fichte, em sua teoria do Estado, não se preocupa em definir um tipo de governo, pois, para este último, qualquer forma de governo poderia promover e conservar o direito “universal” no Estado. Ora, para Hegel, talvez em um estado social simples tal postura fichteana seja possível, mas, não na complexidade dos tempos modernos, que evidencia a importância de tal questão. Segundo Hegel, são teorias abstratas como esta (como a de Fichte, por exemplo) que promovem a concepção generalizada de que é desnecessário, para o conceito de Estado, o estudo das vantagens e das desvantagens que a análise das diferentes constituições (como por exemplo,

---

<sup>22</sup> Hegel admite a correta classificação das antigas constituições em monarquia, aristocracia e democracia, porém, tal classificação (diferenciação) não chegava à razão e à unidade substancial concreta, pois, limitavam-se apenas à diferenciação numérica de quem governa (se era um, poucos ou todos). Cf. PFD, §273, Nota, p. 254. Em RH Hegel expõe muito bem essa questão. Para ele, a concepção errônea das classificações (das constituições) advém de conceitos abstratos do que seja o mundo moral objetivo, o Estado. Para os antigos o problema era saber qual a melhor constituição, qual poderia melhor proporcionar a realização dos objetivos do Estado. Mas quais seriam estes objetivos? O gozo tranqüilo da vida ou a felicidade universal? Segundo Hegel, tais posturas proporcionaram teorias sobre ideais de governo e, conseqüentemente, ideais de educação (de príncipes, de governantes ou da aristocracia em geral como em Platão). Contudo, em tais concepções só era dada ênfase à natureza dos indivíduos governantes, desconsiderando-se o conteúdo das instituições do Estado. Segundo estas concepções abstratas, a questão da melhor constituição era apenas uma questão teórica, de tal modo que a sua introdução (efetivação) na vida real dependia apenas da livre escolha determinada pela reflexão individual. Como exemplo Hegel cita a *História* de Heródoto e o famoso diálogo entre os três persas (Otanes, Megabises e Dario) que deliberavam sobre a melhor constituição para introduzir na Pérsia. Para Hegel, tal exemplo é um grave erro, pois corresponde à separação entre conceito e realidade. O conteúdo real da constituição é visto apenas como um simples acidente externo. Tais concepções não compreendem o que seja a verdadeira idéia do que seja um povo, um Estado. Para Hegel a constituição de um povo é feita da mesma matéria e do espírito desse povo: sua arte, sua filosofia, sua cultura geral, seu clima, sua posição geográfica... Um Estado é uma totalidade individual na qual nenhum aspecto especial, principalmente a constituição, pode ser tomado isoladamente. A constituição não somente está ligada e dependente das características espirituais e naturais de um povo, como ela é o conjunto da história desse povo. A constituição é feita da matéria cultural de um povo, ela não pode ser tomada isoladamente ou ser uma questão de escolha subjetiva, ela é o desenvolvimento espiritual do povo (o espírito do povo). Portanto, é um grave erro considerar a constituição ou somente do ponto de vista reflexivo (como Platão e Heródoto) ou somente do ponto de vista histórico e comparativo (como, por exemplo, utilizar os modelos da Grécia, de Roma ou do Oriente nas instituições constitucionais modernas), pois, ambos não apreendem a realidade substancial e concreta de um povo. Cf. RH, p. 95-99.

monarquia, aristocracia, democracia...) pode trazer. Tais teorias abstratas limitam o estudo das constituições à forma historicista, excluindo-se a filosofia. Então Hegel relembra e elogia novamente Montesquieu por ele, em seus estudos (na sua obra prima: *L'Esprit des Lois*), trabalhar e reconhecer a importância da análise das formas de governo. Porém, Hegel adverte da limitação deste elogio, utilizando-se de Montesquieu para a discussão dos princípios das formas de governo. Depois de citar estes princípios, Hegel faz uma breve crítica tendo sempre como objetivo a fundamentação de sua teoria, a monarquia constitucional<sup>23</sup>. Sobre o princípio da “virtude”, que Montesquieu atribui à democracia, Hegel afirma que uma constituição democrática deve sim fundar-se na disposição das subjetividades, pois, esta seria a única forma da vontade livre se manifestar; porém, se a virtude desaparecer, a ambição e a cobiça surgem apoderando-se de todos (ou pelo menos dos melhores) e o Estado torna-se presa fácil, ele fica “com uma força que é o poder de alguns indivíduos e a licenciosidade de todos”<sup>24</sup>. Ele acrescenta ainda que, num Estado complexo, somente a virtude dos chefes de Estado não é suficiente para conter tal licenciosidade, devendo-se recorrer à uma lei racional e não à uma disposição subjetiva (que seria a forma substancial do Estado)<sup>25</sup>. A aristocracia tem como princípio a “moderação”, pois nela começa a separação entre o poder público e o interesse privado, mas, o contato entre ambos, pode, por sua vez, proporcionar um estado de anarquia e de tirania (como em Roma). Por fim, temos a monarquia, à qual Montesquieu atribuiu como princípio a “honra”<sup>26</sup>. Entretanto, para Hegel, este

---

<sup>23</sup> Bobbio ressalta que a idéia da monarquia constitucional é um dos temas centrais dos PFD e que, sempre quando Hegel fala de forma de governo, ele está se referindo à monarquia constitucional. Segundo ele, a questão das formas de governo é um dos temas que vem desde o jovem Hegel e que se apresenta pela primeira vez na PF, que é, aliás, a primeira tentativa de sistematização do conteúdo que irá constituir, mais tarde, os PFD. Cf. Bobbio, N. *A teoria das formas de governo*. Brasília: Ed. UNB, 1980, p. 142-144. Ainda de acordo com Bobbio, é importante não confundir a concepção hegeliana de constituição (uma concepção “institucional” da mesma) com a teoria política do constitucionalismo (onde o Estado é limitado pelo direito). Esta última teoria tem a constituição como garantia das liberdades individuais, enquanto que Hegel a tem como o fundamento da unidade estatal. A constituição para Hegel não é uma categoria jurídica, mas sim a esfera da eticidade, momento do espírito objetivo. Cf. Bobbio, *Estudos sobre Hegel*, p. 97, 103 e 110. Sobre a monarquia constitucional como um dos temas centrais dos PFD, ver também Siep. L. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, p. 287; Höhle, V. *Hegels System*, p. 570.

<sup>24</sup> Cf. PFD, §273, Nota, p. 256. Hegel está aqui citando Montesquieu; ver Montesquieu. *O espírito das leis*, p. 42.

<sup>25</sup> Contudo, Hegel apressa-se em afirmar que apesar da virtude não constituir o princípio da monarquia, nela (na monarquia), a virtude não se encontra de toda excluída ou incompatível. Ele talvez estivesse preocupado com o capítulo V do terceiro livro do *O espírito das leis*, cujo título é: “De como a virtude não é o princípio do governo monárquico”.

<sup>26</sup> Montesquieu se prontifica afirmando que a honra não se encontra em Estados despóticos, neles não existe nem sequer uma palavra que a exprima. A honra só é encontrada em Estados em que a

princípio (a honra) não equivale nem à sua monarquia constitucional e nem à antiga monarquia patriarcal, ele equivale somente à monarquia feudal onde é a honra, e não o dever, que assegura a unidade do Estado. Na monarquia feudal o conteúdo objetivo dos serviços do Estado não é definido por deveres, mas, por opinião e imaginação, o próprio direito não passa de capricho de pessoas privilegiadas. Depois desta discussão com Montesquieu, Hegel evidencia uma questão não menos importante: de onde vem a constituição? Quem a faz? À primeira vista, estas questões podem parecer óbvias e simples, mas não são. Comumente pode-se pensar que ela é feita do nada ou que ela é apenas uma modificação da constituição anterior sem notar-se o essencial, o desenvolvimento conceitual do Espírito e da consciência individual. Se supormos a primeira alternativa, que não existisse nenhuma constituição, então o Estado seria apenas um agregado de indivíduos. Mas, como o Estado não é um agregado de indivíduos, e, como o conceito<sup>27</sup> também não tem nada a ver como este agregado chega a uma constituição, então esta alternativa é falsa. A segunda alternativa também não tem nenhum sentido, pois, uma “modificação” implica que não somente já exista uma constituição, como a modificação seja feita constitucionalmente. Para Hegel, a constituição não é algo criado do nada, ela é algo que, embora produzida no tempo, existe em si e para si.

Em outras palavras (§274), a constituição é o espírito do povo<sup>28</sup>. Ela é a representação e o desenvolvimento da cultura e da consciência de um povo. O espírito do povo é a realidade (substância) subjetiva do Estado. É na consciência de ser de um povo que o Espírito e o Estado adquirem vida e realidade, expressando-se através da constituição. A constituição depende, assim, da cultura de cada povo, pois, é nesta última que reside a realidade subjetiva (sentimento político) do Estado. Hegel afirma que é uma loucura querer dar a um povo a priori uma constituição a

---

constituição é fixa e que possuem leis certas, coisa que um déspota não poderia tolerar. Montesquieu ressalta o governo monárquico como sendo aquele em que o Estado é mais estável e a constituição mais sólida. Curioso é também a definição da idéia de despotismo de Montesquieu: “Quando os selvagens da Luisiana querem colher uma fruta, cortam a árvore embaixo e apanham-na. Eis o governo despótico”. Cf. Montesquieu. *Espírito das leis*, p. 45, 70 e 71 respectivamente.

<sup>27</sup> Podemos notar aqui a questão entre gênese e validade.

<sup>28</sup> Para Hegel é um absurdo a pergunta sobre a quem ou a que autoridade compete fazer uma constituição, pois, seria a mesma coisa de se perguntar quem deve fazer o espírito de um povo. Segundo ele, não podemos separar a representação da constituição do desenvolvimento conceitual do Espírito. A constituição se desenvolve a partir e em identidade com o desenvolvimento do próprio Espírito percorrendo, assim, os graus necessários e os momentos de efetivação do Espírito na história. Ainda de acordo com Hegel, a garantia de uma constituição (que suas leis sejam racionais e efetivadas) reside no espírito do conjunto do povo, na consciência que ele tem de si de sua razão. Cf. ECF, vol. III, §540, p. 311-312.

priori, pois, cada constituição depende da realidade de cada povo, “cada povo tem, por conseguinte, a constituição que lhe convém e se lhe adequa”<sup>29</sup>. Um exemplo<sup>30</sup> deste erro foi Napoleão, quando este quis dar uma constituição a priori aos espanhóis. Só que uma constituição não é criada de uma mera subjetividade, ela é o trabalho de séculos, ela é a idéia racional e a consciência dessa racionalidade desenvolvida em um povo. O povo deve reconhecer na sua constituição os seus direitos e os seus sentimentos nela depositados a fim de que ela não se torne algo estranho a ele<sup>31</sup>.

Portanto, de um modo geral, a constituição para Hegel é a concretude (a efetivação), a objetivação, da Razão (Espírito) no mundo (na história) e representa a organização racional do Estado como uma totalidade ética de um povo. Vejamos agora, nas três seções seguintes, a análise do poder político do Estado e a sua divisão dos três poderes que constituem, segundo o conceito da constituição, a totalidade orgânica do Estado, da monarquia constitucional.

## A) O PODER DO PRÍNCIPE

Não existe uma monarquia sem um monarca<sup>32</sup>. A monarquia também não é constitucional se o monarca não representar e respeitar as leis (direitos e

---

<sup>29</sup> Cf. PFD, §274, Nota, p. 258. Ver também RH, p. 102-103: “As mentes dos cidadãos estão cheias disso e as suas vontades são o querer estas leis e o seu país. É esta totalidade amadurecida que faz Um Ser, o espírito de Um Povo. A ela pertencem os indivíduos; cada indivíduo é filho de seu povo e, ao mesmo tempo, enquanto o seu Estado está em desenvolvimento, é o filho de sua época. Ninguém fica atrás, ninguém pode passar à frente dela... O espírito de um povo é um espírito definido e, como se acabou de dizer, é também determinado em conformidade com a situação histórica de seu desenvolvimento. Assim, esse espírito é a base e o conteúdo das outras formas de consciência que já foram mencionadas”.

<sup>30</sup> Sobre as considerações seguintes, cf. GPR, §274, Zusatz, p. 440.

<sup>31</sup> Neste Zusatz temos também o exemplo de Sócrates, do qual o seu princípio da interioridade subjetiva pertence, de certo modo, ao seu tempo. Lefebvre afirma que Sócrates representa a figura trágica da história. Ele não pôde cumprir a sua mensagem (o princípio da interioridade subjetiva, que só foi aceita mais tarde, no mundo cristão) porque ficou preso ao seu tempo, às necessidades de sua época, ao contexto da cidade grega. A aceitação da morte por Sócrates representaria, por sua parte, o compromisso com seus ensinamentos, a reivindicação (abstrata) da liberdade. Cf. Lefebvre, Jean-Pierre/ Macherey, Pierre. *Hegel et la société*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984, p. 63-64. Sobre os gregos e a tragédia, Hegel lembra a famosa conversa entre Goethe e Napoleão, na qual o último mencionou que na tragédia moderna o destino foi substituído pela política. A política era agora (semelhante ao destino) a força irresistível das circunstâncias sob a qual o esforço individual se renderia. Porém, Hegel considerava que tal força já existia no mundo romano. Cf. LFH, p. 239.

<sup>32</sup> No §273 dos PFD Hegel nos mostra a divisão dos poderes políticos do Estado (ver também p. 82 e Nota 21 de nossa seção anterior) na seguinte ordem: a) o poder legislativo (o momento, dentre os três poderes, da universalidade), b) o poder do governo (o momento da particularidade) e c) o poder do príncipe (o momento da singularidade). Porém, ao começar a analisá-los (§275), Hegel intencionalmente inverte a ordem, tratando primeiro do último, do poder do príncipe.

interesses do povo), isto é, a liberdade pública e a racionalidade da constituição. Como conciliar, então, os dois aspectos do poder do príncipe: o de ser a representação máxima do Estado (a unidade dos demais poderes que a ele se “submete”) e o de não desembocar no despotismo? Este é um grande desafio admitido pelo próprio Hegel. Para ele o conceito de príncipe é um dos mais difíceis<sup>33</sup> e incompreendidos para o intelecto, uma vez que este (o conceito de príncipe) repousa sob as determinações da lógica e sob o conceito de vontade. O príncipe para Hegel é a objetivação da unidade e da totalidade do Estado enquanto subjetividade do monarca; ele é aquele indivíduo que personifica a idéia do Estado e que tem poder de realizá-la. Podemos observar que o argumento hegeliano sobre o príncipe tem sua fundamentação no conceito da vontade<sup>34</sup>, ele é o momento da singularidade; por isso Hegel o defende como o momento mais importante (pois contém os demais elementos da totalidade) da realidade do Estado o que, caso contrário, ele não seria coerente com sua própria filosofia.

Nesta seção Hegel trata da natureza e da legitimidade do príncipe bem como de seu poder e de sua posição de representação da unidade do Estado. Aqui temos como questão principal a “soberania” do Estado, mais precisamente a soberania interna<sup>35</sup>. Como já vimos um pouco no capítulo anterior, a questão da soberania foi sempre um dos principais problemas da filosofia política moderna, pois, acabava sempre opondo o povo e o monarca. A soberania era ou de um lado, do povo, ou, de outro lado, do soberano. O príncipe hegeliano pretende superar esta oposição na medida em que seus fins e interesses são os fins e os interesses do povo. Mas como isso ocorre? Vejamos a argumentação hegeliana.

Conseguimos distinguir quatro momentos principais no discurso hegeliano sobre o príncipe: 1) Hegel ressalta que os três elementos da totalidade orgânica do Estado estão contidos no príncipe: o universal (característico do poder legislativo), o particular (característico do poder governamental) e o singular (característico do príncipe propriamente) - §275. 2) Ele irá tratar primeiramente do último elemento, o momento da afirmação e da soberania do Estado como decisão individual, expondo sua natureza dialeticamente em três argumentos: a) a unidade substancial do

---

<sup>33</sup> Cf. PFD, §279, Nota, p. 262 e §286, Nota, p. 270.

<sup>34</sup> Hegel se reporta constantemente ao conceito de vontade exposto na “Introdução” dos PFD; cf. PFD, §278, Nota, p. 260 e §280, Nota, p. 266.

<sup>35</sup> Não nos esqueçamos que este é o capítulo sobre o “direito político interno”. Contudo, o príncipe irá representar não somente a soberania interna como também a externa do Estado, como veremos no próximo capítulo.

Estado enquanto idealidade de seus momentos - §276, 277 e 278; b) a idealidade agora como soberania do Estado enquanto subjetividade na individualidade do monarca - §279; c) a individualidade suprema da vontade do Estado enquanto determinação concreta, ou seja, existência imediata e natural - §280, 281 e 282. 3) O elemento da particularidade está contido no conceito do príncipe sob a forma da aceitação e execução de suas decisões; o elemento da particularidade assim como o da singularidade e o da universalidade (o próximo) são os elementos do poder do príncipe - §283 e 284. 4) Por último Hegel se reporta ao elemento da universalidade; a unidade substancial dos três poderes do Estado como garantia objetiva do poder do príncipe e como resultado do desenvolvimento da razão na história - §285 e 286. Vejamos o primeiro ponto.

Segundo Hegel, o poder do príncipe contém em si os três elementos da totalidade do Estado, sendo que ele se define, principalmente, pelo terceiro elemento, que é o da decisão suprema sobre os assuntos do Estado. A totalidade do Estado enquanto idealidade adquire na figura do príncipe sua existência concreta. Nele está presente a universalidade da constituição e das leis, a deliberação como relação do particular ao universal e o momento da determinação sob a forma de decisão. No príncipe se dá a unidade e a relação entre os momentos (ou poderes) do Estado, ele é a representação do conjunto do povo e a própria personificação do Estado. Porém, como se dá a determinação conceitual do príncipe, capaz de fazer com que ele seja a individualidade suprema da vontade do Estado, ou seja, a representação da soberania deste?

Passemos para o segundo ponto de nossa divisão do conteúdo da seção do príncipe analisando, primeiramente, os §276-278. De acordo com Hegel, o caráter fundamental do Estado político é a “a unidade substancial como idealidade dos seus momentos”<sup>36</sup>. Tais características é o que constitui a soberania interna<sup>37</sup> do Estado, questão esta de grande importância para o conceito do mesmo. A soberania repousa na unidade substancial do Estado, isto é, ela é o elemento de ligação, na forma de um “eu”<sup>38</sup>, dos demais poderes e funções do Estado que, em si só não tem independência ou existência separadas, mas sim enquanto unidade de um todo, de um conjunto. Para Hegel, os poderes e funções do Estado não podem ser em si

---

<sup>36</sup> Cf. PFD, §276, p. 258.

<sup>37</sup> Hegel deixa claro que está se tratando aqui da soberania interior do Estado, a soberania dirigida para o exterior será tratada mais adiante (§321-322). Cf. PFD, §278, Nota, p. 259.

<sup>38</sup> Cf. PFD, §278, p. 259.

mesmo isolados (na forma de uma independência absoluta<sup>39</sup>) e nem ser objetos da vontade particular dos indivíduos<sup>40</sup>, eles devem constituir uma unidade, pois, só assim eles serão independentes e verdadeiros conforme seu conceito<sup>41</sup>. A soberania seria semelhante, por exemplo, a um “organismo animal”<sup>42</sup>, onde as partes não são partes, mas, membros, isto é, juntos formam um todo vivo, separados são doença e morrem. Este é, para Hegel, o aspecto interior da soberania num Estado constitucional (numa monarquia constitucional), aspecto este bem diferente da monarquia feudal e do despotismo. Segundo ele, na monarquia feudal a soberania do Estado para o exterior poderia até existir, mas não a soberania para o interior, onde nem o monarca e nem o Estado eram soberanos. Nela, as funções e os poderes do estado ou estavam agrupadas em corporações (onde o todo não passava de um agregado e não um organismo social) ou eram propriedades privadas de alguns indivíduos (onde as ações para o todo dependiam sempre da opinião e do capricho). Já num Estado despótico<sup>43</sup>, onde predomina a ausência de lei, é a vontade particular (seja de um monarca ou de um povo) que vale como lei, ou melhor, vale em vez da lei. Somente num Estado constitucional legal é que a soberania pode representar, para Hegel, o que “há de ideal nos domínios e actividades particulares; significa isto que tal domínio não é algo de autônomo e independente nos seus fins e modalidades, de fechado em si mesmo, pois nos seus fins e modalidades é definido pelos fins do conjunto”<sup>44</sup>. Para concluir nosso raciocínio, podemos afirmar que é com o conceito de soberania que a idealidade dos

---

<sup>39</sup> Relembremos a Nota do §272 dos PFD, p. 252: “O princípio da separação dos poderes contém, com efeito, como elemento essencial, a diferenciação, a razão na realidade. Ora na forma em que o intelecto abstrato a concebe o que aí se encontra é, por um lado, a falsa condição da independência absoluta dos poderes uns em face dos outros, e, por outro lado, aquela unilateralidade que considera as relações entre eles como negativas como recíprocas limitações. Deste ponto de vista, essas relações transformam-se em hostilidade, num receio em que cada um dos poderes se ergue contra os outros como em face de um mal, a fim de se afirmar e estabelecer um equilíbrio geral que não será jamais uma unidade viva”.

<sup>40</sup> Hegel ainda enfatiza que as funções e os poderes do Estado não podem, também, constituir uma propriedade privada. Cf. PFD, §277, p. 259.

<sup>41</sup> Vejamos novamente a Nota do §272 dos PFD, p. 252: “Só a determinação do conceito em si mesmo, e não qualquer outro fim ou qualquer outra utilidade, poderá constituir a origem absoluta dos poderes separados, e só por ela a organização do Estado constitui o racional em si e a imagem da razão eterna”.

<sup>42</sup> Cf. PFD, §278, Nota, p. 259-260. Mais na frente podemos ver o mesmo exemplo: PFD, §286, Nota, p. 271. Ver também GPR, §276, Zusatz, p. 441-442.

<sup>43</sup> Ver também PF, p. 302: “A degradação da monarquia é o despotismo, quando em particular o regente exerce imediatamente o governo segundo o seu arbítrio. À monarquia é essencial que o governo, perante o interesse privado dos indivíduos, tenha força e poder conveniente. Mas, por outro lado, também os direitos dos cidadãos devem ser protegidos por lei. O governo despótico tem, sem dúvida, o máximo poder, mas numa tal Constituição os direitos dos cidadãos são sacrificados”.

<sup>44</sup> Cf. PFD, §278, Nota, p. 260.

momentos do Estado, ou como afirma Hegel, o “idealismo do Estado”, alcança a sua realidade<sup>45</sup>.

Analisemos agora o momento em que a soberania do Estado se dirige para a subjetividade como individualidade de monarca (esse é o item “b” do segundo ponto da nossa divisão acima que corresponde ao §279). Hegel afirma que a soberania, que começa na idealidade universal do Estado, chega à existência como subjetividade. É o que ele chama de “aspecto individual do Estado”, pois, uma vez que o Estado é único (um todo social orgânico, o espírito de um povo), então, também ele se manifesta como único. Hegel argumenta que da mesma forma que a verdade da subjetividade é o sujeito, que a verdade da personalidade é a pessoa, então, da mesma forma uma constituição que alcança a realidade racional adquire sua verdade na individualidade, porém, não uma individualidade qualquer (em geral), mas um indivíduo: o monarca<sup>46</sup>. Aqui Hegel chama a atenção para a importância do conhecimento filosófico (do conhecimento conceitual e verdadeiro) referindo-se, especialmente, à estrutura de sua obra, aos PFD. De acordo com ele, o conceito do monarca corresponde ao desenvolvimento do conceito de vontade. A personalidade<sup>47</sup>, que no “direito abstrato” ou “imediato” era abstrata, desenvolve-se dialeticamente através das diferentes formas da subjetividade até o mundo moral objetivo surgindo, agora, como vontade concreta e como personalidade do Estado, a qual se expressa na forma de um “eu quero” e de onde provêm toda ação e toda realidade<sup>48</sup>. De acordo com Hegel, como o conceito só é idéia e verdade com o caráter de realidade, a personalidade também só é verdade (pelo menos verdade imediata) como pessoa. Desta maneira, a personalidade do Estado também só é real enquanto pessoa<sup>49</sup>: a pessoa do monarca. Para concluir nosso raciocínio,

---

<sup>45</sup> É a soberania que reúne todo o organismo do Estado, quer em épocas de paz ou em épocas de perturbações (interna ou externa); cf. PFD, §278, Nota, p. 260-261. Ver também PFD, §321, p. 300: “A soberania para o interior (§ 278) é a idealidade no sentido de que os momentos do Espírito e da sua realidade, que é o Estado, se desenvolvem em sua necessidade e só como membros dele se mantêm”.

<sup>46</sup> Cf. PFD, §279, p. 261.

<sup>47</sup> A categoria principal, como vimos anteriormente, da primeira parte dos PFD (“direito abstrato”) e o primeiro momento do desenvolvimento da idéia da vontade livre em si e para si.

<sup>48</sup> Cf. PFD, §279, Nota, p. 261-262.

<sup>49</sup> Hegel afirma que a chamada pessoa moral (sociedade, comuna, família), por mais concreta que seja, só tem a personalidade como momento (de uma maneira abstrata), ao contrário do Estado, que é a totalidade em que os momentos do conceito atingem a realidade. Ele enfatiza que todas essas determinações, que todas estas questões, já foram discutidas ao longo da obra (PFD), mas que coube lembrá-las porque, quando a personalidade (pessoa) é tratada em seus momentos particulares, reconhece-se e compreende-se, coisa difícil de acontecer quando a mesma é tratada na sua forma verdadeira, no momento do Estado. Cf. PFD, §279, Nota, p. 262. Ver também ECF, vol. III,

observamos que a soberania pertence ao Estado por este representar um todo organizado e, por conseguinte, ela pertence ao príncipe por este representar o Estado enquanto “um” todo, enquanto individualidade. Segundo Hegel, seria um erro dos tempos modernos afirmar que a soberania do povo se opõe à soberania do monarca. Isto ocorre segundo uma concepção abstrata do que seja um povo: a de um organismo sem nenhuma determinação racional, moral, a de uma massa sem nenhuma organização. Ora, se o Estado é um todo organizado (racional, orgânico), então a soberania do monarca representa a soberania do povo, representa os interesses do povo. Sem o monarca e a articulação que dele provém, o povo é uma massa uniforme e deixa de ser um Estado e de possuir as determinações de um todo organizado como, por exemplo, a soberania, o governo, a justiça, a autoridade, as ordens etc<sup>50</sup>. Hegel afirma que em um povo onde se concebe uma verdadeira totalidade orgânica, ou seja, em um povo que não se encontre em um estado do primitivismo, arbitrariedade e patriarcalismo, a soberania como personalidade do todo existe como pessoa do monarca<sup>51</sup>.

Agora vejamos o desenvolvimento da individualidade suprema do Estado (a personalidade do monarca), de forma ainda abstrata e simples, para sua determinação concreta, isto é, para sua existência imediata e natural (item “c”, §280-282). Nesta parte nós temos como questão principal a legitimidade do poder do príncipe. De acordo com Hegel, o conceito do príncipe se desenvolve e se completa de acordo com a lógica<sup>52</sup>, ocorre quando este sai da individualidade abstrata para se

---

§542, p. 313-314: “Na forma acabada do Estado, em que todos os momentos do conceito obtiveram sua livre existência, essa subjetividade não é o que se chama uma pessoa moral, ou um decidir que provém de uma maioria – [isso são] formas em que a unidade da vontade decisória não tem uma existência efetiva – mas é, enquanto individualidade efetiva, a vontade de um só indivíduo que decide; [é] a monarquia”.

<sup>50</sup> Cf. PFD, §279, Nota, p. 263.

<sup>51</sup> O Zusatz explica que o Estado deve ser considerado como um grande edifício arquitetônico, como o hieróglifo da razão, no qual a realidade se apresenta. O “eu quero” do monarca não deve ser visto como um procedimento arbitrário, mas como uma deliberação fundamentada no conteúdo concreto da constituição e das leis. Cf. GPR, §279, Zusatz, p. 449. Ver também Lefebvre, Jean-Pierre/Macherey, Pierre. *Hegel et la société*, p. 70: “Le souverain es l’incarnation, la forme visible, la chair et l’os de la souveraineté ; il la représente, exactement comme elle-même représente l’idée de l’Etat, dont elle est la manifestation concrète. On pourrait dire également que le souverain est le hiéroglyphe du pouvoir”.

<sup>52</sup> Hegel chama a atenção mais uma vez para a importância da lógica em sua teoria política. Mas antes de mencioná-lo, vamos recapitular um pouco: segundo o conceito racional do Estado, este último é um todo orgânico único. A soberania do Estado consiste na deliberação (de si e de seus assuntos) do universal para o particular, ou seja, na sua vontade sob a forma de decisão (que é o aspecto exterior da vontade). Como o Estado é um todo único, então, sua vontade também deve ser expressa de forma única na figura de uma pessoa, de um indivíduo. Este indivíduo é o príncipe (ou monarca, como queira). Ele representa a soberania do Estado, isto é, a sua vontade suprema. Desta

tornar indivíduo, ou seja, uma pessoa natural por nascimento. Então ocorre o que ele chama de “unidade inseparável”, que é a unidade da autonomia da vontade (que estava ainda de forma abstrata) com a sua existência natural. Para Hegel, nesta unidade reside a unidade real do Estado assim como a majestade do monarca. Esta última é, através da mediação conceitual entre interior e exterior, a possibilidade de preservação do monarca da degradação ao plano do particular onde reina o arbítrio dos interesses e das opiniões subjetivas<sup>53</sup>. Seria desta maneira que o monarca não somente adquiriria proteção da concepção de sociedade (fundada no que é particular, condicional e contingente) como também adquiriria o seu direito de nascimento e de hereditariedade (escapando da luta dos partidos pela coroa, de eleições e do livre-arbítrio e a todo enfraquecimento e desvio de poder do Estado), estes últimos, o fundamento da legitimidade<sup>54</sup> do poder do príncipe. A hereditariedade como legitimação do príncipe repousa, de acordo com Hegel, sobre o conceito racional (idéia) de Estado; ela não é o falso argumento de se evitar a divisão dos bens da coroa, no qual o Estado não seria a representação da idéia de um todo, mas apenas uma situação de conveniência, um agregado de indivíduos. Outra falsa opinião é aquela que considera o monarca como o funcionário supremo do Estado ou também aquela (por exemplo, a dos contratualistas) que considera que entre o monarca e o povo existe um contrato. Para Hegel, tais opiniões provêm da vontade concebida como opinião e arbítrio e podem, até mesmo, ter algum valor ou constituir o princípio

---

maneira, o conceito de príncipe deve ser conceitualizado de acordo com a idéia de Estado, ou seja, pela lógica especulativa. E como o conceito de príncipe é o momento da singularidade (da decisão, da vontade) dos elementos que constituem o todo (e o poder) do Estado, então, ele repousa no conceito lógico da vontade. É neste sentido que Hegel vai afirmar que o progresso da vontade consiste em passar da subjetividade para a exterioridade, pois tal passagem do conceito da pura determinação de si (ainda abstrato) para o ser imediato (à natureza) é uma passagem descoberta e feita pela lógica. A exterioridade da vontade é a determinação dela em um “isto”, numa existência natural sem a mediação de um conteúdo particular. Segundo Hegel, naqueles intelectos que não reconhecem o progresso da vontade (a unidade dos dois momentos – interior e exterior – que consiste na verdade) eles também não aceitam que o momento da decisão suprema do Estado esteja ligado a uma realidade natural, imediata e individual (príncipe). Eles consideram tal possibilidade (tal conceito) como irracional e acabam destruindo toda verdade e realidade da idéia de Estado. Cf. PFD, §280, Nota, p. 266-267: “Esta passagem do conceito da pura determinação de si ao ser imediato e, portanto, à natureza, é puramente especulativa e a sua descoberta é feita pela filosofia lógica. Essa, é, aliás, a passagem que de um modo grosseiro se encontra da natureza para o progresso da vontade e que consiste em passar um conteúdo do domínio da subjetividade (como fim que se propõe) para a existência...”.

<sup>53</sup> No monarca a liberdade encontrava, assim, um refúgio. Sem a imersão no que é particular (opiniões, brigas) e contingente, o príncipe pode representar a idéia do Estado, o todo.

<sup>54</sup> Cf. PFD, §281, Nota, p. 267. Para Hegel, o critério eletivo na sucessão ao trono (ao poder) do Estado é um dos piores regimes políticos, pois, transforma a constituição numa capitulação eleitoral e o poder do Estado fica ao sabor das vontades particulares, o que pode causar, até mesmo, a dissolução interna e externa do Estado. Cf. PFD, §281, Nota, p. 268.

da sociedade civil, mas jamais pode constituir o princípio do Estado e da moralidade objetiva. Por último, Hegel afirma que da mesma forma que o príncipe deve cuidar dos interesses do povo, o povo deve cuidar também da pessoa de seu monarca. Deste reconhecimento mútuo nasce, assim, o direito de governar<sup>55</sup>.

Nos parágrafos acima abordamos o primeiro elemento da totalidade orgânica do Estado (o elemento da singularidade) contido no poder do príncipe, agora vamos tratar do segundo, o elemento da particularidade (§283-284). Este é o momento em que há, para Hegel, a relação entre “o conteúdo definitivo e sua absorção no universal”<sup>56</sup>, ou seja, é o momento da aceitação e execução das decisões do príncipe. Segundo Hegel, para o príncipe adquirir uma existência particular é necessário que os conselheiros ou os outros funcionários encarregados<sup>57</sup> levem até ele os conteúdos dos assuntos do Estado para serem submetidos à sua decisão. Porém, ele adverte que a execução das decisões do príncipe é feita pelo governo e, por isso, poderá ocorrer que ela saia diferente da decisão original do príncipe. Como as circunstâncias em que são executadas as decisões do príncipe não fazem parte de seu domínio, mas sim do domínio do governo, o príncipe se mantém, desta forma, acima de quaisquer responsabilidades quanto aos atos do governo<sup>58</sup>.

O terceiro e último elemento do poder do príncipe é aquele que se refere ao universal (§285-286). Ele consiste, segundo Hegel, na forma subjetiva, na consciência do monarca, e, na forma objetiva, no conjunto da constituição e das leis. O elemento da universalidade é aquele em que os poderes formam um todo, ou seja, mantém uma unidade e relações um com o outro. O poder do príncipe supõe os outros poderes e estes supõem o do príncipe<sup>59</sup>. Cada poder ao conservar a si mesmo, ao mesmo tempo se põe como membro de um todo (do organismo social) e ajuda também a conservar os outros poderes. É a esta relação e a esta unidade entre os poderes que Hegel atribui a garantia objetiva (a sucessão regular ao trono

---

<sup>55</sup> Cf. PFD, §281, Nota, p. 268. É curioso também notar que, para Hegel, uma das mais altas maneiras de se reconhecer a majestade do monarca é através do “direito da graça” (o de perdoar os crimes, por exemplo), pois nele se reconhece a repercussão de uma esfera superior sobre uma inferior. Cf. PFD, §282 e Nota, p. 269.

<sup>56</sup> Cf. PFD, §283, p. 269.

<sup>57</sup> Funcionários estes que deveriam ser escolhidos pelo próprio príncipe, pois, com o príncipe mantém uma imediata relação pessoal. Cf. PFD, §283, p. 269.

<sup>58</sup> Cf. PFD, §284, p. 269-270.

<sup>59</sup> Cf. PFD, §285, p. 270.

pela hereditariedade) do poder do príncipe<sup>60</sup>. Esta é uma das características principais da monarquia constitucional, que se distingue muito bem das antigas monarquias feudais e do despotismo. Nestas últimas (nas antigas monarquias feudais e despóticas), as funções e os poderes do Estado eram divididos de forma “puramente mecânica”, eles não se constituíam em membros, mas em partes. Cada parte (poder) procurava conservar-se a si mesmo mantendo uma autonomia frente às outras de modo que não formavam um todo orgânico e, como consequência, dificultava a sua própria conservação. Já na monarquia constitucional, a divisão dos poderes se caracteriza por conceber não partes isoladas, mas membros de um todo onde cada membro “assegura os outros ao mesmo tempo que exerce a sua função no domínio que lhe é próprio. Para cada um dos membros, a conservação dos outros é o fim substancial da sua própria conservação e, ao mesmo tempo, o resultado dela”<sup>61</sup>. Portanto, as garantias do poder do príncipe repousam, de acordo com Hegel, enquanto garantias subjetivas, na afeição do povo, no caráter e na consciência do monarca, e, enquanto garantias objetivas, repousam nas instituições (das quais os poderes do Estado fazem parte) do Estado. Tudo isto ocorre, segundo Hegel, porque a monarquia constitucional representa a evolução da razão na história, ela é um caminhar que apesar de regressar ao princípio patriarcal de que historicamente saiu, regressa com uma determinação mais completa, “como culminância de um estado organicamente desenvolvido. É este um tardio resultado da história que é dos mais importantes para a liberdade pública e para a constituição racional, embora, como já foi observado, seja muitas vezes respeitado mas raras vezes compreendido”<sup>62</sup>.

Portanto, a importância que o príncipe<sup>63</sup> tem para o conceito de Estado em Hegel é o de ser a representação da soberania (interna e externa) do Estado.

---

<sup>60</sup> Pois, assim como o príncipe precisa dos outros poderes, estes precisam do príncipe.

<sup>61</sup> Cf. PFD, §286, Nota, p. 271.

<sup>62</sup> Cf. PFD, §286, Nota, p. 270. Ver também ECF, vol. III, §542, p. 314: “Por isso a constituição monárquica é a constituição da razão desenvolvida: todas as outras constituições pertencem a graus inferiores do desenvolvimento e da realização da razão”.

<sup>63</sup> Não sabemos até que ponto a admiração de Hegel pelos grandes personagens da história possa ter influenciado na sua defesa da monarquia constitucional (que no fundo nada mais é do que uma forma de governo onde o Estado é governado pela figura de um bom rei ou de um bom imperador). Podemos notar tal admiração em uma carta de Hegel à sua esposa sobre o relato da primeira de suas três grandes viagens (Reisen) pela Europa, das quais sua esposa não o acompanhava, por isso as cartas (é óbvio!). Em 15 de setembro de 1822, com a vida estável e segura, Hegel empreende, com o auxílio do ministério da cultura, a sua primeira grande viagem pela Europa: Berlin-Köln-Aachen-Brüssel-Gent-Antwerpen-Amsterdam-Hamburg-Berlin (a segunda viagem foi para Prag e Wien em 1824 e a terceira foi para Paris em 1827, na qual ao retornar, Hegel encontra-se com

Enquanto um dos poderes do Estado, ele faz a ligação deste com os anseios e interesses do povo, assim como a unidade com os demais poderes e instituições, donde emerge, desta forma, a garantia da liberdade. Vejamos agora o “poder do governo”.

## **B) O PODER DO GOVERNO**

Este é o segundo poder político do Estado analisado por Hegel nos PFD. O poder do governo vai trazer objetividade ao poder do príncipe, aquilo que antes era vontade (decisão subjetiva) torna-se agora realidade concreta nas ações dos órgãos e dos funcionários do Estado. É através do poder do governo que o Estado se faz presente entre os cidadãos, pois ele é o responsável pela administração das instituições estatais e pela execução da lei. E enquanto responsável pela ação do Estado no particular, o poder governamental tem a tarefa de resguardar e afirmar o interesse geral (do todo) no interesse particular, ou seja, de fazer prevalecer a totalidade orgânica e racional do Estado, de fazer valer uma visão de conjunto em meio ao atomismo e à dispersão dos indivíduos (guiados unicamente por seus interesses particulares) na sociedade civil. Portanto, como o poder governamental é aquele que lida com os aspectos e conteúdos particulares do Estado, ele necessita, então, de conhecimento específico (de conhecimento para lidar com assuntos particulares) e de pessoal adequado para a realização de sua tarefa, para a realização de suas ações. Tais considerações nos reportam às questões do “funcionalismo” e da estrutura sócio-econômica do Estado e estas, por sua vez, a outras: quem compõe o quadro de funcionários do Estado? Podemos negar a constatação e preocupação hegeliana da situação social, fruto de uma desigual apropriação da riqueza<sup>64</sup>, onde temos uma divisão em classes distintas e até

---

Goethe em Weimar). Vejamos o relato de sua visita à Aachen e a sua admiração pelo imperador Carlos Magnum que, dentre outros, foi coroado e sepultado ali: “Em Aachen eu vi primeiro a catedral, lá eu me sentei no trono (Stuhl) do imperador Carlos Magnum... Eu me sentei na cadeira (Stuhl) sobre a qual, segundo me assegurou o sacristão, 32 imperadores foram coroados, um tão bom quanto o outro, e para mim foi grande a satisfação de estar ali sentado” (“In Aachen sah ich den Dom zuerst, setzte mich auf Kaiser Karls Stuhl; ... ich setzte mich auf diesen Stuhl, auf dem 32 Kaiser gekrönt werden, wie der Küster versicherte, so gut wie ein anderer, und die ganze Satisfaktion ist, daß man darauf gesessen hat”). Cf. Wiedmann, F. *Hegel*. p. 89-93 e p. 143.

<sup>64</sup> Sobre a organização social e as críticas hegelianas à lógica de produção e distribuição econômica da riqueza na sociedade civil, ver os §185, 198, 243 e 244, dentre outros, dos PFD.

antagônicas e que ameaçam a organização e totalidade ética do Estado? Como, em meio ao desequilíbrio social, as instituições do Estado podem se manter preservadas e livres da degradação (por exemplo, do abuso de poder) a fim de corresponderem com a sua tarefa, a de serem a efetivação da liberdade?

Hegel trata do poder do governo nos §287-297, os quais podemos dividi-los em três momentos básicos: 1) §287-290: aqui Hegel define o poder do governo e afirma a sua tarefa principal. 2) §291-294: nestes parágrafos Hegel trata dos cargos e funções governamentais, do critério de escolha e da obrigação dos funcionários estatais. 3) §295-297: aqui temos a preocupação com a preservação das instituições estatais contra o abuso de poder e a questão do equilíbrio social do Estado, a classe média.

Analisemos o primeiro ponto (§287-290). Hegel define o poder do governo como aquele poder que, através das instituições públicas administrativas do Estado, cumpre, executa e conserva as decisões do príncipe<sup>65</sup>. Nesta perspectiva, o poder governamental tem como meta principal afirmar e confirmar o interesse geral (em parte expresso pelo príncipe) no seio das particularidades, no seio dos interesses individuais da sociedade civil. Para isso o “poder do governo” compreende os poderes jurídicos e administrativos de forma geral, isto é, o que podemos chamar de “judiciário” e “executivo”<sup>66</sup>. Podemos notar, assim, que ao poder do governo compreende e submete-se também o poder judiciário<sup>67</sup>, fato este considerado por Hegel, talvez, porque, como cabe ao judiciário reger (e assegurar) as particularidades da sociedade civil<sup>68</sup>, este deve estar sempre guiado pelo interesse geral, pela visão de conjunto<sup>69</sup> que é o esforço característico do governo. Segundo Hegel, a sociedade civil é o “campo de batalha”<sup>70</sup> dos interesses individuais de todos contra todos, nela se dá o conflito entre o interesse geral e os interesses

---

<sup>65</sup> Cf. PFD, §287, p. 272.

<sup>66</sup> No capítulo II, p. 64-65 de nosso presente trabalho, tratamos um pouco do sistema do direito hegeliano e suas divisões. Ver também PFD, §188, itens B e C, §209, §230, p. 183, 194-195 e p. 211 respectivamente.

<sup>67</sup> Hösle afirma que Hegel sofre aqui influência de B. Constant e que esta divisão dos poderes lembra também John Locke (cap. XII do *Segundo Tratado do Governo*). Ele ainda acrescenta que a não total independência do judiciário era um fato comum na época de Hegel. Esta independência será uma conquista posterior a Hegel (séc. XIX), de onde se poderá ver a diferença entre um Estado liberal e um Estado autoritário. Cf. Hösle. *Hegels System*. p. 573 e Nota 281; Hösle, V. “Der Staat”. In: Jermann, C (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, p. 208-209 e Nota 31 e 32.

<sup>68</sup> Ver PFD, §213-214 e Nota, p. 198-200.

<sup>69</sup> Cf. PFD, §209 e Nota, §210, §290, p. 194-195 e p. 274 respectivamente. Ver também GPR, Zusatz do §209, p. 361.

<sup>70</sup> Cf. PFD, §289, Nota, p. 273.

particulares. Estes últimos se encontram fora do universal em si e para si do Estado<sup>71</sup> e, quando muito, são administrados e organizados na forma de corporações e sindicatos em que um dos principais objetivos é tratar e cuidar da propriedade e dos interesses privados (particulares). Para Hegel, estes domínios particulares devem ser subordinados ao interesse superior do Estado, pois, este é, como já vimos, a instância dialeticamente superior ao agregado atômico da sociedade civil; é nele que os direitos da particularidade estão guardados (protegidos) como também limitados (é a relação entre direitos e deveres). E é exatamente esta uma das tarefas do governo. Nas palavras de Hegel:

“A conservação do interesse geral do Estado e da legalidade entre os direitos particulares, a redução destes àqueles, exigem um vigilância por representantes do poder governamental, por funcionários executivos e também por autoridades mais elevadas com poder deliberativo, colegialmente organizadas por conseguinte”<sup>72</sup>.

Mas, se por um lado, as corporações tratam dos interesses particulares<sup>73</sup>, por outro lado, elas se aproximam de algo universal (de uma certa ligação entre o particular e o universal<sup>74</sup>), pois, só na medida em que elas administram os interesses particulares na intenção de salvaguardar também os interesses universais, é que elas recebem o reconhecimento e a legitimidade do Estado<sup>75</sup>. Ao reconhecer no Estado o meio para alcançar os seus fins particulares<sup>76</sup> assim como também sua própria condição de existência, é que as corporações se transformam não somente em “espírito do Estado”<sup>77</sup> (fomentando o patriotismo), como também em um dos

---

<sup>71</sup> Cf. PFD, §288, p. 272.

<sup>72</sup> Cf. PFD, §289, p. 272-273.

<sup>73</sup> Ver PFD, §250, p. 220: “... a classe industrial está essencialmente orientada para o particular e é por isso que a corporação lhe é própria”.

<sup>74</sup> Cf. PFD, §289, Nota, p. 273. Ver também PFD, §308, Nota, p. 289: “Nisto reside a ordem e o destino próprios de cada um; noutros temos: o indivíduo é o gênero mas é como espécie próxima que possui a sua realidade universal imanente. Na sua esfera corporativa, municipal, etc., atinge ele a sua real e viva vocação para o universal (§ 251). É livre, no entanto, de, pelas suas aptidões e sua capacidade, introduzir-se em qualquer das ordens (incluindo a classe universal)”.

<sup>75</sup> Cf. PFD, §251-§253 e Notas, p. 220-222.

<sup>76</sup> Cf. PFD, §289, Nota, p. 273.

<sup>77</sup> Cf. PFD, §289, Nota, p. 273. Hegel chega a afirmar que a corporação é como uma “segunda família” (PFD, §252) para os cidadãos, nela seus membros adquirem (§252-253) não somente sua subsistência (preservando sua dignidade, honra e lugar social), como também proteção contra acidentes particulares (crises do mercado de trabalho). Nas palavras de Hegel (§255): “Ao lado da família, a corporação constitui a segunda raiz moral do Estado, a que está implantada na sociedade civil”. Contudo, para compreender um pouco melhor as referências que Hegel faz aqui às corporações é necessário vermos sua “localização” (ela é a última categoria que Hegel trata antes do Estado, a família é a primeira) e significado nos PFD, mais precisamente no capítulo sobre a “sociedade civil”. Segundo Hegel, um dos princípios gerais da sociedade civil é a particularidade (§182-183) na sua

meios de vigilância<sup>78</sup> e de preservação deste contra o abuso do poder e contra a transformação da monarquia constitucional em uma aristocracia<sup>79</sup>. Contudo, isto tudo implica que nem todos os assuntos das corporações sejam administrados pelos seus próprios chefes<sup>80</sup>, pois, estes podem não conseguir ter um afastamento, necessário para um ponto de vista geral, das suas relações familiares e pessoais (de camaradagem) propiciando, assim, uma administração regida por paixões, fantasias e arbítrio, e não segundo qualidades de competência e universalidade. Ponto de vista geral, competência específica e, convicção de suas obrigações e deveres, é o que devem possuir aqueles que tratam de assuntos da coletividade do Estado. Hegel afirma que as autoridades governamentais devem satisfazer a difícil exigência

---

forma concreta enquanto conjunto de carências e necessidades individuais. Esta particularidade expande-se (§184) de tal forma até transformar-se em universalidade (§186), até adquirir sua verdade e legitimação. Porém, este universal, embora momento da idéia, não é ainda concreto (§181, §208), mas limitado e formal, a relação da particularidade com a universalidade não é ainda uma relação em si e para si. Contudo, vejamos como se dá esta relação para nela compreendermos a importância da categoria de “corporação”. Para Hegel a sociedade civil tem três momentos (§188) distintos: 1) no primeiro a particularidade está diretamente oposta à universalidade (§189), onde alcança sua objetividade (carência objetiva) por meio de coisas exteriores como a propriedade. Tais carências (ou necessidades) se satisfazem pela mediação do trabalho (é aqui o ponto de partida da economia política clássica e de seus teóricos como, por exemplo, A. Smith e D. Ricardo) o qual se desenvolve (§198) e se aperfeiçoa (como a especificação da produção e a divisão do trabalho) gerando a riqueza (§199) assim como o espetáculo da corrupção e miséria (§185, §200) e também a divisão e separação da sociedade em classes distintas (§201). 2) O segundo momento (§209), embora contenha algo de universal (§210), é apenas a garantia e segurança da particularidade (§208, 213, 214, 218) na universalidade do direito e da lei (§211, 215, 219). 3) É no terceiro momento (§230) que inicia-se a relação objetiva entre particularidade e universalidade, a unidade (§229) entre universal e particular. Isto ocorre na medida em que o poder universal e superior (§231) estabelece uma mínima ordem que, mesmo assegurando a proteção dos interesses da particularidade (§249), possa salvaguardar o que há de universal nestas particularidades da sociedade civil, fato este que propicia a ultrapassagem de um fim particular em si para também constituir-se em um fim universal. Aqui entra a corporação com a tarefa de fazer esta síntese última da sociedade civil. Nas palavras de Hegel (§249): “Quando, segundo a idéia, a particularidade adquire, como fim e objecto da sua vontade a actividade, o universal nela imanente, então a moralidade objectiva reintegra-se na sociedade civil; é esta a missão da corporação”. Porém, na corporação ainda não se dá esta unidade absoluta, ainda não é o universal concreto em si e para si, algo que só ocorre em uma esfera superior, no Estado. Novamente Hegel (§ 256): “O fim da corporação, que é limitado e finito, tem a sua verdade no fim universal em si e para si e na sua realidade absoluta. (O mesmo acontece na separação que se dá na administração exterior e na identidade relativa que se lhe sucede.). O domínio da sociedade civil conduz, pois ao Estado”. A corporação é, desta forma, vista por Hegel como aquele primeiro momento, juntamente com a família, capaz de proporcionar uma unidade substancial. Ainda sobre corporação, Siep faz uma interessante análise da relação desta com a constituição estatal. Ele também nos mostra a antiga terminologia que Hegel usava antes dos GPR para o termo corporação: segundo ele, antes dos GPR Hegel usava “der Stand” e, depois, passou a usar “die Korporation”. Ver Siep, L. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, p. 275-282. Entretanto, a palavra “der Stand” em alemão pode significar também “classe”, “categoria”, “estado”, “Estado”, dentre outras, e, enquanto tal, continua sendo usada por Hegel nos GPR.

<sup>78</sup> Cf. PFD, §295, p. 277.

<sup>79</sup> Cf. PFD, §297, p. 278.

<sup>80</sup> Cf. PFD, §289, Nota, p.273-274.

de trazer à vida social concreta (e que também deve ser governada de modo concreto) uma visão de conjunto<sup>81</sup>.

A questão do “funcionalismo” (nosso segundo ponto de análises, §291-294) para Hegel é importante, pois são os funcionários (indivíduos) estatais que irão executar as decisões do príncipe; os funcionários são os responsáveis pelos atos do governo, e, estes últimos (os atos do governo), por sua vez, devem ter uma natureza objetiva<sup>82</sup>. Segundo Hegel, apesar de no critério de escolha dos indivíduos para os cargos e funções governamentais poder haver algum aspecto subjetivo<sup>83</sup>, o que irá determinar na verdade o critério de escolha é o elemento objetivo. Para ele, entre o governo e os indivíduos não deve existir nenhuma ligação natural imediata (por exemplo, pelo nascimento) através da qual estes últimos adquiram direitos às funções governamentais. Ao contrário, a ligação entre eles (governo e indivíduo) deve ser uma ligação objetiva na qual o critério de escolha dos indivíduos para os cargos públicos repouse na forma de exame e prova de aptidão (de competência específica e de convicção moral), pois, só assim pode-se garantir o preenchimento correto das funções governamentais e também garantir a cada cidadão a possibilidade de pertencer à “classe universal”<sup>84</sup>. Ainda de acordo com Hegel, o Estado não pode contar com a colaboração voluntária e arbitrária dos indivíduos (como por exemplo, a dos “cavaleiros andantes”<sup>85</sup>), pois esta repousa em

---

<sup>81</sup> Cf. PFD, §290, p. 274.

<sup>82</sup> Cf. PFD, §291, p. 274.

<sup>83</sup> Cf. PFD, §292, p. 274-275. Podemos interpretar este “aspecto subjetivo” como aquela escolha determinada pelo poder do príncipe, a qual Hegel afirma que ela constitui uma parte da face objetiva da soberania do monarca (§293), porém, talvez, somente aquelas escolhas cujas funções e cargos são de autoridades mais próximas do monarca (ver §283).

<sup>84</sup> Cf. PFD, §291, p. 274. Ver também ECF, vol. III, §543, p. 315: “... por outra parte, entra em cena a participação de muitos na função estatal: esses, em conjunto, constituem o estamento universal (§528), na medida em que fazem que a determinação essencial de sua vida particular seja uma ocupação com os fins universais, da qual, para se poder participar individualmente, a outra condição é a preparação e a habilidade”. Para Schnädelbach, Hegel, com sua notável teoria do profissionalismo dos funcionários públicos (*Berufsbeamtentum*), juntamente com toda burocracia e hierarquia envolvidas, mostra-se mais uma vez como teórico da sociedade moderna e como um dos fundadores da sociologia. Cf. Schnädelbach, Herbert. “Die Verfassung der Freiheit”. In: Siep, L. (org.). *Hegel GPR*, p. 255.

<sup>85</sup> Cf. PFD, §294, Nota, p. 275. É curioso notar que Hegel, por esta época, ainda se reporta a este personagem medieval. O guerreiro montado a cavalo é uma figura que vem desde os tempos primitivos (Antigüidade), mas é na Idade Média européia que ele ganhou destaque, tanto por sua força e poder em batalhas como pela cultura guerreira da época. Por volta do séc. XI os cavaleiros se distanciaram do conceito de simples guerreiro para se tornarem uma classe guerreira e social com muito prestígio e poder com, até mesmo, um caráter quase religioso conferido pela Igreja. É o período das cruzadas e da formação das “ordens de cavalaria”, cuja primeira foi a dos “templários” fundada em 1118 por Hugo de Payns (senhor feudal de Montigny e vassalo de Hugo, duque de Champagne, na França), que acabaram resgatando os ideais de nobreza, justiça, prestatividade, cavalheirismo e romantismo (o ideal do amor romântico medieval foi bem representado por Andreas Capellanus em

orientações e finalidades subjetivas. O Estado também não pode aceitar um servidor estatal que esteja ligado ao seu serviço unicamente para a satisfação de suas carências privadas (e não por um dever e por um direito). Ao contrário, o serviço estatal exige o sacrifício<sup>86</sup> das satisfações individuais e arbitrárias, das finalidades subjetivas e dos interesses particulares em prol do interesse geral. Somente no cumprimento (no exercício da função que lhe foi confiada) de suas obrigações e de seus deveres para com o Estado (e conseqüentemente para com todos), é que o servidor estatal obtém sua verdadeira satisfação. É no exercício de sua profissão e no cumprimento de seu dever para com o Estado que o servidor encontra, segundo Hegel, uma carreira e, com ela, a satisfação de suas carências particulares e a independência de qualquer influência subjetiva. Desta maneira, Hegel justifica que a situação do funcionário estatal não é uma “uma situação contratual”<sup>87</sup>, uma vez que não se trata aqui de uma prestação de serviço única, contingente e particular, mas de algo que tem conteúdo e valor universal. Ele ainda afirma que é por o Estado oferecer proteção e a satisfação das carências particulares aos seus funcionários, que estes podem não somente esquivar-se de influências e interesses estritamente subjetivas, como também exercer a sua atividade de afirmação do universal no seio das corporações e de seus administradores que, por vezes, “vêm os seus

---

sua obra *A arte do amor cortês* de 1186). Os cavaleiros desta época gozavam de grande autoridade e até mesmo de simpatia popular. Alguns, embevecidos com os ideais de nobreza e glória contados nos contos e histórias medievais como, por exemplo, as do rei Arthur e seus cavaleiros da Távola Redonda e as de Carlos Magnum e Rolland, viajavam de cidade em cidade como cavaleiros “errantes” ou cavaleiros “andantes” em busca de aventuras e de oferecer seus préstimos (além de riqueza, é claro). A classe dos cavaleiros adquiriu status de nobreza, geralmente todo senhor feudal, conde, duque ou até mesmo reis eram também cavaleiros. Em 1265 Raimon Llull escreve a obra *O livro da ordem da cavalaria*, na qual descreve o ritual de consagração de um cavaleiro (tornando essa classe cada vez mais prestigiada e inacessível às massas) e um código de obrigações, leis de conduta (“Lei das armas”) e de comportamento dos cavaleiros em combate e na paz (uma dessas normas, a de não lutar nos domingos, custou ao rei João da França a vitória na batalha de Poitiers em 1356, durante a guerra dos cem anos). O domínio dos cavaleiros no cenário medieval europeu durou aproximadamente até o século XV, quando o uso mais difundido das armas de fogo (pólvora) e novas táticas de guerra os tornaram obsoletos. De seu grande poder ficou apenas os seus ideais e o que eles representaram. O exemplo da decadência dos cavaleiros frente às mudanças de um novo mundo nos deu Miguel de Cervantes, em 1605, na sua famosa obra *Dom Quixote*. Portanto, é no mínimo curioso notar que na Alemanha de Hegel, em pleno século XIX, ainda existisse “cavaleiros andantes”.

<sup>86</sup> Cf. PFD, §294, Nota, p. 276; ver também §324 e Nota e §325, p. 301-303 dos PFD.

<sup>87</sup> Cf. PFD, §294, Nota, p. 276. Hegel está se referindo aqui o §75 dos PFD, ao contrato enquanto fruto do livre-arbítrio, enquanto algo exterior e particular, e não enquanto algo universal em si e para si. As relações contratuais dizem respeito ao direito privado que, enquanto tal, não pode constituir-se na base do direito público (das relações políticas), pois, se assim fosse, estar-se-ia considerando não somente a forma organizacional do Estado, mas o próprio Estado, como fruto do egoísmo e da vontade arbitrária e subjetiva de acordo com a teoria do contrato social. A situação do funcionário público é mais do que uma prestação de serviço, ela é um comprometimento e uma obrigação moral e ética de zelar pelo que há de universal e racional no Estado.

interesses privados lesados pela afirmação do universal”<sup>88</sup>. Portanto, em nosso segundo ponto de análise do poder do governo, podemos observar a preocupação de Hegel para com os atos do governo, ou seja, para com aqueles que vão executar as decisões do príncipe e afirmar o universal no Estado, no seio do “campo de batalha” das particularidades que compõem a sociedade civil. Este quadro de funcionários que constitui o poder do governo deve ser concebido através de relações (critérios) objetivas e éticas (direitos, obrigações e deveres) para que o organismo (as instituições) do Estado não fique na mão do voluntarismo e da arbitrariedade subjetiva, ou mesmo nas mãos de funcionários que vêem nas funções públicas unicamente o meio de satisfazer seus interesses e carências individuais<sup>89</sup>. Uma vez que vimos como o Estado preserva, através das instituições administrativas e governamentais, o universal na concretude da vida social (sociedade civil) na busca de manter as condições de efetivação da liberdade, vejamos agora como o Estado preserva a si mesmo (suas instituições) contra o possível abuso de poder por parte de seus funcionários e, conseqüentemente, contra o desvirtuamento de seus fins.

A preservação do Estado (analisemos agora nosso terceiro e último ponto, §295-297), e também do povo, contra um possível abuso de poder por parte das autoridades e dos funcionários estatais consiste, para Hegel, em dois modos<sup>90</sup>: a) pela hierarquia das instituições e do poder estatal – uma vigilância que vem de cima; b) pelo reconhecimento do direito das comunas e das corporações – uma vigilância que vem de baixo. De acordo com Hegel, somente a vigilância que vem de cima é insuficiente para esta preservação do Estado, pois, ela pode se deparar com obstáculos levantados por um corpo ou por um grupo de funcionários fechados em si mesmos e confabulando por interesses adversos. Esta questão é muito importante para Hegel, pois, segundo ele, é nas ações (e na formação) dos funcionários que as leis e decisões do governo (do príncipe também) alcançam o particular e se tornam realmente válidas. É por elas também que se formam, pelo conteúdo e principalmente pelo modo de aplicação das leis, o contentamento e a confiança dos cidadãos no governo. É nesse sentido que Hegel defende uma certa “formação

---

<sup>88</sup> Cf. PFD, §294, Nota, p. 276.

<sup>89</sup> O que poderíamos chamar hoje de “cabide de emprego”.

<sup>90</sup> Cf. PFD, §295, p. 277.

moral e intelectual” dos funcionários estatais a fim de contrabalancear a frieza e a mecanicidade das práticas e dos procedimentos de seus trabalhos:

“para que a ausência de paixão, a eqüidade e a doçura no procedimento cheguem a constituir um hábito, é preciso que a formação moral e intelectual directa venha contrabalancear o que há de mecânico no estudo das ciências de objectos correspondentes, na necessária aplicação prática e no trabalho real”<sup>91</sup>.

Essa boa formação dos funcionários do governo juntamente com as duas “vigilâncias” acima e mais o elemento de grandeza que emana do Estado ajudam a diminuir a importância de relações privadas e de família (os pontos de vista subjetivos) no trato da coisa pública fomentando, deste modo, o bom hábito pelo gosto dos interesses gerais e assuntos coletivos. São estes funcionários do Estado e membros do governo que constituem, para Hegel, a principal parte da “classe média”<sup>92</sup> da sociedade. A classe média tem também a sua importância por manter um certo equilíbrio social, refletindo, assim, o nível de desenvolvimento alcançado por um Estado<sup>93</sup>. Porém, sem nenhum cuidado, a classe média pode, por sua vez, tornar-se numa classe única, dirigente e autoritária do Estado (tornar-se uma aristocracia), pondo em xeque a totalidade ética e racional deste. Para evitar tal fato Hegel teoriza dois meios importantes na contenção e no equilíbrio da classe média:

“As instituições de soberania, pelo lado superior, e os direitos das corporações, pelo lado inferior, impedem que tal inteligência e tal consciência se coloquem na posição isolada de uma aristocracia e que a cultura e o talento venham a constituir-se em instrumentos da arbitrariedade e do domínio”<sup>94</sup>.

O poder do governo tem, desta maneira, importância para o conceito de Estado por ser o segundo elemento da totalidade orgânica deste; por ser aquele responsável pela aplicação e conservação do universal no particular através das

<sup>91</sup> Cf. PFD, §296, p. 277-278.

<sup>92</sup> Que é onde também, segundo Hegel, “residem a inteligência culta e a consciência jurídica do conjunto de um povo”. Cf. PFD, §297, p. 278; ver também os §205 e §303, p. 192 e 279 dos PFD, onde Hegel chama a classe média também de “classe universal”.

<sup>93</sup> Um exemplo seria a Rússia que, por não ter uma classe média (Mittelstand), mas apenas uma massa disforme, não se encontra em um nível avançado (hohen Stufe) de desenvolvimento. Cf. GPR, §297, Zusatz, p. 464-465. Sobre a importância que Hegel confere à classe média, Hösle suspeita da influência de Aristóteles. A classe média seria o meio termo social com o objetivo de evitar uma polarização no seio da sociedade e do Estado. Cf. Hösle, V. *Hegels System*, p. 575; Hösle, V. “Der Staat”. In: Jermann, C (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, p. 211.

<sup>94</sup> Cf. PFD, §297, p. 278.

instituições e dos funcionários do governo. Contudo, como o povo pode sentir-se parte (membro) do Estado, de seu universo político? Vejamos agora o “poder legislativo”.

### **C) O PODER LEGISLATIVO**

Analisemos agora o terceiro e último poder político e constitucional do Estado, aquele responsável por definir e estabelecer o universal: o poder legislativo. Apesar de Hegel tê-lo anunciado conceitualmente primeiro<sup>95</sup> (antes do poder do governo e do príncipe), ele irá estudá-lo somente por último. E isto não é à toa, pois, segundo Hegel, no poder legislativo se faz sentir a ação dos dois outros poderes, de forma tal que este adquire a função de mediação dialética entre eles. Como um dos elementos da totalidade orgânica do Estado, o elemento da universalidade, o poder legislativo apresenta-se de forma concreta através das assembléias constituindo-se, deste modo, na mediação entre a sociedade e o Estado. Nele o indivíduo não se apresenta na forma contingente e particular (como seria em um agregado atômico social), como, por exemplo, como um agricultor, um fazendeiro etc., mas sim, na sua forma substancial e na sua forma universalmente concreta: como membro e cidadão do Estado (de um todo), como participante da vida política e da coisa pública. Então, desta maneira, poderemos obter a união da particularidade e da universalidade num todo orgânico e racional. Zelar por esta união (ou condição da união) é a tarefa do poder legislativo.

Podemos dividir a nossa análise deste sub-capítulo hegeliano, que vai dos §298-320, em três partes principais: 1) a definição do poder legislativo - §298-300; 2) a análise das assembléias e de seus representantes - §301-313; e 3) a questão da informação e da publicação das deliberações das assembléias, e, a questão da opinião pública e da liberdade de imprensa - §314-320. Teremos como questão de fundo neste sub-capítulo a seguinte questão: como o indivíduo se faz politicamente presente no Estado, isto é, como ele consegue ser efetivamente um membro do todo, da substância universal?

---

<sup>95</sup> Cf. PFD, §273, p. 253. Ainda sobre a divisão hegeliana dos poderes políticos, Siep apresenta diferentes pontos de partida possíveis para sua fundamentação sistemática, por exemplo, através do conceito de liberdade, do conceito de direito, do conceito de vontade, do conceito de espírito objetivo, da fundamentação lógica... Ver Siep, L. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, p. 256.

Vejamos agora o nosso primeiro ponto de análise (§298-300). O poder legislativo é constituído, nas palavras de Hegel, “pelas leis enquanto tais, na medida em que elas carecem de determinação complementares e pelos assuntos interiores que são, graças ao seu conteúdo, completamente gerais”<sup>96</sup>. Portanto, podemos perceber que o poder legislativo é voltado para a totalidade<sup>97</sup>, para a universalidade e para a indeterminidade das leis. Ele não é o elemento da singularidade e da decisão suprema como no poder monárquico e nem a deliberação e execução dos assuntos particulares da lei como no poder governamental, ele é a afirmação do aspecto geral da liberdade (das leis, do direito) que enquanto tal se faz real por meio das assembléias - as instituições que mantêm a relação (o contato) entre o geral e o particular no Estado. Hegel salienta que ao que diz respeito aos indivíduos nas relações jurídicas e sociais para com o Estado, podemos destacar dois aspectos principais: “a) o que faz o Estado em favor deles e o que lhes deve ser concedido; b) as prestações que eles devem ao Estado”<sup>98</sup>. O primeiro aspecto corresponde, para Hegel, às leis civis em geral, aos direitos das comunas e das corporações, e às administrações em geral que formam o conjunto do Estado e da constituição. O segundo aspecto diz respeito aos deveres e prestações que o indivíduo deve realizar para com o Estado, como por exemplo, dinheiro<sup>99</sup> (impostos e taxas) e a defesa do Estado contra o inimigo exterior (este último diz respeito ao capítulo seguinte dos PFD: “A soberania exterior do Estado”). Nosso tema de agora, o poder legislativo, corresponde ao primeiro aspecto desta relação, isto é, aos direitos das comunas e das corporações representados nas assembléias. Contudo, o que vem a ser mesmo as assembléias para Hegel? Qual é a sua missão, a sua finalidade? Qual é o seu objeto? E a sua organização e seus componentes (representantes)?

As assembléias (nosso segundo ponto de análise, §301-313) são órgãos que têm como missão, de acordo com Hegel, a tarefa de trazer à existência o interesse geral, os interesses do povo, ou seja, “de fazer que exista o elemento de

---

<sup>96</sup> Cf. PFD, §298, p. 278-279.

<sup>97</sup> Cf. PFD, §300, p. 281.

<sup>98</sup> Cf. PFD, §299, p. 279.

<sup>99</sup> Para Hegel o dinheiro corresponde a um estágio da liberdade subjetiva atual e até a uma certa equidade e igualdade de direitos (*Gerechtigkeit der Gleichheit*). Segundo ele, o Estado moderno pode comprar aquilo de que precisa, ele não necessita mais forçar o indivíduo a fabricar, doar ou trabalhar para ele em troca do pagamento de prestações. O dinheiro se caracteriza como uma riqueza de aspecto universal e de existência exterior e quantitativa passível de ser taxada, ou seja, de ser pago as prestações de forma justa por meio de impostos. Cf. PFD, §299, Nota, p. 280 e GPR, §299, Zusatz, p. 467-468.

liberdade subjetiva formal, a consciência pública como universalidade empírica das opiniões e pensamentos de massa”<sup>100</sup>. Elas são órgãos e instituições cuja função é a mediação entre o poder estatal, de uma forma geral, e o povo, dispersos que estão em círculos e indivíduos<sup>101</sup>. Esta mediação proporciona que não apareçam de forma extrema, isolada e arbitrária, tanto o poder do Estado (principalmente o do príncipe), assim como também os interesses particulares das comunas, das corporações e dos indivíduos. É graças também ao poder de mediação das assembleias que os indivíduos não se apresentam perante o Estado como uma massa<sup>102</sup> informe, como uma opinião e vontade inorgânica. Hegel adverte que é um “perigoso preconceito” o de se julgar as assembleias como em oposição ao governo<sup>103</sup>, como se o governo, de acordo com o ponto de vista da opinião pública, tivesse uma má vontade (ou uma vontade menos boa). Ora, para ele, o que está em jogo não é uma luta de interesses particulares, mas sim o que há de essencial nestes interesses, que é a vontade substancial e racional (o interesse comum). Tal oposição ou rivalidade é alimentada, segundo Hegel, pela ambição de determinados partidos e por alguns interesses simplesmente subjetivos. Se esta oposição se apresentar de forma substancial, de

---

<sup>100</sup> Cf. PFD, §301, p. 281.

<sup>101</sup> Cf. PFD, §302, p. 284.

<sup>102</sup> Hegel procura deixar bem claro a diferença entre “massa” e “povo”. A expressão massa compreende mais a uma universalidade empírica indeterminada, algo como um agregado e não um conjunto, um todo minimamente organizado e racional que se possa chamar de povo. Povo, enquanto massa, designa uma fração particular dos membros do Estado, aquela que não sabe o que quer, que não tem conhecimento da vontade em si e para si, conhecimento da razão. Ao contrário, os indivíduos são para o Estado como membros, como seres de uma coletividade e não como indivíduos agregados em uma multidão, uma massa informe cujas ações são elementares, irracionais e selvagens. Para Hegel é um grave erro relacionarmos os seres de uma coletividade (povo) a uma multidão de indivíduos (massa), pois, desta maneira, se dissolve a vida política (a mais alta universalidade concreta) colocando, em sua base, não a vontade racional, mas a individualidade abstrata do livre-arbítrio e da opinião contingente. Cf. PFD, §301, Nota, p. 281-282; §303, Nota, p. 285-286. O que está em jogo para Hegel é como se dá a participação das pessoas privadas nos assuntos do Estado, no tocante aqui, pelo poder legislativo. Esta participação não pode ocorrer na forma de representações isoladas e irracionais, mas, através de uma certa organização, de um povo já organizado, da representação dos círculos da sociedade, dos estamentos e corporações (como gênero do particular) nas assembleias legislativas. Sobre isso, ver também ECF, vol. III, §544, p. 316-317: “Costuma-se chamar povo o agregado das pessoas privadas, mas, enquanto tal agregado, ele é o vulgo, não o povo [vulgus, 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 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... um poder ou atividade no Estado nunca deve aparecer ou exercer-se em figura informe, inorgânica, isto é, [derivada] do princípio da pluralidade e da multidão”.

<sup>103</sup> Cf. PFD, §302, Nota, p. 284. A uma tal concepção condiz a representação da relação entre o governo (Estado) e o povo na forma de uma relação contratual o que não é, como já vimos, a postura hegeliana. Ver também ECF, vol. III, §544, p. 319.

forma real, então, para Hegel, a decadência do Estado estaria concebida<sup>104</sup>. Mas as assembleias não têm este caráter de oposição, ao contrário, elas contribuem com a administração pública na medida que elas conhecem melhor a conduta dos funcionários das corporações trazendo à tona tais informações juntamente com as carências e necessidades destas ordens<sup>105</sup>. É também através do elemento representativo do poder legislativo que as pessoas privadas atingem seu significado e eficácia política<sup>106</sup>, deixando de serem uma simples massa para se apresentarem como são, isto é, como indivíduos em suas carências particulares e em sua situação substancial; só assim pode ocorrer no Estado a união do particular e do universal. Contudo, o que vem a ser realmente esta representação das assembleias para Hegel? Para ele as assembleias não representam os interesses de indivíduos isolados, dispersos e soltos da sociedade, elas representam os interesses destes indivíduos enquanto membros de determinada ordem, comuna, corporação, município, estamento etc., ou seja, interesses comuns de determinados setores ou esferas sociais. Uma vez que a sociedade é complexa e organizada, os indivíduos não surgem em si dispersos, mas pertencentes de alguma comunidade e setor social<sup>107</sup>. Quando Hegel fala do elemento representativo das assembleias, temos de ter sempre em mente que o seu objeto são os interesses comuns destas ordens sociais, posição esta condizente com a sua concepção de povo e de sociedade civil como observamos anteriormente. Desta maneira, Hegel defende a divisão da assembleia legislativa em duas câmaras<sup>108</sup>. Divisão esta que, segundo ele, assegura<sup>109</sup> tanto a maturidade das decisões na multiplicidade das instâncias, como também diminui as possibilidades de o elemento representativo se opor diretamente ao governo. As duas câmaras são: a) a classe dos proprietários de terras e fazendas (uma das ordens da sociedade civil, o elemento do campo), é a ordem da

---

<sup>104</sup> Cf. PFD, §302, Nota, p. 284-285, e, ver também ECF, vol. III, §544, p. 319: "... tal recurso seria antes uma desorganização e dissolução do Estado, no qual não se encontraria mais Governo algum, mas só partidos, e a que só remediaria a violência e a opressão de um partido por outro. Representar-se a organização do Estado como uma simples constiuição-de-entendimento, isto é, como o mecanismo de um equilíbrio de potências exteriores umas às outras em seu interior, isso vai contra a idéia fundamental do que é um Estado".

<sup>105</sup> Cf. PFD, §301, Nota, p. 282.

<sup>106</sup> Cf. PFD, §303, p. 285.

<sup>107</sup> Cf. PFD, §308, Nota, p. 288-289: "O Estado concreto é o todo organicamente dividido em círculos particulares; o membro de Estado é membro de tal ou tal ordem, e só com esta determinação objectiva poderá ele ser considerado dentro do Estado".

<sup>108</sup> Cf. PFD, §312, p. 292.

<sup>109</sup> Cf. PFD, §313, p.292-293.

moralidade natural que se funda na vida familiar<sup>110</sup>; b) a classe dos industriais e dos comerciantes (o elemento da cidade), é o aspecto dinâmico e particular da sociedade civil<sup>111</sup>. A primeira classe faz parte por direito<sup>112</sup> das assembléias porque sua fortuna repousa num direito hereditário e inalienável proporcionando-lhe, assim, a independência em relação ao tesouro do Estado, às incertezas da indústria, aos lucros e transferências de propriedade e, independência também quanto a favores do poder governativo ou da multidão e de vontade arbitrária e contingências em geral. Desta forma, tal ordem (classe) é a mais adequada a uma significação e existência política. A segunda classe participa da assembléia legislativa através de seus representantes, os deputados<sup>113</sup>. Como a família já foi um tema bem discutido, Hegel se detém agora (nos §308-311) na questão dos deputados. Os deputados são os representantes políticos da sociedade civil e, assim como esta não é constituída, em última instância, de indivíduos dispersos, mas sim organizados em corporações<sup>114</sup>, comunas, confrarias..., assim também os deputados são representantes destas últimas e não de indivíduos isolados e dispersos. Aqui reside uma das concepções hegelianas principais sobre a representatividade e a participação política do povo no Estado. O poder legislativo não é acessível a todos indiscriminadamente e nem os seus representantes são representantes diretos do povo (como numa democracia direta), eles são representantes (e membros também) de corporações e estamentos; portanto, eles não são representantes de vontades e interesses individuais, mas sim, representantes de vontades e interesses coletivos e comuns. Desta maneira, então, não há eleições diretas. O próprio Hegel ressalta:

“Diz-se que todos os indivíduos isolados deverão participar nas deliberações e decisões sobre os assuntos gerais do Estado porque todos são membros do Estado, os assuntos do Estado a todos dizem respeito, todos têm o direito de se ocupar do que é o seu saber e o seu querer. Tal concepção, que pretende introduzir no organismo do

---

<sup>110</sup> Cf. PFD, §305, p. 287. Ver também PFD, §202 e §203, p. 190-191.

<sup>111</sup> Cf. PFD, §308 e §311 e Nota, p. 288-289 e p. 291-292 respectivamente; ver também PFD, §202 e §204, p. 190-192.

<sup>112</sup> Cf. PFD, §306 e 307, p. 287-288. Hegel chega a afirmar que a família tem certa similitude com o elemento do poder do príncipe (naturalidade, hereditariedade) assim como também alguns direitos e prerrogativas. A família seria o “sustentáculo do trono e da sociedade”.

<sup>113</sup> Cf. PFD, §308 e Nota, p. 288-289.

<sup>114</sup> Cf. PFD, §308, p. 288. Para Schnädelbach a “corporação” (die Ständelehre) é a peça principal da teoria legislativa de Hegel e um de seus contrapontos contra os teóricos do contato social (como, por exemplo, Hobbes) por apresentar a sociedade não de forma atomística e individual, como uma massa informe, mas como algo de organizado. Cf. Schnädelbach, H. “Die Verfassung der Freiheit”. In: Siep, L. (org.). *Hegel GPR*, p. 256-257.

Estado o elemento democrático sem qualquer forma racional – obliterando que o Estado só é Estado por uma forma racional -, afigura-se muito natural porque parte de uma determinação abstrata: serem todos membros do Estado, e porque o pensamento superficial não sai das abstrações... O Estado concreto é o todo organicamente dividido em círculos particulares; o membro do Estado é membro de tal ou tal ordem, e só com esta determinação objectiva poderá ele ser considerado dentro do Estado”<sup>115</sup>.

Ora, uma vez que a massa em si não tem conhecimento ou a “forma” do racional, então como introduzir<sup>116</sup> o elemento democrático em um Estado cuja organização e fundamentação é a forma racional? É assim que pensa Hegel procurando, desta maneira, sustentar a sua tese da monarquia constitucional. Se o Estado, de acordo com Hegel, é um todo organicamente dividido em círculos, então, o membro do Estado só é seu membro na medida em que é membro de alguma ordem, alguma corporação ou estamento; só assim o indivíduo adquire uma determinação objetiva passando a ser considerado membro do Estado. Ainda de acordo com Hegel, o indivíduo tem uma dupla definição: a) é uma pessoa, um ser pensante, e, enquanto tal, é também consciência e querer do que é universal; b) mas tal querer e consciência só é realmente vivente quando penetram na particularidade. O indivíduo é gênero, mas, é como espécie próxima que ele possui sua realidade universal e objetiva, “na sua esfera corporativa, municipal etc., atinge ele a sua real e viva vocação para o universal”<sup>117</sup>. Retomando a questão dos deputados, podemos observar que a sua atividade (“deputação”) consiste, de acordo com Hegel, na deliberação e nas decisões sobre os assuntos públicos<sup>118</sup> e, como a deputação se faz a partir das corporações, então as eleições<sup>119</sup> são algo de supérfluo e desnecessário (reduzindo-se a simples jogo de opinião e capricho). Como os

<sup>115</sup> Cf. PFD, §308, Nota, p. 288-289.

<sup>116</sup> Como assentar o Estado em uma base democrática? Höslle ressalta que a posição hegeliana contra uma democracia direta assemelha-se à de Kant e à de Fichte. Cf. Höslle, V. “Der Staat”. In: Jermann, C (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, p. 214; Höslle, *Hegels System*, p. 577.

<sup>117</sup> Cf. PFD, §308, Nota, p. 289.

<sup>118</sup> Cf. PFD, §309, p. 290. Hegel ressalta ainda que para tais deliberações e decisões, os representantes legislativos necessitam de algumas aptidões, qualidades e descrições que se assentam principalmente num “estado de espírito”, uma vez que a capacidade e o conhecimento mais apurado das instituições e interesses políticos e sociais “só se adquire na direção dos assuntos, nas funções de autoridades e nas funções públicas”, ou seja, não plenamente pelos deputados, mas sim pelos funcionários do poder governamental. Cf. PFD, §310, p. 290.

<sup>119</sup> Cf. PFD, §311, p. 291. Para ler mais sobre esse assunto (eleições), ver Siep, L. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, p. 253-254. Lembremos que para Hegel o critério eletivo também não é recomendável para o príncipe; Cf. PFD, §281, Nota, p. 268, e, também, p. 92 e Nota 54 deste nosso capítulo.

deputados são representantes de cada ramo (corporação) particular da sociedade (por exemplo, comércio, indústria), então eles devem ser indivíduos que conheçam profundamente ou que pertençam a esses ramos; fato este que proporciona que não se entregue ao acaso ou a uma eleição indeterminada<sup>120</sup> tão importante circunstância que é a representação legislativa. Os deputados não devem ser indivíduos da massa ou eleitos pela massa, eles devem ser indivíduos que pertençam a uma corporação e, portanto, indicados por ela para, na medida em que eles conhecem suas dificuldades e carências especiais, representarem os seus interesses nas assembléias – ao fazer isso os deputados estão representando não somente os interesses em geral da sua corporação, como também representando os seus próprios interesses.

Passemos agora para o nosso terceiro e último ponto de análise sobre o poder legislativo (§314-320), onde podemos continuar a observar a tentativa hegeliana da unidade da particularidade (liberdade individual) com a universalidade (Estado) representada, neste momento, pelo elemento representativo. Vejamos agora a questão da transparência do Estado e da liberdade de pensamento e de expressão, questões estas tão elementares em um Estado politicamente liberal e ético. O poder legislativo é o responsável de fazer a ponte, a mediação, entre a sociedade e o Estado de modo que o príncipe consulte as assembléias representativas (legislativas) em suas decisões para com os assuntos públicos. Para Hegel, a grande contribuição que as instituições representativas (assembléias) oferecem não é tanto no âmbito da decisão e da deliberação quanto aos assuntos do Estado, pois, suas decisões são apenas complementares, mas sim, a de trazer a público estas deliberações e assuntos públicos conferindo, deste modo, direito ao fator da liberdade formal dos membros da sociedade civil que não participam do governo<sup>121</sup> e, também, proporcionando que a opinião pública atinja um grau de pensamento capaz de apreender e de julgar racionalmente a situação e os assuntos do Estado<sup>122</sup>. A opinião pública<sup>123</sup> para Hegel é a liberdade subjetiva e formal que os

---

<sup>120</sup> Uma eleição nas mãos das massas ou nas mãos de uma minoria de partidos representando interesses particulares e contingentes. Cf. PFD, §311, Nota, p. 292.

<sup>121</sup> Cf. PFD, §314, p. 293.

<sup>122</sup> Aprender, por exemplo, a conhecer e a apreciar as ocupações, os talentos, as virtudes e aptidões das autoridades e dos funcionários do Estado. Para Hegel, esta publicidade das informações sobre os assuntos do Estado discutidos nas assembléias também se constitui em um dos importantes “meios de educação” da massa (da multidão); cf. PFD, §315, p. 293.

<sup>123</sup> Sobre a opinião pública em Hegel, ver também Bavaresco, Argemir. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

indivíduos têm de expressarem seus juízos próprios, a sua opinião sobre os assuntos públicos, expressão esta que se manifesta através de um “conjunto de fenômenos”<sup>124</sup>. A opinião pública contém duas características principais<sup>125</sup>: a) o universal em si e para si, o que é substancial e verdadeiro, o conteúdo verídico de toda constituição e vida coletiva na forma de um “bom senso”<sup>126</sup> e, também, os princípios morais imanentes em todos na forma de “preconceitos”; b) mas, na opinião pública também há o contrário do universal e substancial: o particular para si; ou seja, nela há tudo o que há de contingente na opinião (incertezas, perversão, falsos conhecimentos e juízos), uma vez que nela a interioridade aparece no mesmo nível da contingência imediata representada por proposições gerais e vazias<sup>127</sup>. Deste modo, temos na opinião pública a contradição entre conhecimento e aparência, entre o que é essencial e inessencial. Nela tudo é falso e verdadeiro. Nela estão unidos a verdade e o erro. Como exemplo Hegel cita os famosos provérbios: a) por um lado temos: “Vox populi, vox dei” (“A voz do povo é a voz de Deus”); b) e, por outro lado, o exemplo de Ariosto: “Che’l Volgare ignorante ogn’un riprenda / E parli più di quel che meno intenda” (“Que se repreenda o povo ignorante / Que fala na maioria das vezes do que menos entende”)<sup>128</sup>. Para Hegel, não se

<sup>124</sup> Cf. PFD, §316, p. 293-294.

<sup>125</sup> Sobre estas características, cf. PFD, §316-317, p. 293-294.

<sup>126</sup> O Zusatz evidencia mais uma vez a importância da opinião pública na filosofia política hegeliana e no Estado moderno considerada, aqui, como um aspecto da liberdade subjetiva (quer seja o aspecto abstrato ou concreto), o princípio do mundo moderno: “Em todas as épocas a opinião pública foi um grande poder e é especialmente agora em nosso tempo, no qual o princípio da liberdade subjetiva tem sua importância e significado. O que hoje deve valer, vale não mais pelo poder, ou muito menos pelo hábito e costume, mas sim pelo bom senso (Einsicht) e suas razões (Gründe)”. Cf. GPR, §316, Zusatz, p. 483: “Aber zu allen Zeiten war die öffentliche Meinung eine große Macht und ist es besonders in unserer Zeit, wo das Prinzip der subjektiven Freiheit diese Wichtigkeit und Bedeutung hat. Was jetzt gelten soll, gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einsicht und Gründe”.

<sup>127</sup> É por isso que Hegel afirma, no §318, p. 296 dos PFD, que a opinião pública, em sua expressão, merece ser apreciada como “desdenhada”. Isto porque, segundo ele, a opinião pública não tem a capacidade de elevar a um saber definido (racional) o que ela tem de substancial. Portanto, o que ela pode fazer, em linhas gerais, de algo de grande e racional, é ser independente. Aqui surge a questão da liberdade de expressão e de imprensa que veremos mais adiante.

<sup>128</sup> No alemão, “Daß das unwissende Volk einen jeden tadelt / Und am meisten von dem redet, wovon es am wenigsten versteht”. Além de Ariosto Hegel cita também Goethe: “Zuschlagen kann die Masse, / Da ist sie respektabel: / Urteilen gelingt ihr miserabel” (“Bater forte sabe a massa, / Nisto ela é respeitável: / Sentenciar consegue vós miseráveis”). Cf. GPR, § 317, p. 484. Höhle afirma que Hegel foi o primeiro filósofo do Estado que percebeu o significado (e os “nuances”) da opinião pública no Estado moderno. Ele a considerava como um *medium* entre a sociedade e o Estado. Porém, ele também tinha para com ela uma relação ambivalente: por vezes a considerava importante para a formação (educação) do indivíduo (da massa) e, por vezes, considerava-a perigosa por se assentar nos instintos e nas opiniões contingentes (particulares). Cf. Höhle, V. “Der Staat”. In: Jermann, C (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, p. 212; e Höhle, V. *Hegels System*, p. 575.

pode atribuir autêntica seriedade a nenhum destes dois exemplos, uma vez que se pode dizer que os dois são verdadeiros. Contudo, segundo ele, a seriedade que deve ser reconhecida e buscada na opinião pública não está no seu fator contingente, mas sim no que há de substancial e verdadeiro; no elemento da interioridade é que reside a sua seriedade. É assim que, por mais fortes que sejam os ataques contra a opinião pública, ela jamais se convencerá de que não tenha algo de verdadeiro e sério. Hegel nos dá um outro exemplo, o de um “grande espírito” (Frederico o Grande), que um dia lançou este problema ao exame público: “É permitido enganar o povo?” Ora, para Hegel, um povo não se deixa enganar naquilo que é seu fundamento substancial, naquilo que forma sua essência e caráter definido de seu espírito; porém, quanto à forma do saber e os juízos que ele formula sobre suas ações, assuntos públicos etc., por não se fundar no que é racional, mas contingencial, “o povo é enganado por si mesmo”<sup>129</sup>.

A questão da opinião pública desemboca na questão da liberdade de expressão e da liberdade de imprensa, que são um dos meios e das formas daquela se manifestar. Sobre isso, podemos notar em Hegel uma certa defesa de uma posição autoritária, controladora e/ou fiscalizadora do Estado, uma vez que para ele a liberdade de imprensa é garantida e também, às vezes, limitada pelo Estado. Mas, que controle é esse e em que sentido ele não se contrapõe ao princípio da liberdade subjetiva, um dos pontos de partida e um dos pilares da filosofia hegeliana? Para compreendermos tais questões, sem tirarmos conclusões e classificações apressadas sobre a teoria de Estado hegeliana, é necessário recordarmos um pouco o que tratamos no capítulo II de nosso estudo, as questões sobre liberdade e vontade. Vejamos agora a argumentação hegeliana (§319 e Nota). Para Hegel, a liberdade de expressão (de comunicação pública), que tem a imprensa como um de seus meios, obtém sua garantia de existência: a) de uma forma direta, através das leis e das disposições administrativas que podem tanto “prevenir” ou “punir” os seus excessos; b) e de uma forma indireta, através da “inocuidade que se funda na constituição racional, na solidez do governo e também na publicidade das assembléias representativas”<sup>130</sup>. Tal controle que Hegel prega se justifica, de acordo com ele, porque liberdade de imprensa não significa a liberdade de dizer e escrever

---

<sup>129</sup> Cf. PFD, §317, Nota, p. 295.

<sup>130</sup> “Assembléias representativas”, nas quais, segundo Hegel, se exprimem a visão correta e culta dos interesses do Estado. Sobre estas considerações da liberdade de expressão e de imprensa, cf. PFD, §319 e Nota, p. 296-299.

o que se quer. Tal definição corresponde àquela em que a liberdade seria o fazer o que se quer, ou seja, a definição de liberdade enquanto livre-arbítrio (liberdade negativa, liberdade do vazio, como analisamos nos capítulos anteriores). De acordo com Hegel, no escrever e no publicar o que se quer, a palavra e o seu conteúdo ficam presos à barbárie da representação, do formalismo, da superficialidade e da contingencialidade. Nesta indeterminação geral e superficial da representação, o conteúdo substancial (inclusive as leis, por exemplo) se dissolve ou se esconde, ou, quando muito, aparece na forma indeterminada e subjetiva das opiniões. Em tal publicização pode ocorrer ou se incentivar calúnias, injustiças, difamação do governo (das suas atividades ou da pessoa do príncipe), escárnio das leis e incitação nas formas mais variadas à revolta, ao crime, ao delito etc. Portanto, a censura ou controle que Hegel prega não é à liberdade de imprensa enquanto “expressão científica” (que é um enunciado inequívoco, aberto, bem definido de significado e ao alcance daquilo que se diz), mas, àquela liberdade de imprensa situada no terreno da opinião e das considerações subjetivas (dos subtendidos, das alusões) que acabam destruindo o que há de universal e racional<sup>131</sup>. Hegel dedica o último parágrafo (§320) do poder legislativo para mostrar o contraste entre a subjetividade enquanto manifestação exterior da opinião e contingência (que dissolve a vida política e mantém-se distante da vontade substancial) e o seu extremo, a subjetividade enquanto vontade idêntica à vontade substancial. O primeiro tipo de subjetividade encontra a sua verdadeira realidade no seu extremo contrário, na pessoa do príncipe<sup>132</sup>.

Assim sendo, a importância do poder legislativo para o conceito de Estado em Hegel consiste no fato dele estabelecer o elemento da universalidade (o universal). Elemento este caracterizado enquanto interesse comum ou geral dos estamentos e das esferas do Estado e representado pelas assembleias legislativas (representativas). Estas últimas tornam-se órgãos de ligação entre o povo e o

---

<sup>131</sup> Hegel cita o exemplo da Nêmesis (a impotência interior que se sente oprimida pelo talento e virtudes superiores não reconhecendo o bem dos outros que às vezes reflete sobre si mesmo) dos soldados romanos. No triunfo eles troçavam do general pelas costas por, talvez, não participarem ou não serem lembrados nas cerimônias de honra. Com a troça os soldados buscavam um certo equilíbrio com o triunfador. Cf. PFD, §319 e Nota, p. 299. Ainda sobre Nêmesis, ver também ECF, vol. III, §564, p. 346.

<sup>132</sup> Hegel ainda afirma que a subjetividade, enquanto pessoa do príncipe, ainda não chegou ao seu termo. A sua idealidade e a sua totalidade será alcançada não somente na afirmação da soberania para o interior, mas também na soberania para o exterior; na afirmação de sua individualidade na história universal – tema este que será o objeto de análise do nosso próximo capítulo.

Estado (o governo) trazendo os assuntos deste último para o conhecimento do povo e vice-versa, de forma tal que o monarca, em duas decisões, possa consultar os representantes do povo nestas assembléias. O poder legislativo constitui-se, assim, no elemento de mediação e de ligação entre os outros dois poderes do Estado, entre os elementos da totalidade orgânica. Nele o Estado procura estabelecer a unidade entre as esferas da singularidade, da particularidade e da universalidade.

Mas voltemos agora, antes de concluirmos este nosso capítulo, à análise do grande §270 dos PFD (ver p. 80 e Nota 18 de nosso texto). Estudemos agora a relação entre Estado e religião.

## I.I) A RELAÇÃO ENTRE ESTADO E RELIGIÃO

Hegel mantém, em seus estudos e investigações filosóficas, uma relação com a religião já de muito tempo (desde sua juventude) e, como bom filósofo que é, ele não poderia deixá-la de lado em sua filosofia política. Para isso ele dedica um longo parágrafo, o §270<sup>133</sup>, para tratar do que ele chama da “relação entre Estado e religião”. Neste momento, o objetivo principal dele (e o nosso também<sup>134</sup>) não é tratar a questão ou o conceito de religião de um modo geral, mas sim, a religião enquanto instituição social no Estado. Hegel se restringe apenas à “manifestação externa” da religião (culto, comunidade, Igreja, autoridade), fato que diz respeito ao Estado por se realizar no âmbito do mesmo. Hegel não critica ou põe em xeque a religião em geral<sup>135</sup>, mas tão somente a sua pretensa intervenção temporal no mundo moral objetivo e na organização da sociedade onde é necessário, segundo ele, mais do que sentimento e crença para se definir critérios objetivos sobre direitos e deveres; para isso é necessária uma força maior do que a crença: a força da razão e de leis racionais.

---

<sup>133</sup> Ver também RH, p. 99-104; FE, cap. VII, p. 143-206; e ECF, vol. III, §552, p. 328-336; como sabemos, os PFD são um aprofundamento dos temas da ECF.

<sup>134</sup> Para um estudo melhor sobre a questão da religião no pensamento hegeliano, ver: Aquino, Marcelo F. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989; Garaudy, Roger. *La pensée de Hegel*. Paris: Bordas, 1978, p. 177-189; Rondet, Henri. *Hegelianisme et Christianisme*. Paris: P. Lethielleux, 1965.

<sup>135</sup> Uma vez que a própria filosofia tem com ela o mesmo conteúdo (o Absoluto, o Bem) e, também, porque ela faz parte do chamado “espírito do povo” ou substância subjetiva do Estado. Desta maneira o Estado deve, de certa forma, até mesmo protegê-la.

Neste sub-capítulo podemos notar (e confirmar) muitas das questões anteriormente abordadas em nossos estudos: natureza e validade do conhecimento filosófico, vontade, liberdade, eticidade e objetividade do mundo moral, organização e universalização racional do Estado... e, principalmente, a importância da categoria de Estado na filosofia hegeliana<sup>136</sup>.

Hegel defende um Estado secular, isto é, o poder do Estado separado do poder da Igreja. Para ele o princípio do Estado deve vir da razão e não (somente) da subjetividade particular com seus sentimentos e crenças donde emerge uma universalidade abstrata. Somente a razão poderia garantir uma universalidade concreta e objetiva do Estado onde a liberdade se efetive – nesta perspectiva Hegel talvez seja uma expressão máxima do Humanismo e do Iluminismo<sup>137</sup>. Neste ínterim, algumas indagações nos surgem: por que o Estado deve se separar da religião? Em que sentido a filosofia (e também o Estado) se assemelha e se diferencia da religião? Em que aspecto a religião constitui, e até mesmo assegura, o Estado?

Em primeiro lugar, Hegel ressalta que um dos erros dos tempos modernos foi o de considerar a religião como a base do Estado. E isso de tal modo que na religião se esgotaria toda a “ciência do Estado” a ponto da primeira se transformar na própria constituição do último. Ora, para Hegel a religião traz consigo a indiferença para com os negócios do mundo, ao passo que o Estado é o Espírito enraizado no mundo. Por ter o foco nas coisas divinas e transcendentais, a religião acaba representando o Estado, e as coisas referentes a ele, como algo que depende da contingência arbitrária, de paixões e de toda sorte de violência. Por isso Hegel considera que a religião não pode servir como base do Estado, ou seja, como o recurso de se elevar o interesse e os assuntos do Estado à categoria de fins sérios e essenciais. Um outro exemplo é que, da mesma forma que a religião pode ser o consolo do homem contra a injustiça, a opressão e a tirania em épocas de miséria pública, ela também pode levar o homem (sob o jugo da superstição) à escravidão, ou até mesmo levá-lo à degradação abaixo dos animais, como ocorreu entre os egípcios (que veneravam gatos) e os hindus (que ainda hoje veneram o gado). Estas

---

<sup>136</sup> Podemos observar aqui, como outrora já mencionamos, que a categoria de Estado por vezes se apresenta como uma das mais importantes da filosofia hegeliana (ou no mínimo da filosofia política), pois, apesar de ser uma categoria dialeticamente inferior as do espírito absoluto, é em seu âmbito (em sua esfera) que as demais categorias se manifestam. Ver também RH, p. 99: “A existência objetiva dessa unidade é o Estado que é, portanto, a base e o centro dos outros aspectos concretos da vida de um povo – a arte, as leis, a moral, a religião e a ciência”.

<sup>137</sup> Embora o próprio Hegel tenha uma concepção própria de Iluminismo: a de uma filosofia do entendimento, da limitação e da formalização da razão.

e outras coisas da religião é que faz Hegel afirmar que “muitas vezes, é necessário ganhar forças para lutar contra ela em certos dos seus aspectos e para defender os direitos da razão e da consciência de si”<sup>138</sup>.

Hegel afirma que pelo fato da religião ter por conteúdo a verdade absoluta e de garantir a consciência do imutável, da liberdade e do divino, ela até pode constituir o princípio do Estado, mas não o seu fundamento, pois, o domínio do Estado é a “vontade divina como espírito presente ou atual que se desenvolve na formação e organização de um mundo”<sup>139</sup>. A religião, como vimos, traz a indiferença para com os negócios do mundo, a sua relação com o absoluto se dá na forma do sentimento, da imaginação e da crença. Ela também, através do sentimento e da crença, se põe como o princípio e a causa de que tudo depende. Ela exige que tudo seja concebido a partir do seu ponto de vista e de que nela tudo adquira sua confirmação, justificação e certeza.

É por estas características da religião que Hegel postula a separação desta<sup>140</sup> com o Estado. Pois, do contrário, o Estado poderia cair na hesitação e na incerteza e o seu objetivo universal, as leis, deixariam de ser determinadas de modo seguro (racionalmente), tornando-se algo subjetivo.

E como sabemos, o domínio da subjetividade no mundo moral para Hegel é muito perigoso. Segundo ele, a não separação entre a religião e o Estado pode trazer conseqüências horríveis. Enquanto a manifestação religiosa for apenas de ordem interior, ela adquire somente a forma de opinião, porém, se a manifestação religiosa se voltar para a realidade exterior, ela pode surgir na forma do fanatismo religioso, tão perigoso quanto o político, pois leva à destruição a organização política, a lei e a liberdade. O fanatismo, como observamos no capítulo anterior, repousa no livre-arbítrio. Ele representa a subjetividade da vontade que se põe de modo absoluto. Suas ações e decisões são de acordo com a representação subjetiva, isto é, fundadas em opiniões e caprichos e não no conhecimento do verdadeiro e do racional. Ora, para Hegel, o esforço de toda história foi o “salto” do “interior” para o “exterior”, ou seja, foi quando a humanidade toma consciência de sua organização política e de suas leis segundo a razão. Seria muito mais fácil

---

<sup>138</sup> Cf. PFD, §270, p. 240.

<sup>139</sup> Cf. PFD, §270, p. 241.

<sup>140</sup> Especialmente por causa de sua forma, a do sentimento e da crença, e não por seu conteúdo.

recorrer ao “Senhor”<sup>141</sup> e impor a todos a sua opinião<sup>142</sup>, do que se dar ao trabalho de erguer a subjetividade ao conhecimento da verdade, ao saber do dever, do direito e da moralidade objetiva. Para Hegel um sentimento religioso que se prende exclusivamente à sua forma, à mera subjetividade, opõe-se à realidade e à verdade, destrói os laços morais objetivos. Segundo ele, uma das fraquezas de seu tempo foi a de fazer da religiosidade uma espécie de “polêmica da piedade”, na qual em vez de fortalecer o pensamento subjetivo submetendo a vontade ao exercício do conhecimento da verdade preferia, ao contrário, a facilidade de renunciar o conhecimento da verdade objetiva utilizando-se da devoção para a compreensão das leis e instituições. A religião, desta maneira, se poria de forma polêmica e até negativa para com o Estado.

Mas, se por outro lado, a religião em sua manifestação externa, em vez de se pôr contra o Estado, ao contrário, o reconhece e o confirma, então temos aqui uma boa relação entre Estado e religião. Para Hegel, nesta postura a religião assegura a sua existência e manifestação pública. O próprio Estado assegurará a garantia e a proteção aos cultos e às comunidades religiosas, uma vez que a religião é, como ressalta Hegel, “o elemento que melhor assegura a integridade do Estado na profundidade da consciência”<sup>143</sup>. Para ele, quando uma comunhão religiosa de indivíduos se torna uma comunidade (uma corporação), então esta fica sujeita à vigilância administrativa do Estado. Porém, só a parte externa se submete ao Estado e não a doutrina<sup>144</sup>, pois, esta última consiste no âmbito da consciência que pertence à liberdade subjetiva (à interioridade) particular do indivíduo. O Estado deve ter uma postura liberal e indiferente frente aos cultos religiosos independentemente do

---

<sup>141</sup> Cf. PFD, §270, p. 242.

<sup>142</sup> Não a opinião do Senhor, mas a do indivíduo que se acha na posse dela.

<sup>143</sup> Cf. PFD, §270, p. 243. Vemos aqui a religião (enquanto conteúdo) como parte constituinte da substância subjetiva do Estado, do espírito do povo. Ver também ECF, vol. III, §552, p. 328: “A eticidade é o espírito divino como habitando na consciência-de-si em sua presença efetiva, enquanto presença de um povo e dos seus indivíduos: essa consciência-de-si indo de sua efetividade empírica para dentro de si, e levando sua verdade à consciência, tem em sua crença e em sua consciência moral somente o que tem na certeza de si mesma, em sua efetividade espiritual. Os dois [lados] são inseparáveis: não pode haver dupla consciência moral, uma religiosa, e uma ética, diferente dela pelo teor e conteúdo. Mas segundo a forma...”; RH, p. 101: “... Assim, a concepção de Deus é a fundamentação geral de um povo”.

<sup>144</sup> Hegel ressalta que o Estado também tem uma doutrina, pois, suas instituições e valores jurídicos em geral (constituição, leis) existem na forma do pensamento como leis, isto é, se confirmam na disposição moral da consciência de si, da qual surgem os princípios essenciais do Estado.

conteúdo<sup>145</sup> particular e das representações destes, pois, o âmbito da interioridade não constitui o domínio do Estado. Já, se a comunidade religiosa possuir propriedades e trabalhadores (sair da esfera da interioridade para a da exterioridade), então ela entra no domínio do Estado e se submete às suas leis, uma vez que o aspecto jurídico<sup>146</sup> é assunto do Estado.

Então, é na sua manifestação externa na sociedade que a religião tem a relação como Estado. Segundo Hegel, a doutrina da Igreja não é somente algo de interior à consciência, mas também a expressão e a manifestação deste algo (de um objeto). Nesta manifestação externa se dá a relação com o Estado, que pode ser ou uma relação de concordância (como no caso da religião reconhecer o Estado) ou de oposição. Esta última ocasião ocorre, segundo Hegel, quando a religião tem o pretexto ou a pretensão de ser a detentora e proprietária absoluta do domínio de todo elemento e de toda a realidade espiritual, ao passo que o Estado seria o domínio do mundo terreno, daquilo que é transitório e finito. A religião se poria na posição de ter todo o domínio de Deus, ela seria o “caminho e a antecâmara do céu”<sup>147</sup>. Em outras palavras, a religião seria um “fim” e o Estado apenas um “meio”, um instrumento profano para servir a esse fim soberano.

Hegel afirma que tal situação é fruto da concepção de Estado que tinha como missão somente a de proteger a vida, a propriedade e o livre-arbítrio dos indivíduos, ou seja, aquela concepção que confunde Estado com sociedade civil. Segundo esta concepção, o Estado aparece como algo carente, uma vez que o elemento espiritual (o que é propriamente moral, a “verdade em si e para si”) estaria situado na religião ou em algo para além do Estado. Para Hegel, houve épocas na história, épocas de barbárie, na qual o Estado era sim mais ou menos desta maneira, um regime de violência, de arbitrariedade e de paixões, e, por isso, a Igreja encerrava toda a vida espiritual. Contudo, isto pertence à história e ao desenvolvimento da Idéia e não a uma situação verdadeiramente conforme a Idéia. A evolução desta última mostra que a verdadeira idéia é a razão realizada e

---

<sup>145</sup> Hegel afirma que o Estado deve suportar até mesmo comunidades que não reconheçam religiosamente deveres para com ele, porém, ele adverte: “O que, naturalmente, depende do número dos sectários”. Cf. PFD, §270, p. 244.

<sup>146</sup> Um exemplo também é o casamento que, enquanto relação moral objetiva, adquire garantias da razão realizada no Estado. A Igreja lhe fornece a garantia da certeza do sentimento interior. Cf. PFD, §270, p. 244.

<sup>147</sup> Cf. PFD, §270, p. 246.

existente no Estado<sup>148</sup>, é o Espírito em sua liberdade e racionalidade constituído em moralidade objetiva. Apesar da religião se assemelhar com a filosofia e o Estado no que diz respeito ao conteúdo (que é a verdade, o Absoluto<sup>149</sup>), o conteúdo da religião se apresenta em relação ao indivíduo como um conteúdo dado, fundado no testemunho pessoal, na sentimentalidade e na crença e, não no pensamento conceitual<sup>150</sup>. Para Hegel, todo conteúdo do mundo moral objetivo (leis, direito, instituições) não se encerra na crença ou no sentimento (na opinião subjetiva), mas, no pensamento definido. Os princípios da moralidade objetiva e da ordem do Estado passam pelo plano religioso e, até mesmo, podem e devem estabelecer relações com ele, na qual o Estado recebe uma “garantia religiosa”<sup>151</sup>, contudo, como o Estado é a força da razão consciente de si, ele tem o direito de se impor frente à teses que venham da mera subjetividade, não importando que tipo de segurança e autoridade (religiosa ou não) estas teses apresentam. Hegel afirma que, quando o

---

<sup>148</sup> Cf. PFD, §270, p. 247. A razão realizada no Estado é a forma infinita da subjetividade que se ergue à vontade racional (à unidade com o substancial), é o Espírito consciente de si e efetivado na história, no Estado. Estado este bem diferente do platônico onde a verdade ainda não tinha adquirido existência concreta, mas “pensada”. Cf. ECF, vol. III, §552, p. 335: “A verdade, que devia habitar o Estado, constituiu-lo e dominá-lo, Platão, por esse motivo, só a apreendeu sob a forma da verdade pensada, da filosofia, e assim formulou aquela sentença que, enquanto os filósofos não governarem nos Estados, ou os que no presente se chamam reis e soberanos não filosofarem de maneira profunda e abrangente, não haveria para os Estados libertação de seus males nem tampouco para o gênero humano, enquanto a idéia de sua Constituição política não pudesse prosperar em [sua] possibilidade, e ver a luz do sol”.

<sup>149</sup> Ver também ECF, vol. I, §1, p. 39: “Em primeiro lugar, a filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que Deus é a verdade, e só ele é a verdade”. ECF, vol. III, §564, p. 346: “Está implicado essencialmente no conceito da religião verdadeira, isto é, da religião cujo conteúdo é o espírito absoluto...”; e também o §573, p. 352. Sobre a relação mais detalhada entre a filosofia e a religião no âmbito da história da filosofia, ver IHF, p. 111-143. E sobre a relação entre a religião e o Estado, especialmente no sentido da formação do espírito do povo, ver RH, p. 99-104. Na relação entre filosofia e religião é sempre bom ter em mente a mencionada estrutura do sistema filosófico de Hegel, onde a filosofia é a categoria máxima do espírito absoluto, à frente da religião e da arte.

<sup>150</sup> Ver também ECF, vol. I, p. 25: “A religião é a espécie e modalidade da consciência, segundo a qual a verdade é para todos os homens, [e] para os homens de toda a cultura. Porém o conhecimento científico da verdade é uma espécie particular da consciência deles, cujo trabalho não é empreendido por todos, mas, antes, só por uns poucos. O conteúdo é o mesmo; mas, como diz Homero de certas coisas que têm dois nomes – um na linguagem dos deuses, outro na linguagem dos homens efêmeros -, há para esse conteúdo duas linguagens. Uma é a linguagem do sentimento, da representação, e do pensar do entendimento, [desse pensar] que se aninha em categorias finitas e abstrações unilaterais; a outra [é a linguagem] do conceito concreto”; e p. 26: “... o espírito é essencialmente consciência: portanto, consciência do conteúdo que se faz objetivo. Como sentimento, é o próprio conteúdo não-objetivo (apenas *qualificado* [qualiert] para usar uma expressão de J. Böhme), e só o grau ínfimo da consciência; decerto, na forma da alma, comum [a nós] com os animais. É só o *pensar* que faz a alma – de que também o animal é dotado – espírito”. Ver também ECF, vol. III, §554, p. 339: “Já se notou acima (§63, Nota) que aqui e em geral a fé não se opõe ao saber, mas, antes, [o] crer é um saber, e somente uma forma particular do saber”; §573, p. 352: “... a fé repousa no testemunho do espírito”.

<sup>151</sup> Cf. PFD, §270, p. 248. Ver também ECF, vol. III, §552, p. 336: “A eticidade do Estado e a espiritualidade religiosa do Estado são, desse modo, para si as firmes garantias recíprocas”.

conhecimento intelectual se degrada, saindo do plano filosófico para o da opinião, ele pode se colocar em posição ao Estado (como por vezes faz a Igreja), pois, vai tratar dos problemas e da organização deste apoiado em convicções subjetivas e não apoiado na razão. O Estado pode até mostrar-se indiferente perante a opinião, porém, quando ela deixa de ser uma simples opinião e se torna uma existência universal ameaçando a moralidade objetiva, então o Estado deve confrontá-la e defender a verdade objetiva desse formalismo subjetivo, mesmo que esse formalismo adquira a forma e as pretensões de uma Igreja.

Por o Estado ter essencialmente por princípio o pensamento racional e não uma convicção subjetiva fundada na autoridade da crença, é que dele tenham vindos, segundo Hegel, a liberdade de pensamento e a liberdade de ciência. A religião, ao contrário, perseguia as conquistas da razão, como fez quando queimou Giordano Bruno e obrigou Galileo Galilei a retratar-se no tribunal da Inquisição.

Segundo Hegel, nos tempos modernos falou-se muito de uma unidade ideal entre a Igreja e o Estado. Para ele, caso esta unidade seja possível, deve-se considerar as suas diferenças quanto ao conteúdo e a forma, caso contrário, temos uma situação em que não há Estado, não há moralidade objetiva e nem efetivação consciente do direito, como é exemplo o despotismo oriental onde tal unidade ideal entre Igreja e Estado existiu. Conforme Hegel, para que o Estado, que é a realidade moral do Espírito consciente de si, chegue à sua existência, é necessário que ele se diferencie da forma da autoridade e da crença religiosa, ou seja, é necessário a separação entre Estado e Igreja. Só assim o Estado pode atingir a universalidade concreta e cumprir o seu destino, que é o de ser “a razão e a moralidade conscientes de si mesmas”<sup>152</sup>.

Por fim, podemos perceber que o Estado hegeliano mantém uma relação delicada com a religião. Por um lado, o Estado deve distinguir-se e distanciar-se da religião, pois, ele não pode fundamentar-se nela, uma vez que ela repousa sobre princípios subjetivos e não sobre princípios racionais. Por outro lado, o Estado deve aproximar-se da religião, não somente por causa de seus conteúdos em comum (a verdade, o Absoluto), mas também porque esta última constitui, na interioridade da consciência individual, a substância subjetiva do Estado, ou seja, o espírito do povo.

---

<sup>152</sup> Cf. PFD, §270, p. 250.

O Estado hegeliano é um Estado secular onde a unidade moral de um povo é formada, dentre outras coisas, pela consciência religiosa.

Portanto, neste capítulo podemos observar os momentos essenciais, as determinações, que o conceito de Estado em Hegel adquire. Como manifestação e realização do Espírito no mundo, e em seu momento para consigo, o Estado alcança a sua forma governamental mais avançada, a monarquia constitucional. O Espírito realiza-se, assim, através da constituição e das instituições estatais que, divididos em poderes organicamente iguais, representam e garantem a unidade substancial, a idealidade do Espírito, o universal em si e para si, a totalidade ética. Desta forma, a liberdade posta, desenvolvida e conquistada (os momentos da Razão na sua efetivação histórica) na história pode ser efetivada num Estado singular. Contudo, esta liberdade deve ser mantida e assegurada em meio às diferenças. Por isso o conceito de Estado para Hegel não acaba aqui<sup>153</sup>. A liberdade deve ser afirmada e preservada na história universal (a instância onde o Espírito se apresenta em sua diferenciação), na soberania exterior do Estado – o nosso próximo capítulo de estudo.

---

<sup>153</sup> Muitos autores, ao tratarem do conceito de Estado hegeliano, encerram seus estudos aqui (no direito político interno), limitando-se somente ao primeiro momento da idéia de Estado. Isto é um grave erro, pois, perde-se, além da completa e correta compreensão do conceito de Estado, a justificativa e fundamentação de questões importantes deste (como, por exemplo, a da soberania, a de que se realmente a teoria política hegeliana é uma teoria ética ou não, os limites do direito internacional e a fundamentação ética da guerra, a relação entre Estado, política, e história), e, as razões porque Hegel divide, ou desdobra, sua idéia de Estado em três momentos.

#### 4. O DIREITO POLÍTICO EXTERNO: A SOBERANIA PARA O EXTERIOR

*Enquanto Estado, o povo é o Espírito em sua racionalidade substancial e em sua realidade imediata. É pois o poder absoluto sobre a terra. Em relação aos outros Estados, o Estado é, por conseguinte, soberanamente autônomo.*

Hegel, PFD

No capítulo anterior tratamos dos momentos essenciais do conceito hegeliano de Estado relativo ao seu primeiro momento, ou seja, ao “direito político interno”. Este primeiro momento representou o item “a” (§259) da idéia de Estado segundo Hegel. Trataremos agora dos itens “b” e “c”<sup>1</sup> que, apesar de serem dois, Hegel os apresentam em um só capítulo intitulado “a soberania para o exterior”.

Neste capítulo não teremos, de um modo geral, muitas novidades, pois, veremos que muitos temas<sup>2</sup> já foram um pouco tratados ao longo de nosso estudo. Entretanto, sem este capítulo o conceito (ou a idéia) de Estado em Hegel estaria incompleto. Isto é uma situação intrigante, pois, como vimos, o Estado é sempre algo singular (particular, individual), é a expressão do espírito de um povo. Mas, por outro lado, o Estado é também a manifestação objetiva do Espírito universal (da Razão, da Idéia absoluta) na história. Desta maneira, o Estado não é algo de absoluto, único e isolado, ele consiste no próprio processo dialético (com sua negação, diferenciação etc.) do Espírito universal na história. Ou seja, por um lado o Estado é a instância (categoria) que encerra a verdade do mundo moral, a liberdade, mas, por outro lado, o Estado é apenas um momento da realidade do Espírito, o qual

---

<sup>1</sup> As traduções portuguesa e brasileira dos GPR trazem um pequeno erro gráfico que pode proporcionar equívocos: elas traduziram os itens “b” e “c” deste capítulo por “a” e “b”. Um leitor desatento pode não relacionar estes itens ao §259, do qual é sua conseqüência, e sim, a uma divisão do capítulo “a soberania para o exterior”, perdendo-se, desta maneira, a relação conceitual com a divisão da idéia do Estado.

<sup>2</sup> Como, por exemplo, soberania, espírito de um povo, deveres para com Estado, história etc.

tem também como verdade máxima a liberdade. Como conciliar estas duas posturas? Isto nos remete novamente à compreensão da estrutura e do sistema (todo) da filosofia hegeliana: na “lógica” Hegel nos mostra o desenvolvimento conceitual e a essência da Idéia, na “filosofia do real” ele nos mostra a “efetivação” e “consciência” da Idéia. A filosofia do real, enquanto “filosofia do espírito”, é a efetivação do Espírito em sua esfera subjetiva, objetiva e absoluta e, é também o momento em que a Idéia conclui o seu conceito, a si mesmo retorna<sup>3</sup>, e a si mesmo se dá a sua verdade. A filosofia do espírito compreende, assim, ao estágio mais avançado da Idéia, é o momento em que o Espírito absoluto se desdobra e se manifesta no mundo moral: na consciência subjetiva, na sociabilidade, nas instituições e na própria história. Contudo, segundo Hegel, a objetivação do Espírito se dá no segundo momento da filosofia do espírito, no “espírito objetivo”, e não no terceiro momento, no “espírito absoluto”. No espírito objetivo temos as categorias do Estado e da história universal e, também, o nosso problema: afinal, o Espírito se objetiva (efetiva) num Estado particular ou na série de Estados e situações que compõem a história universal? Nossa intenção não é solucionar as aporias<sup>4</sup> da filosofia hegeliana, mas, tão somente compreender a sua tríplice divisão da idéia de Estado (uma vez que é no Estado particular que a arte, a religião, a reflexão filosófica e a própria liberdade se efetivam), especialmente os seus dois últimos momentos: b) o Estado como indivíduo em relações com outros Estados; c) o Estado enquanto dissolução e momento do desenvolvimento do Espírito na história universal. O que podemos perceber, com relação à nossa questão, é que o conceito de Estado encontra-se em estreita relação com o conceito de história. Para Hegel a história universal não é algo com um progresso contínuo (como a concepção iluminista e positivista), linear ou estagnado, ela é cheia de altos e baixos. A história é o palco onde as subjetividades (do conjunto de um povo, o Estado) ascendem e caem numa eterna luta para a afirmação, para o reconhecimento e para a

---

<sup>3</sup> Ver novamente ECF, vol. I, §18, p. 58.

<sup>4</sup> Hösle destaca algumas aporias na filosofia hegeliana, especialmente na questão da história. Hegel colocou a história universal no “espírito objetivo”, o que faz Hösle se perguntar: e o “espírito absoluto” não tem história? Ou será que cada esfera (arte, religião e filosofia) do “espírito absoluto” deve ter uma história própria? Segundo ele, a história é um dos problemas (por exemplo, a passagem do Estado para a história) mais difíceis da filosofia hegeliana. As soluções hegelianas são inaceitáveis. Os últimos vinte parágrafos dos GPR deveriam ter, para Hösle, na verdade, o título de “história do espírito objetivo” e não de “história universal”. Cf. Hösle, V. “Der Staat”. In: Jermann, C (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, p. 223. Sobre este assunto, ver também Ottmann, Henning. “Die Weltgeschichte”. In: Sieg. L (org.). *Hegel*, GPR, p. 280.

independência de si (além da defesa de seus interesses, é claro). É nesta luta que o Espírito universal, em seu processo dialético de desenvolvimento, se manifesta. Ele se manifesta em cada época em povos (Estados) distintos, naqueles em que o seu grau de consciência de si e do Espírito corresponde à etapa do desenvolvimento deste último. Em outras palavras, o Estado em sua concepção racional<sup>5</sup> é uma das últimas das instâncias (a última do espírito objetivo) que efetiva o Espírito universal, a Razão, a liberdade<sup>6</sup>. Já o Estado em sua concepção real, na história, é um conjunto de um povo que reflete o estágio de sua racionalidade; o estágio em que o Espírito alcançou em seu desenvolvimento para a efetivação de seu fim (a liberdade) naquela época. Portanto, esta passagem do Estado (§259, “a”) para a história (§259, “c”) impõe uma mediação (§259, “b”), impõe que Hegel amplie o seu conceito de Estado identificando-o com uma das categorias principais de sua filosofia: a subjetividade<sup>7</sup>, a individualidade. E como sabemos, a subjetividade (individualidade) é um processo, ela é relacionada, reconhecida e conquistada no e pelo outro<sup>8</sup>. Ela é interioridade, exterioridade e conceito. Desta forma Hegel vai defender o Estado como um “ser-para-si” e um “ser-aí”, ou seja, um “ser-para-outro”; como um ser que se relaciona com outros, produzindo, assim, nestas relações, o encadeamento e o curso da história universal. Mas antes de adentrarmos no capítulo e na argumentação hegeliana, vejamos os pontos principais desta.

Este capítulo compreende aos últimos parágrafos dos PFD, os parágrafos 321 a 360. Neles podemos destacar, de forma geral, três momentos principais<sup>9</sup>: 1) Hegel defende o Estado enquanto individualidade que se relaciona com outros Estados; defende também a soberania e independência externa do Estado nestas relações (ênfase para a importância do poder militar do Estado), o que exige dos membros do Estado sacrifícios para a manutenção desta soberania – §321-329. 2) Destas relações entre Estados independentes resulta um direito internacional e

<sup>5</sup> Ver novamente o prefácio dos PFD, p. 14.

<sup>6</sup> Hegel chega a afirmar que Estado é o poder absoluto sobre a terra, cf. PFD, §331, p. 306.

<sup>7</sup> Podemos perceber as várias facetas da categoria da subjetividade em Hegel: 1) a subjetividade *no* Estado (o princípio do mundo moderno: a particularidade e a individualidade do sujeito, a sua afirmação enquanto ser de pensamento e de universalidade); 2) a subjetividade *do* Estado (o conjunto dos membros de um povo, a identidade de um todo, representados na pessoa do monarca); 3) a subjetividade *de modo geral*, enquanto processo da consciência da humanidade, do conhecimento e do saber absoluto (“O espírito é essencialmente consciência: portanto, consciência do conteúdo que se faz objetivo”, cf. ECF, vol. I, p. 25-26 e, também, ECF, vol. III, §577, p. 364).

<sup>8</sup> Lembremos, por exemplo, da dialética do senhor e do escravo na FE.

<sup>9</sup> Os itens “b” e “c” (sub-capítulos da “a soberania para o exterior”), correspondentes à divisão do §259 (e também do §33, item “C”, subdivisão “c”) dos GPR, serão apresentadas aqui como “II” e “III”.

também conflitos que por vezes devem ser resolvidos pela guerra – sub-capítulo “II – o direito internacional”, §330-340. 3) Estas relações entre Estados, nas quais estes últimos comportam-se como particulares, constitui a dialética fenomênica dos espíritos dos povos em suas realidades finitas; desta dialética produz-se o espírito do mundo que, na história universal, exerce o seu direito sobre os espíritos finitos; estas relações entre os Estados (espíritos finitos) não são, no fundo, guiadas pela casualidade, elas são momentos separados da Idéia que encontram seu sentido e verdade no conteúdo da história universal - que é onde se desenrolam os momentos da Razão, da consciência de si e da liberdade; a história universal é o Espírito absoluto no mundo, nela residem a verdade da Idéia e dos espíritos dos povos; os povos (Estados) são agentes da realização do Espírito absoluto que, no decurso do seu desenvolvimento da consciência de si e de sua liberdade, passa por vários etapas históricas correspondentes aos impérios da história – sub-capítulo “III – a história universal”, §341-360. Vejamos agora nosso primeiro ponto.

A idealidade do Estado tem, de acordo com Hegel, dois lados: a soberania para o interior e a soberania para o exterior<sup>10</sup>. A afirmação da primeira se faz através da segunda, isto é, se faz na defesa da individualidade e da soberania do Estado e meio às diferenças<sup>11</sup>, em meio à outras individualidades e Estados diversos<sup>12</sup>. A soberania externa do Estado é representada também na forma individual, numa pessoa real que representa o conjunto do povo: o monarca (o príncipe)<sup>13</sup>. Para Hegel, é na afirmação e defesa de sua individualidade perante os outros Estados,

---

<sup>10</sup> Cf. PFD, §321-322, p. 300.

<sup>11</sup> A própria idéia de Estado traz em si uma relação negativa para consigo mesma. Desta relação negativa surge o Estado como um “ser-para-si” e como um “ser-aí”, ou seja, em relação a um “outro”. A negatividade assume a forma de um outro, de um “algo”. Cf. PFD, §323, p. 301.

<sup>12</sup> Höslé também se pergunta por que esta enorme quantidade de Estados nesta relação externa (Außenverhältnis), neste capítulo. Segundo ele, Hegel teria dois argumentos. O primeiro seria que a explicação hegeliana é de cunho normativo (diferentemente de Fichte, que explica por razões históricas e naturais) e tem a ver exatamente com a dialética da idéia de Estado que, enquanto “ser-para-si” (Für-sich-sein) é, evidentemente, também um “ser-aí” (Dasein) e suas determinidades lógicas, um “ser-para-outros” (Sein-für-Anderes). O segundo argumento seria a possibilidade da guerra. Cf. Höslé, V. “Der Staat”. In: Jermann, C (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, p. 218-221.

<sup>13</sup> Cf. PFD, §321, p. 300. No último parágrafo de análise desta nossa primeira seção (§329) Hegel confirma novamente sua teoria. Ele ainda acrescenta que o príncipe, além de ser o sujeito individual que representa o Estado, é quem se ocupa do comando das forças armadas e de tudo o mais que é relativo às relações externas do Estado, tais como: embaixadas, tratados internacionais, a decisão da guerra ou da paz etc.; cf. PFD, §329, p. 306.

que o Estado torna real<sup>14</sup> a sua substância e garante a sua liberdade e a honra de seu povo. Nas palavras dele:

“Como ser para si exclusivo, a individualidade aparece na relação com outros Estados, relação em que cada um é autônomo perante os outros. E porque é nesta autonomia que o ser para si do Espírito real tem a sua existência, é ela a primeira liberdade e a mais alta honra de um povo”<sup>15</sup>.

A autonomia e a independência do Estado representam uma questão de grande importância para Hegel, pois, não se pode falar em coletividade<sup>16</sup>, em um povo, sem que este tenha sua independência e a sua liberdade própria. Para Hegel o próprio surgimento histórico de um povo já é um fato relacionado com sua independência; a coletividade só surge na medida em que ela é independente, mesmo se nos referirmos aos Estados primitivos de forma patriarcal, tribal etc. Juntamente com a questão da independência (a afirmação da individualidade, da liberdade e da honra de um povo) do Estado surge a questão dos deveres, ou, mais precisamente, dos sacrifícios que os sujeitos (indivíduos) da coletividade têm para com o Estado. Em vistas de uma ameaça exterior, ou seja, para a defesa da independência e da soberania do Estado, o indivíduo deve pôr de lado seus interesses e os seus direitos particulares<sup>17</sup> em prol de algo maior (a sua liberdade, a sua substancialidade enquanto individualidade substancial de um povo), sacrificando-se na defesa da coletividade. É nisto que reside, para Hegel, o elemento moral da guerra<sup>18</sup>, como também a diferença de sua concepção de Estado para as demais concepções anteriores, as quais identificaram o Estado com a sociedade civil, onde o primeiro tinha como fim último somente a garantia dos

<sup>14</sup> Ver também PFD, §331, p. 306: “Assim como o indivíduo, sem a relação com outras pessoas, não é uma pessoa real (§72), assim o Estado, sem a relação com outros Estados, não é um indivíduo real (§322)”. Isso talvez nos lembre também o já citado capítulo da FE, sobre a famosa dialética do senhor e do escravo, na medida que, para o reconhecimento de minha subjetividade (consciência de si e para si), eu preciso do outro. Höslé salienta que neste aspecto Carl Schmitt se assemelha a Hegel, onde, para o primeiro, a unidade política repousa sobre a possibilidade do inimigo. Cf. Höslé. *Hegels System*, p. 580. Sobre Carl Schmitt, ver também Hartwig, Matthias. “Die Krise der deutschen Staatslehre und die Rückbesinnung auf Hegel in der Weimarer Zeit”. In: Jermann, Christoph (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, p. 247-249; Arruda, José Maria. “Carl Schmitt: Política, Estado e Direito”. In: Oliveira, Manfredo et alli (org.). *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 56-86.

<sup>15</sup> Cf. PFD, §322, p. 300. Ver também ECF, vol. III, §545, p. 319: “O Estado tem o lado, enfim, de ser a efetividade imediata de um povo singular e naturalmente determinado. Enquanto indivíduo singular, ele é exclusivo em relação aos outros indivíduos da mesma espécie”.

<sup>16</sup> Cf. PFD, §322, Nota, p. 300-301.

<sup>17</sup> Cf. PFD, §324, p. 301. Ver também ECF, vol. III, §546, p. 320.

<sup>18</sup> Cf. PFD, §324, Nota, p. 301-302.

interesses e dos direitos particulares (a garantia da propriedade privada, por exemplo). Sob esta perspectiva, Hegel afirma que a guerra não deve ser considerada como “um mal absoluto”. Apesar de poder ser motivada por inúmeros aspectos (causas) contingenciais<sup>19</sup> (paixões, poder etc.), a guerra não deve repousar naquilo que é finito (como a propriedade privada, por exemplo), as suas razões devem repousar naquilo que é substancial<sup>20</sup>, naquilo que é moral; as suas razões devem repousar no reconhecimento da individualidade e da liberdade de um povo<sup>21</sup>. Dado a este elemento moral da guerra, Hegel acaba tendo até mesmo uma significação positiva da guerra, uma vez que ela seria aquela que assegura a “saúde moral dos povos em sua indiferença perante a fixação das especificações finitas e tal como os ventos protegem o mar contra a estagnação em que os mergulharia uma indefinida tranqüilidade, assim uma paz eterna faria estagnar os povos”<sup>22</sup>. Outro caráter positivo da guerra seria o de evitar perturbações internas e o de fortalecer e de consolidar o poder (soberania) interior do Estado. Desta maneira, Hegel aproxima e relaciona as duas idealidades do Estado<sup>23</sup>: a interior é, através da guerra, fortalecida pela exterior, e esta última, por sua vez, não existe sem uma organização e um poder interior do Estado. Neste âmbito surge mais uma questão importante para o Estado hegeliano: a do poder militar do Estado. Uma vez que a soberania externa do Estado é assegurada na maioria das vezes pela guerra, então, a preocupação com o poderio militar do Estado se faz relevante. As forças armadas constituem-se, deste modo, na única forma possível, ou pelo menos a mais segura,

---

<sup>19</sup> Uma vez que as relações entre Estados é sempre uma relação negativa e permeada de elementos exteriores. Poderíamos afirmar também, sob este ponto de vista, que as relações ou luta entre Estados soberanos (indivíduos) se assemelham com a mesma luta travada entre os indivíduos da sociedade civil.

<sup>20</sup> Cf. PFD, §323-324 e Nota, p. 301-302. Marcuse observa que, deste modo, a guerra não é para Hegel um acidente, mas, um “elemento ético”. Cf. Marcuse, H. *Razão e Revolução*, p. 205.

<sup>21</sup> Desta forma, aquilo que era finito acaba adquirindo um aspecto moral. Cf. PFD, §324, Nota, p. 302: “Aquele caráter transitório passa a ser algo de querido e a negatividade que o fundamenta passa a individualidade substancial própria do ser moral”.

<sup>22</sup> Cf. PFD, §324, Nota, p. 302. Para Schnädelbach, Hegel, com sua concepção de guerra, estaria retrocedendo a Heráclito quando este afirmava: “A guerra é o pai de todas as coisas” (“Der Krieg ist der Vater aller Dinge”). Ele ainda se pergunta se no nosso mundo atual, com armas tecnológicas de destruição em massa, não seria melhor seguirmos o exemplo de Kant, para o qual a guerra era “o flagelo do gênero humano” e a “fonte de todas as desgraças e perversões dos costumes” (“Geißel des menschlichen Geschlechtes” und als “Quell aller Übel und Verderbnis der Sitten”). Cf. Schnädelbach, H. “Die Verfassung der Freiheit”. In: Siep, L. (org.). *Hegel - GPR*, p. 262-263. Sobre este assunto, podemos lembrar também o seguinte aforismo de Heráclito: “Se há necessidade é a guerra, que reúne, e a justiça, que desune, e tudo, que se fizer pela desunião, é também necessidade”. Cf. Anaximandro, Heráclito, Parmênides. *Fragmentos*. Petrópolis: Vozes, 1991, §80, p. 81. Ver também GPR, §324, Zusatz, p. 493-494.

<sup>23</sup> Cf. PFD, §324, Nota, p. 303.

do Estado garantir a sua independência<sup>24</sup>. Dada a esta importância, Hegel vai defender que uma classe particular<sup>25</sup> da sociedade componha as forças armadas, componha um exército permanente<sup>26</sup> destinado à defesa do Estado. Porém, como vimos anteriormente, o dever da defesa do Estado não compete exclusivamente à uma classe determinada (exército), mas a todos os membros do Estado<sup>27</sup>; fato este especialmente significativo se este último estiver em graves apuros. Hegel ainda afirma que, em tal situação de guerra, e com o empenho de todos os cidadãos, uma guerra de defesa pode até transformar-se em uma guerra de conquista:

“Mas se o Estado como tal, se a sua independência corre um perigo, então é dever de todos os cidadãos ocorrerem à sua defesa. Se o todo assim se levanta em poder e se arranca à vida interior para se voltar para o exterior, então a guerra de defesa transforma-se numa guerra de conquista”<sup>28</sup>.

Para concluirmos esta seção, vejamos um pouco mais a tematização de Hegel sobre os sacrifícios exigidos aos indivíduos do Estado em tal situação de guerra. Em primeiro lugar, Hegel ressalta que este sacrifício torna-se, enquanto sustentáculo da individualidade do Estado e enquanto comportamento substancial de todos, um “dever universal”<sup>29</sup>. Em segundo lugar, Hegel afirma que este dever universal, enquanto idealidade voltada para uma existência particular, implica uma condição: a coragem. A coragem é para si uma virtude formal<sup>30</sup>, pois é a mais alta abstração que a liberdade faz de suas propriedades e de suas metas particulares. Porém, ela se torna concreta, obtém o seu valor e a sua significação, enquanto

---

<sup>24</sup> Cf. PFD, §324, Nota, p. 303. Desta maneira podemos notar que Hegel realmente se distancia da postura kantiana, que defendia que um direito internacional (uma liga das nações), e não a guerra, solucionasse os conflitos entre os Estados. Já para Hegel, como veremos mais adiante, o direito estatal (direito político interno dos Estados) não é limitado por nenhum direito internacional, mas, talvez, somente pelo espírito universal, pelo tribunal da história...

<sup>25</sup> Cf. PFD, §326, p. 303.

<sup>26</sup> Apesar da oposição da sociedade civil, que julga que a manutenção de um exército permanente traz vários ônus a ela, dentre os quais o aumento dos impostos. Cf. PFD, §326, Nota, p. 304. Podemos observar também que a força militar do Estado é necessária por causa da soberania externa e não por causa da soberania interna (pois já há a polícia) do Estado.

<sup>27</sup> Hösle ressalta que a concepção militar hegeliana correspondia à realidade do Estado prussiano da época. Por isso, Hegel tinha duas alternativas: por um lado, o exército profissional e, por outro lado, a obrigatoriedade militar de todos os membros do Estado. Cf. Hösle. *Hegels System*, p. 581.

<sup>28</sup> Cf. PFD, §326, p. 304. Agora nos surgiu uma dúvida: até que ponto a concepção hegeliana de guerra corresponde apenas a uma postura defensiva do Estado? Hegel defende uma atitude colonialista ou imperialista do Estado, ou seja, guerras de conquista?

<sup>29</sup> Cf. PFD, §325, p. 303.

<sup>30</sup> Cf. PFD, §327, p. 304.

disposição psicológica voltada<sup>31</sup> para o seu verdadeiro motivo e finalidade: a soberania do Estado. Enquanto forma real numa pessoa, a coragem reúne em si diversas contradições: abnegação de si (arriscar a vida) e ao mesmo tempo afirmação de sua liberdade, obediência e renúncia à própria opinião, ausência de sentido próprio e ao mesmo tempo presença intensa de espírito e de decisão, comportamento hostil e ao mesmo tempo benéfico... Ou seja, a coragem para Hegel reúne diversas contradições, o que vai lhe dar significado são os fins e os motivos a que ela se dedica. Os ladrões e os aventureiros, por exemplo, também têm a coragem de arriscar a vida, porém, o primeiro tem como finalidade o crime e o segundo os seus interesses próprios. O valor da coragem não está somente em um fim particular, mas em um fim maior do qual o meu fim particular também participa; o valor está na preservação e na conservação do todo, na conservação da individualidade e da liberdade substancial. Hegel conclui esta questão citando a nova forma que a coragem adquiriu, com o advento das armas de fogo, nos tempos modernos. Na modernidade a coragem não se manifesta mais na forma de uma pessoa particular, mas sim na forma do conjunto dos membros de um todo<sup>32</sup>; nesta época ela desaparece como coragem pessoal e surge como coragem impessoal, como uma forma mais abstrata.

Portanto, de uma forma geral podemos observar, nesta primeira seção (§321-329), que a idealidade (idéia) do Estado traz em si mesma a sua própria negação, a sua diferenciação e exterioridade. Exterioridade esta da idéia que afirma a sua individualidade e que se manifesta nas relações entre Estados diferentes produzindo, desta maneira, nestas relações, o direito internacional.

## II) O DIREITO INTERNACIONAL

Se os conflitos das relações externas entre Estados são geralmente resolvidos pela guerra, então, é possível um direito internacional? Em que sentido? Estas são perguntas delicadas de se responder e que deram a Hegel uma das razões de sua má fama.

---

<sup>31</sup> Cf. PFD, §328, p. 304-305.

<sup>32</sup> Cf. PFD, §328, Nota, p. 305. A coragem se expressava, antes da Modernidade, enquanto vontade individual. Agora, com o advento do Estado racional (de um todo organizado), a coragem se expressaria enquanto vontade racional (vontade substancial, vontade livre em si e para si).

Esta seção (§330-340) é a continuação de alguns temas já iniciados na seção anterior. Aqui teremos uma extensão e a confirmação desta discussão já começada, onde podemos destacar alguns pontos relevantes: a confirmação da soberania interna (autonomia particular) dos Estados em suas relações internacionais, o alcance máximo que um direito internacional pode chegar, algumas considerações sobre a guerra e, o trânsito das relações finitas entre Estados para a história universal.

Hegel inicia sua argumentação afirmando que o direito internacional é fruto das relações entre Estados independentes<sup>33</sup>. Tal direito situa-se ao nível do “dever-ser”, isto é, ao nível da possibilidade, pois, ele fundamenta-se em vontades soberanas (dos Estados) diferentes e sempre sujeitas às mais variadas mudanças (contingências) e aos mais variados interesses. Nestas relações internacionais, os Estados soberanos obtêm a legitimação de sua autonomia e de sua independência através do reconhecimento destas pelos outros Estados soberanos<sup>34</sup>. Mas como assim? Que reconhecimento? Que legitimação? Para Hegel um Estado só obtém o reconhecimento de sua soberania externa quando ele já possui uma soberania interna<sup>35</sup>, ou seja, para ele não é qualquer Estado que é considerado Estado, mas somente aquele que possui uma organização e uma constituição interna, aquele que possui uma verdadeira situação de Estado existente em si e para si<sup>36</sup>. Somente deste modo é que os outros Estados poderão reconhecê-lo e evitar uma possível interferência em sua soberania interna. Portanto, a legitimidade e o reconhecimento da autonomia de um Estado particular já começam com a sua soberania interna<sup>37</sup>: com a unidade que este tem com os seus membros, com a sua organização, constituição e poderes que possam manter a unidade e que possam representar a vontade e os interesses substanciais do todo, do conjunto de um povo. Tal situação não vemos, por exemplo, entre povos nômades e entes outros povos semelhantes

---

<sup>33</sup> Cf. PFD, §330, p. 306.

<sup>34</sup> Cf. PFD, §331, p. 306.

<sup>35</sup> “Existir como tal para um outro Estado, isto é ser reconhecido por ele, é a sua primeira e absoluta legitimação. Ao mesmo tempo, porém, esta legitimação é formal, e em reclamar o reconhecimento de um Estado, só porque se é um Estado, há algo de abstracto”. Cf. PFD, §331, p. 306.

<sup>36</sup> Napoleão outrora afirmava: “A república francesa não precisa de reconhecimento, assim como tampouco precisa o sol” (“Die französische Republik bedarf keiner Anerkennung, sowenig wie die Sonne anerkannt zu werden braucht”). Cf. GPR, §331, Zusatz, p. 499.

<sup>37</sup> Notemos mais uma vez a unidade ou relação dialética entre as duas idealidades do Estado: a interior e a exterior. Ver novamente PFD, §324, Nota, p. 303.

que ainda não se encontram em situação avançada de organização, de cultura e de conhecimento; por isso, eles ainda não constituem um Estado.

Estas relações entre Estados independentes, continua Hegel, são regulados por uma “autônoma boa vontade”<sup>38</sup> de ambos os lados, vontade esta expressa de maneira formal em um contrato. Os contratos são formais porque neles não há uma relação de dependência recíproca (obrigação de uns para com outros), como nos contratos da sociedade civil, uma vez que cada Estado é uma totalidade independente que se satisfaz consigo mesma. Os contratos entre Estados são mantidos não por uma vontade universal<sup>39</sup> (racional), mas por uma tênue linha mantida pelas boas vontades soberanas com capacidade de desrespeitá-los (quebrá-los) quando bem quiser e por qualquer motivo. Os contratos refletem a mesma situação das relações internacionais há pouco citadas, isto é, estão no nível do dever ser. É por estas características que Hegel afirma que os Estados, em sua realidade internacional, encontram-se frente uns aos outros numa situação semelhante ao “estado de natureza”<sup>40</sup>; nas palavras dele:

“Como, porém, a relação entre eles tem por princípio a sua soberania, daí resulta que se encontram uns perante os outros num estado de natureza e os seus direitos não consistem numa vontade universal

---

<sup>38</sup> Cf. PFD, §332, p. 307.

<sup>39</sup> Cf. PFD, §333, p. 308.

<sup>40</sup> Marcuse é quem afirma que, por causa de ter rejeitado completamente o direito internacional, Hegel foi tão cínico quanto Hobbes. Segundo ele, a natureza cega entra novamente em cena substituindo a racionalidade pela guerra (guerra guiada por vontades particulares, por paixões, por interesses e por toda sorte de contingências). Este fato faz com que o idealismo de Hegel chegue à mesma conclusão do materialismo de Hobbes. Cf. Marcuse, H. *Razão e Revolução*, p. 205-206. Höslle também compartilha desta opinião. Segundo ele, os PFD terminam onde sempre quiseram sair: no estado de natureza (Naturzustand). Cf. Höslle, V. “Der Staat”. In: Jermann, C (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, p. 219 e *Hegels System*, p. 584. Temos então uma outra aporia na filosofia política hegeliana? Aporia esta capaz de ocultar o progresso e a inovação que aquela última poderia ter trazido, ou seja, ocultar questões, dentre elas, a da fundamentação da soberania interna do Estado através de uma racionalidade ética tendo como base uma unidade (um espírito) coletiva, em oposição a uma fundamentação do Estado através de uma racionalidade egoísta tendo como base a subjetividade extremada? Podemos mesmo comparar a “situação natural” (Naturstand – GPR, §333, p. 499) de Hegel, na qual se encontram os Estados em suas relações internacionais (situação hostil e de violência entre Estados soberanamente independentes, os quais representam um todo ético e organizado), com o “estado de natureza” dos contratualistas (situação hostil e de violência entre indivíduos isolados, os quais foram forçados a buscar uma forma de sociabilidade com o objetivo de resguardar unicamente os seus interesses particulares e sua própria condição de vida) que Hegel tanto criticou e tentou superar e que, aliás, como já evidenciamos, se encontra em uma outra esfera conceitual que não a do discurso hegeliano sobre o Estado? Se ambas as concepções coincidem, correspondem à situação onde as subjetividades (quer seja do Estado, quer seja dos indivíduos) se condicionam (se submetem) à força bruta e irracional da natureza, à vontade particular, ou mesmo, a uma racionalidade da história (esta última, a instância final na qual o Estado se curva), então, é difícil acreditar que, mesma estando correta, a filosofia hegeliana tenha chegado, depois de tudo, a tal desfecho.

constituída num poder que lhes é superior mas obtêm a realidade das suas recíprocas relações na sua vontade particular”<sup>41</sup>.

Numa tal condição, onde os Estados são cada um em si uma totalidade independente, seria impossível uma liga internacional para apaziguar os conflitos e para assegurar a paz como queria Kant<sup>42</sup>. Nas relações internacionais, de acordo com Hegel, não há juízes ou pretores, o que pode haver, no máximo, são alguns árbitros ou mediadores para tentar uma conciliação nos conflitos entre os Estados. Mas mesmo assim, tal mediação estaria ainda sujeita às contingências da vontade particular dos mediadores. Portanto, a solução kantiana é, para Hegel, inviável, tanto do ponto de vista da mediação dos conflitos, quanto da própria condição para a formação da liga: fundada num consenso e num reconhecimento desta pelas vontades soberanas de cada Estado que repousam, quase sempre, em motivos morais subjetivos ou religiosos<sup>43</sup>. Assim sendo, para Hegel a relação entre Estados no contexto internacional não é nem uma relação legal e nem moral, ela é uma relação de maneira natural. A relação não é legal porque o contrato é sempre formal, ele não tem força de coação e nem de lei (exatamente porque nele não há como fundamento nenhuma relação de obrigatoriedade e de dependência recíproca), ele não pode se pôr acima das vontades particulares de cada Estado. A relação também não é moral porque em sua independência cada Estado se manifesta como vontade particular<sup>44</sup>, vontade esta que tem como conteúdo o bem (bem-estar) do todo, o bem substancial de cada Estado particular<sup>45</sup>. Mas, então surge-nos uma dúvida: o bem substancial do Estado não é ético? Para Hegel é ético sim, mas não moral<sup>46</sup>. Ele é moral no sentido de uma moralidade objetiva (eticidade, ética, bem concreto) e não no sentido de uma moralidade subjetiva com seus princípios e ideais abstratos. Para Hegel o bem (e o direito) do Estado tem uma legitimidade diferente do bem individual (subjetivo), pois, o do primeiro repousa em algo concreto e não em algo abstrato. Hegel está se referindo aqui, claramente, à estrutura conceitual de sua obra (já bastante discutida em nosso estudo), na qual a terceira e a última parte, a eticidade,

---

<sup>41</sup> Cf. PFD, §333, p. 308.

<sup>42</sup> Cf. PFD, §333, Nota, p. 308.

<sup>43</sup> Para Hegel a liga kantiana acabaria impossibilitando “a solução que a guerra traz”. Cf. PFD, §333, Nota, p. 308.

<sup>44</sup> Cf. PFD, §336, p. 309.

<sup>45</sup> Cf. PFD, §336 e §337, p. 309. Hegel ainda enfatiza que a finalidade das relações entre os Estados soberanos não é um “pensamento universal (filantrópico)”, mas o bem-estar dos Estados (de cada Estado soberano).

<sup>46</sup> Cf. PFD, §337, Nota, p. 310.

constitui a superação dialética da moralidade, considerada por ele subjetiva e abstrata. O bem e o direito do Estado repousam naquilo que é mais concreto, verdadeiro e objetivo, repousam na eticidade e não em convicções subjetivas. Ao retomar esta questão, Hegel pretende evitar cair naquela oposição que ele tanto criticou e que pretendeu superar: na oposição entre moral e política. Para ele só há oposição entre estes termos se considerarmos a moral somente do ponto de vista subjetivo:

“É esta existência concreta, e não as numerosas idéias gerais consideradas como mandamentos morais subjetivos, que o Estado pode erigir em princípio da sua conduta. A crença na chamada injustiça inerente à política, na chamada oposição entre a política e a moral, está fundada em falsas concepções da moralidade subjectiva, da natureza do Estado e da sua situação do ponto de vista moral subjectivo”<sup>47</sup>.

Com este argumento Hegel tanto se esquivava da oposição entre a moral e a política, como confirma esta última conduzida pela moral (ética), como a política mesmo a sendo ética<sup>48</sup>. Toda esta questão é crucial para Hegel, pois com ela ele mantém a coerência e a defesa de sua teoria de Estado: a teoria de Estado enquanto um todo ético (uma individualidade), enquanto a última e a mais importante instância social, enquanto a instância máxima objetiva, ética e verdadeira da efetivação da liberdade e realização objetiva do homem. É a partir também desta concepção, que desrespeitar o direito internacional não é nem a-ético (a-moral) e nem ilegal, mas, pode ser exatamente o contrário, pode ser a afirmação da mais alta realização da liberdade e da autonomia de um povo. E é também a partir destas circunstâncias, que o direito internacional não se apresenta como um poder maior e regulador do direito do Estado individual (particular), ele não pode limitar este último<sup>49</sup> e nem solucionar os conflitos das relações internacionais entre os Estados. Desta maneira temos também, assim, a justificativa da recorrência à guerra (à situação de estado de natureza).

---

<sup>47</sup> Cf. PFD, §337, Nota, p. 310.

<sup>48</sup> Mas será mesmo que é possível falarmos, em última instância (e depois de tudo), de “ética” em Hegel no sentido clássico do termo: a reflexão sobre os princípios e valores *universais* da conduta humana?

<sup>49</sup> Mas será o Estado individual absoluto? Ou ele se dobra ao “tribunal da história”, ao Espírito universal (absoluto) no mundo?

Sobre a necessidade da guerra Hegel declara categoricamente: “Quando as vontades particulares não alcançam um comum entendimento, os conflitos entre os Estados só podem ser resolvidos pela guerra”<sup>50</sup>. Os motivos que podem desencadear uma guerra são, como já observamos antes, vários, pois, os Estados se apresentam como vontades particulares e como tais podem sugerir os mais variados motivos<sup>51</sup> que venham ofender, de forma grave, a honra e a soberania de um Estado soberano. Mas apesar de tudo, Hegel nos mostra um pequeno lampejo de esperança e de positividade em sua argumentação sobre a guerra. Segundo ele, mesmo em uma situação não-jurídica, numa situação de violência e contingência como a da guerra, deverá existir entre os Estados alguma ligação e algum reconhecimento mútuo<sup>52</sup>. Fato este que possa determinar a guerra como algo de transitório ou, no mínimo, deixar em aberto, em seu decurso, a possibilidade da paz. Ele ainda apela para que ao menos em épocas de paz sejam respeitados e preservados as instituições internas, os parlamentares, a vida familiar e as pessoas privadas de cada Estado<sup>53</sup>. É deste modo que Hegel tenta contrabalancear a sua polêmica teoria sobre o direito internacional e sobre a guerra.

Vejamos agora, no §340, como Hegel faz o trânsito destas relações internacionais entre Estados para a história universal. As relações entre Estados independentes têm duas características: a) cada Estado soberano é em si mesmo uma individualidade (indivíduo) - é em sua particularidade (direito político interno, instituições, eticidade, bem-estar etc.) que ele adquire a sua realidade objetiva e sua consciência de si; b) na relação com outros Estados cada Estado se comporta, então, como uma vontade particular soberana. O que isso significa? Significa que nestas relações cada Estado afirma a sua autonomia, os seus interesses e os seus pontos de vista frente aos outros Estados e, desta forma, tanto podem existir acordos ou tratados (contratos) formais para reger as relações e interesses mútuos, como podem existir impasses e provavelmente conflitos, guerras. Para Hegel os conflitos (e sua consequência imediata: a guerra) são quase que inevitáveis, porque cada vontade soberana particular pode ter como interesse os mais variados conteúdos, propiciando divergências com o conteúdo das outras vontades. Desta

---

<sup>50</sup> Cf. PFD, §334, p. 308.

<sup>51</sup> Cf. PFD, §334 e §335, p. 308-309.

<sup>52</sup> Cf. PFD, §338, p. 310.

<sup>53</sup> Mas tal comportamento, reconhece Hegel, depende dos costumes particulares de cada nação! Cf. PFD, §339, p. 310.

forma, as relações entre Estados repousam nas mais diversas contingências, paixões, finalidades etc. Esta é uma situação semelhante ao estado de natureza. Hegel caracteriza tal situação como um “jogo” onde o próprio organismo ético e a independência de cada Estado estão expostas à casualidade (Zufälligkeit)<sup>54</sup>. Mas é exatamente neste jogo, nesta dialética das relações entre Estados, entre espíritos finitos, que se produz, segundo Hegel, o espírito infinito, o Espírito universal e ilimitado. Somente este espírito tem o direito supremo<sup>55</sup> sobre os espíritos finitos (Estados) e, como ele se efetiva na história do mundo, na história universal, então esta última é uma espécie de “tribunal do mundo”<sup>56</sup>.

Nesta seção pudemos observar que o direito internacional em Hegel é formal e limitado, ele não tem poder de coação sobre os Estados individuais. Isto ocorre porque tal direito é fruto de relações contingentes e instáveis entre Estados soberanos. O direito internacional (§295, “b”) vem acentuar a teoria da individualidade do Estado (§259, “a”) e, enquanto relação destas individualidades, torna-se a passagem para a história universal (§259, “c”).

### III) A HISTÓRIA UNIVERSAL

O traço determinante de todo grande filósofo é o se deparar com a questão da história. Pois, é na história que surgem as demais perguntas: quem somos nós? De onde viemos? Para onde vamos? Tem sentido a história? Tem sentido a humanidade, a vida? É também a partir destas últimas perguntas que surge a preocupação sobre a organização social, sobre a possibilidade do conhecimento, da cultura, da educação etc. A questão da história é quase sempre o ponto de partida e o ponto de chegada de uma séria reflexão filosófica.

Hegel não foge a este traço marcante dos filósofos. Aliás, ele mesmo é considerado o precursor do paradigma historicocêntrico na filosofia<sup>57</sup>. A história

---

<sup>54</sup> Não gostaria de citar o termo da tradução portuguesa – “acaso” –, tanto pelo peso de seu significado atual, como por esta palavra poder sugerir exatamente o contrário que a teoria hegeliana pretende, qual seja, a de que não somente há razão na história, como esta última é guiada por ela (sobre isso, ver RH e LFH). O termo “acaso” aqui tem mais o sentido da atividade inconsciente dos espíritos finitos sobre a Idéia universal (ver também PFD, §344, p. 313).

<sup>55</sup> Ver também PFD, §259, “c”, p. 233.

<sup>56</sup> Ver também ECF, vol. III, §548, p. 320-321.

<sup>57</sup> Sobre este assunto ver novamente a p. 21, Nota 28 de nosso presente trabalho. É também na Alemanha dos séculos XVIII e XIX que surge um dos principais esforços de transformar a história

sempre constituiu um mistério e um desafio para a mente humana, e esta questão, assim como a da política, sempre acompanhou Hegel desde a sua juventude. Poderíamos ousar em afirmar que toda a filosofia hegeliana tem como “sombra” a história<sup>58</sup>. É a partir de sua visão da história, do sentido e do significado que ele encontrou nela, que se desdobram todas as questões de sua filosofia: o percurso (processo) da consciência (conhecimento, filosofia) e do Espírito, o desenvolvimento do Estado e da humanidade... Podemos afirmar que a história para Hegel representa, também, a própria humanidade. É nela que se desdobram as relações intersubjetivas e é nela também que a liberdade, a categoria principal de sua filosofia, se efetiva<sup>59</sup>. É na história que o homem se faz e se realiza, é nela que ele se concilia com o próximo e com o universal.

Como já afirmamos anteriormente, não iremos esgotar aqui todo o pensamento hegeliano sobre a história. Iremos tão somente analisar os parágrafos que Hegel a dedica no final dos PFD. Estes parágrafos não estão aqui sem nenhum sentido, de forma aleatória. Eles, ou seja, a história, constituem uma parte da idéia

---

numa ciência. É também na língua alemã que o termo “história” ganha um significado especial: “história” em alemão é “Geschichte”, que vem do verbo “geschehen” e que significa “acontecer”. O próprio Hegel admite um significado especial da origem da palavra “história” em alemão: “Em nossa língua, história une o lado objetivo e o subjetivo, significando tanto *historian rerum gestarum* quanto *res gestas*. Ela é tanto fato quanto narrativa. Essa união de ambas as significações deve ser considerada como algo acima das contingências exteriores. Deve-se levar em consideração que as narrativas históricas aparecem simultaneamente às ações e aos acontecimentos históricos, pois há um fundamento comum interno que os cria juntos”. Cf. LFH, p. 58 e também RH, p. 112. Sobre a historiografia, ver também ECF, vol. III, §549, p. 322.

<sup>58</sup> Jacques D’hondt ressalta que todo o pensamento de Hegel é possuído pelo problema da história, desde a sua adolescência até os seus últimos anos de vida. Ainda de acordo com ele, a filosofia da história continua sendo, por ser relativamente fácil, a parte mais lida do sistema hegeliano, porém, ela é também a parte mais depreciada e mais mal interpretada (onde se acusa Hegel de oferecer uma imagem fantástica da histórica). Nas palavras dele: “O que caracteriza a atitude de Hegel é a introdução do ponto de vista histórico no exame e no estudo de todas as coisas humanas. Em tudo ele evidencia uma sucessão temporal irreversível de fenômenos e de acontecimentos, tanto na vida política como na arte, na religião e na própria filosofia. Nisto, Hegel é bem um fruto do século XIX”. Cf. D’hondt, J. *Hegel e o hegelianismo*, p. 106-107. Ver também Hyppolite, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p. 16: “A experiência das totalidades históricas é, sem dúvida, a experiência fundamental de Hegel, aquela que ele vai tentar integrar no idealismo alemão. A teoria kantiana da liberdade, tão profundamente desenvolvida por Fichte, era ainda uma teoria abstrata. O idealismo filosófico precisava de pensar o homem na sua história concreta e de encontrar assim, no homem, o espírito. Schiller, Goethe, Schelling, tinham aberto o caminho, mas pensavam sobretudo (como Goethe) o problema das relações do homem espiritual com a natureza, elevavam-se a um pensamento da arte e não a um pensamento da história dos povos, que Herder havia entrevisto. Pelo contrário, foi do pensamento da história que Hegel partiu e é tal pensamento que encontramos nas obras dominantes da sua carreira filosófica, desde a *Fenomenologia*, em 1807, à *Filosofia do Direito*, em 1821”.

<sup>59</sup> Ver novamente RH, p. 107 e LFH, p. 55: “A história universal representa, pois, a marcha gradual da evolução do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade”.

(conceito) de Estado. E é sob este prisma que Hegel apresenta agora a história e, sob o qual também nós vamos analisá-la.

Podemos dividir esta seção em duas partes principais: em primeiro lugar temos a definição de Hegel sobre a história (história universal) e o seu relacionamento com a Idéia universal (Idéia absoluta) e com o Estado – §341-346; em segundo lugar temos o desenvolvimento dos povos na história universal e a respectiva formação dos impérios históricos, impérios estes que são as próprias etapas de efetivação do princípio do Espírito universal, o princípio da racionalidade e da liberdade – §347-360.

Hegel começa esta seção<sup>60</sup> fazendo uma relação, ou mesmo uma unidade, entre o espírito objetivo (onde se situa a categoria da história e do Estado) e o espírito absoluto. Para ele os elementos do Espírito universal (espírito absoluto) – que são a intuição e imagem na arte, o sentimento e a representação na religião e o pensamento puro e livre na filosofia – encontram a sua “realidade espiritual em ato”, isto é, a sua existência, na história universal<sup>61</sup>. Esta última é, desta forma, a própria efetividade do Espírito universal absoluto, nela se dá a unidade entre interioridade e exterioridade. É por estas características, ou seja, por ser o universal em si e para si, que a história universal para Hegel pode se constituir em um “tribunal do mundo”. É a história universal que dá sentido a tudo que é particular e finito (como, por exemplo, a realidade finita dos povos e dos Estados), pois, estes são as partes separadas da Idéia efetivada na história. Segundo Hegel, quem pensa que a história não tem sentido, que não tem razão<sup>62</sup> e que é guiada pelo acaso, se enganou. Pois, a história universal é o próprio desenvolvimento da Razão, da liberdade e da consciência de si; em uma palavra, ela é a realização e a manifestação do próprio Espírito universal. Nas palavras de Hegel:

---

<sup>60</sup> Cf. PFD, §341, p. 311.

<sup>61</sup> Ver também LFH, p. 23: “É, porém, no teatro da história universal que o espírito alcança a sua realidade mais concreta”.

<sup>62</sup> Vejamos novamente D'hondt: “A intenção da filosofia da história é descobrir e analisar as condições de possibilidade duma compreensão racional dos acontecimentos humanos que se produziram no passado. Numerosas foram as tentativas feitas neste sentido, por exemplo as de Bossuet e de Vico. A filosofia da história de Hegel, porém, apresenta-se como um modelo de gênero, como a realização mais completa e mais audaciosa deste projeto, numa perspectiva idealista”. Cf. D'hondt, J. *Hegel e o hegelianismo*, p. 106. Ver também RH, p. 53-60; ECF, vol. III, §549, p. 321 e LFH, p. 17: “O único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história; é a simples idéia de que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional”.

“Não se pense, porém, que a história universal é o simples juízo da força, quer dizer, da necessidade abstrata e irracional de um destino cego; antes, sendo em si e para si razão, e como o seu ser para si é no espírito um saber, a história é, de acordo com o conceito da sua liberdade, o desenvolvimento necessário dos momentos da razão, da consciência de si e da liberdade do espírito, a interpretação e a realização do espírito universal”<sup>63</sup>.

Podemos perceber, assim, que Hegel tem a visão da história como um processo, um processo dialético, diferentemente da visão de progresso retilíneo dos iluministas. A história é a ação do Espírito fazendo a si mesmo, é uma ação consciente de si mesma<sup>64</sup>. Para aqueles que não aceitam este tipo de pensamento, continua Hegel, então tanto o Espírito quanto a história se apresentam como um jogo superficial das paixões humanas ou como um resultado de todo tipo de contingências, de casualidades. Mas, para Hegel, a história está acima destas contingências, destas particularidades e destes pontos de vista<sup>65</sup>, e mais, ela tem um direito absoluto frente estas particularidades, as quais encontram nela o seu sentido, a sua realização, felicidade e glória. Hegel também fala um pouco sobre a dimensão geográfica e antropológica do Espírito<sup>66</sup>. Estas últimas são para ele a pluralidade dos aspectos exteriores do Espírito encarnado na história, encarnação esta que se dá primeiro na forma da realidade natural e imediata. Estes aspectos exteriores do Espírito estão distribuídos entre os diferentes povos do mundo constituindo-se, e influenciando também, os graus de evolução do Espírito<sup>67</sup>. Para finalizarmos esta nossa primeira parte de análise (§341-346), vejamos como Hegel considera os Estados, os povos, e até mesmo os indivíduos, no que ele chama de a “marcha” do desenvolvimento do Espírito<sup>68</sup>. Segundo Hegel, aqueles (os Estados, os povos) se erguem e se apresentam na história universal como indivíduos singulares uns em relação aos outros, sendo que alguns povos, em determinada situação histórica, têm consciência do princípio (da liberdade e da racionalidade expressos nas leis e na

---

<sup>63</sup> Cf. PFD, §342, p. 312.

<sup>64</sup> Cf. PFD, §343 e Nota, p. 312-313. Ver também RH, p. 64: “... Seguindo esta definição abstrata, pode-se dizer que a história do mundo é a exposição do espírito em luta para chegar ao conhecimento de sua própria natureza. Assim como o germe contém em si toda a natureza da árvore, o sabor e a forma de seu fruto, os primeiros vestígios do Espírito virtualmente contêm o conjunto da história”.

<sup>65</sup> Cf. PFD, §345, p. 313.

<sup>66</sup> Cf. PFD, §346, p. 313. Ainda sobre a dimensão geográfica, ver LFH, p. 73; sobre a antropológica, ver ECF, vol. III, §388, p. 42; sobre espaço e tempo, ver LFH, p. 67; RH, p. 123 e FE, vol. II, §801, p. 214.

<sup>67</sup> Podemos notar aqui a influência (já ressaltada em outras ocasiões pelo próprio Hegel) de Montesquieu em Hegel com relação aos aspectos geográficos no estudo do Estado e das leis.

<sup>68</sup> Cf. PFD, §344, p. 313.

constituição) do Espírito e, em determinados momentos, não têm, sendo apenas momentos e instrumentos inconscientes do Espírito para o trânsito de um grau superior, para uma etapa histórica superior. Mas como é isto exatamente? Como se dá a tomada de consciência e o desenvolvimento deste princípio que faz com que um povo ou indivíduo se tornem, em determinadas épocas, o protagonista da história? Vejamos agora a nossa segunda parte (§347-360) de análise desta seção.

O que Hegel quis evidenciar até aqui foi que a história universal tem um sentido. Que ela é a encarnação do Espírito universal no mundo que, orientado por seu princípio fundamental (a liberdade), segue o seu curso rumo à sua realização<sup>69</sup>. Esta encarnação do Espírito universal se dá através dos povos e dos Estados<sup>70</sup> singulares, individuais. Esta encarnação é também um processo que passa por diversas etapas (de acordo com as condições geográficas e situações históricas dos Estados) de desenvolvimento nas quais, em cada uma delas, determinados povos expressam o próprio princípio do Espírito universal, expressam a substância universal daquela etapa do processo.

Continuemos agora com a argumentação de Hegel no parágrafo 347. Segundo ele, um povo que recebe o princípio do Espírito universal, tem a missão de aplicá-lo na história universal de acordo com o seu desenvolvimento e o progresso da sua consciência de si, da sua moralidade objetiva (eticidade). O povo que detém e que desenvolve este princípio é aquele que domina<sup>71</sup>, naquela época, a história universal, pois, este povo representa o grau de desenvolvimento que o Espírito universal alcançou neste período. Hegel ainda ressalta que tal povo tem direitos sobre os demais povos, uma vez que estes últimos representam uma época passada e não têm mais nenhum significado na história universal. Contudo, Hegel adverte um fato importante: tal povo que domina a história universal só a domina uma única vez, pois, o seu princípio que o torna dominante já traz, desde o seu estado embrionário, a sua própria decadência. Esta decadência abre o trânsito para um novo princípio, ela abre, assim, um novo período da história universal

---

<sup>69</sup> Por isso a história universal se levanta frente às demais particularidades constituindo-se, perante elas, como um “tribunal”.

<sup>70</sup> Mais adiante Hegel vai afirmar que, às vezes, esta encarnação do Espírito universal na história ocorre também em indivíduos singulares (os heróis da história) que, como subjetividade, realizam a substância universal do Espírito. Contudo, às vezes também os feitos daqueles indivíduos singulares não são reconhecidos. Cf. PFD, §348 e 350, p. 314-315. Sobre este assunto, ver também o nosso primeiro capítulo, p. 27, Nota 51; e, RH, p. 74-82.

<sup>71</sup> Ver também ECF, vol. III, §550, p. 325-326.

representado por um outro povo sob o qual o povo<sup>72</sup> anterior perde o seu domínio da história e pode até mesmo perder a sua independência<sup>73</sup>. É assim que Hegel explica a dialética do desenvolvimento da história universal.

Ainda de acordo com Hegel, um povo não se torna um Estado da noite para o dia. A passagem de uma horda, de uma família, de um clã ou de uma multidão ao estado político é condicionada pela objetividade e pelo desenvolvimento da sua substância moral<sup>74</sup>, é ter nas leis e na racionalidade a existência do universal em si e para si<sup>75</sup>. Para ser um Estado um povo precisa, além do seu desenvolvimento substancial, ter sua independência reconhecida pelos outros Estados. É esta condição civilizacional que faz para Hegel com que as nações mais avançadas considerem outras como bárbaras<sup>76</sup> reconhecendo, assim, os direitos das últimas como desiguais e, a sua independência, como algo de formal. São nestas situações que se desenrolam as relações e os conflitos (guerras) entre Estados. Situações estas que só encontrarão o seu sentido, o seu significado e a sua verdade na história universal: “A verdade e o destino das idéias concretas, dos espíritos dos povos, residem na idéia concreta que é a universalidade absoluta. Esse é o Espírito do mundo. Em volta do seu trono, os povos são os agentes de sua

---

<sup>72</sup> Lembremos que aqui ao falarmos de povo estamos nos referindo também a Estado. Estamos tratando aqui das relações entre Estados e da passagem destes para a história universal. Passagem esta, como mencionamos anteriormente, uma das mais “misteriosas” do pensamento hegeliano. Sobre isso ver também Hyppolite, J. *Logique et Existence: Essai sur la logique de Hegel*, p. 246 : “Ce passage de l’histoire au savoir absolu, passage du temporel à l’éternel, est la synthèse dialectique la plus obscure de l’hégélianisme”. Ver também RH, p. 78: “Dois fatores são importantes nos curso da história. Um é a preservação de um povo, um Estado, das esferas ordenadas da vida. Isso é atividade dos indivíduos que participam do esforço comum, ajudando em suas manifestações particulares. É a preservação da vida ética. Não obstante, o outro fator importante é a queda de um Estado. A existência de um espírito nacional é partida quando ela se esgotou e exauriu. A história do mundo, o Espírito do Mundo, continua seu rumo”.

<sup>73</sup> Ou então pode, como afirma Hegel: “...perdurar e vegetar como um povo particular ou em grupo de povos e transformar-se no acaso variado de tentativas interiores e de combates exteriores”. Cf. PFD, §347, Nota, p. 314.

<sup>74</sup> Isto nos faz lembrar, de passagem, de nosso país que, passou de colônia a império, e de império à república, num simples ato de formalidade sem que as estruturas sociais, morais e econômicas (ou nos termos de Hegel, sem que a moralidade objetiva, a substância moral e a consciência de si do povo) tenham mudado, tenham se desenvolvido substancialmente. É o povo brasileiro, sob esta perspectiva, um Estado? Ver também RH, p. 111: “Os povos podem ter tido uma longa vida antes de alcançar o seu destino de Estado. Durante esse tempo, podem mesmo haver obtido uma grande cultura em algumas direções. Essa pré-história, como fá foi dito, está fora de nosso plano. Depois disso, esses povos podem ter tido uma história real ou jamais haver chegado à formação de um Estado”.

<sup>75</sup> “Na concepção corrente, não se dá ao regime patriarcal o nome de constituição, nem a um povo nesse regime o nome de Estado, nem à sua independência o nome de soberania”. Cf. PFD, §349, Nota, p. 315.

<sup>76</sup> “Os povos que se dedicam à caça consideram assim os povos nômades, como a ambos consideram os povos agricultores etc.”. Cf. PFD, §351 e Nota, p. 316.

realização, testemunhas e ornamentos do seu esplendor”<sup>77</sup>. O Espírito universal se faz, se conhece e se liberta a si próprio produzindo, no decurso de seu desenvolvimento e de sua libertação na história, o que Hegel chama de os quatro impérios históricos<sup>78</sup>. A divisão da história universal nestes impérios equivale ao grau de evolução e à consciência de si que o princípio do Espírito universal alcançou em cada período histórico. Cada período ou império histórico é equivalente ao domínio de um povo ou de um Estado que representa os momentos da evolução do princípio universal<sup>79</sup>. Os impérios históricos para Hegel são: o oriental, o grego, o romano e o germânico<sup>80</sup>. Vejamos como Hegel define, à luz da evolução do princípio universal, cada um deles.

O império do oriente<sup>81</sup> é o primeiro da história universal, no qual o princípio do Espírito universal adquire a forma substancial numa identidade onde a interioridade, a individualidade, se perde<sup>82</sup>. O império oriental é o momento da espiritualidade ainda de forma substancial e natural, ele é a visão substancial e indiferenciada do mundo<sup>83</sup>. Ele tem origem num agrupamento natural e patriarcal onde a divisão das classes sociais tem a rigorosidade das castas naturais. O seu governo é teocrático (e não secular), no qual o seu governante é um sacerdote supremo ou mesmo um Deus; a sua constituição é a religião, com os seus mandamentos religiosos e morais; e, as suas leis jurídicas são mantidas pelo costume. Desta maneira, as funções e os poderes do governo e do Estado adquirem

---

<sup>77</sup> Cf. PFD, §352, p. 316.

<sup>78</sup> Cf. PFD, §352, p. 316.

<sup>79</sup> Cf. PFD, §353, p. 316-317.

<sup>80</sup> Cf. PFD, §354, p. 317.

<sup>81</sup> Hegel compreende por mundo oriental (LFH, p. 99) as nações da China, Índia e Pérsia. Esta última nação tornou-se, com o rei Ciro, um império que conquistou os povos antigos da Mesopotâmia (Assírios, Babilônios, Medos e outros), a Síria, a Ásia Menor, a Judéia e o Egito (última nação com a qual Hegel faz a passagem dialética para o império grego – LFH, p. 183). Ciro entrou para a história não somente por causa de seus feitos políticos e militares, mas também através de sua biografia, a *Ciropedia*, escrita por nada menos do que Xenofonte (c. 430/445-355 a.C.). Xenofonte foi um soldado, político, filósofo e historiador grego que entrou para a história da filosofia por ter sido discípulo de Sócrates e por ter nos deixado escrito, da mesma forma que Platão, dados da vida e da obra de seu mestre em suas famosas obras *Memorabilia Socratis* e *Apologia de Sócrates*. A *Ciropedia* é mais do que um relato sobre a formação do império persa por Ciro, ela é também um tratado político. Xenofonte parecia conhecer muito bem Ciro, o qual o definia como: “Ciro, cujo nome ainda hoje é celebrado pelos bárbaros, era de estatura elegantíssima, de um coração cheio de benevolência, e muito amante da sabedoria e da honra. Para ganhar aplausos, sofria os maiores trabalhos e arrostava-se com os mais evidentes perigos”. Cf. Xenofonte. *Ciropedia: a educação de Ciro*. São Paulo: Ediouro, 2001, p. 30-31. Além de seu legado político (as famosas “satrapias”), os persas também são lembrados por causa do fundador do masdeísmo (sua religião), Zaratustra (ou Zoroastro – c. 600 a.C.), que se tornou célebre pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) na obra que leva o seu nome: *Assim Falou Zaratustra: um Livro para Todos e Ninguém*.

<sup>82</sup> Cf. PFD, §353, p. 316.

<sup>83</sup> Cf. PFD, §355 e Nota, p. 317-318.

a forma de costumes, das cerimônias religiosas e das superstições e, assim, estão sempre sujeitas aos acasos da vontade e da dominação pessoal e arbitrária. Para Hegel a vida neste Estado não é muito boa, uma vez que só o que importa, só o que é vivo, é o que está voltado para o lado exterior: "... em si mesmo, nada é estável e se alguma coisa há de firme logo se petrifica. É uma tempestade e uma devastação elementares. A paz interior é a vida privada e a entrega à fraqueza e ao cansaço"<sup>84</sup>.

O império grego<sup>85</sup> é o segundo império da história universal, nele o princípio do Espírito universal obtém o seu saber<sup>86</sup>, passa a ser querido e conhecido. Este império herda do império oriental a identidade (unidade) do finito e o infinito (do exterior e do interior), porém, somente apreendida sob uma forma misteriosa, sob a forma de uma "reminiscência obscura mergulhada na sombria profundidade das imagens tradicionais"<sup>87</sup>. Segundo Hegel, os gregos atingem, através da iluminação pelo saber, a espiritualidade individual. Neles se manifestam o princípio da personalidade individual, porém, não de forma concreta e efetiva, mas apenas de forma ideal. Ainda de acordo com Hegel, neste período a "suprema decisão da vontade não se situa na subjetividade da consciência de si mas num poder que é mais alto e está fora dela"<sup>88</sup>.

O império romano<sup>89</sup> é o terceiro da história universal, nele o princípio do Espírito universal obtém o aprofundamento, ainda abstrato, da consciência de si contraposta ao mundo moral objetivo<sup>90</sup>. Neste império temos a separação da vida moral objetiva em dois extremos: de um lado, a consciência pessoal privada e, de outro lado, a universalidade abstrata<sup>91</sup>. Aqui temos um governo que, tanto na forma aristocrática, quanto na forma democrática, dissolve-se na superstição<sup>92</sup>, na afirmação de uma violência fria e na corrupção da plebe. A vida social também não é diferente, ela dissolve-se na "infelicidade universal" e na saturnificação da vida moral<sup>93</sup>; nela os indivíduos se reduzem aos limites de pessoas privadas que têm

---

<sup>84</sup> Cf. PFD, §355, p. 318.

<sup>85</sup> Ver também LFH, p. 187; e PFD, §185, Nota, p. 179-180.

<sup>86</sup> Cf. PFD, §353, p. 316.

<sup>87</sup> Cf. PFD, §356, p. 318-319.

<sup>88</sup> Cf. PFD, §356, p. 319.

<sup>89</sup> Hegel compreende como o mundo romano também o império bizantino, Cf. LFH, p. 237.

<sup>90</sup> Cf. PFD, §353, p. 317.

<sup>91</sup> Cf. PFD, §357, p. 319.

<sup>92</sup> Idolatria dos imperadores e da honra e glória do império, por exemplo.

<sup>93</sup> O exemplo do espírito romano para Hegel é a arte sátira. Um gênero que para ele não deve ser considerado nem uma obra de arte e nem uma obra poética, mas sim, uma transição da arte clássica para a arte romântica. Nela exprime-se o espírito da época romana, onde temos a extremada

direitos formais iguais, porém, mantidos por uma arbitrariedade levada, por vezes, até a monstruosidade.

O império germânico<sup>94</sup> é o quarto e o último império da história universal<sup>95</sup>, é onde o princípio do Espírito universal alcança a sua mais atual evolução. Aqui a contradição entre finito e infinito é superada, a interioridade se reconcilia com a objetividade (exterioridade). Nas palavras de Hegel: “o que então produz e conhece é esta verdade como pensamento e como mundo de uma realidade legal”<sup>96</sup>. Para Hegel, os antigos povos germânicos, entre os quais a liberdade<sup>97</sup> já existia em germe, já possuíam o princípio do mundo moderno. A eles caberiam fazer a reconciliação (a unidade) da natureza divina com a natureza humana, reconciliação esta que surge na consciência de si (na subjetividade) como a verdade objetiva e a

---

oposição entre a subjetividade (abstrata, finita, insatisfeita) frente a moralidade objetiva (realidade exterior, mundo degenerado). A sátira é uma indignação abstrata, uma zombaria elegante para ridicularizar um mundo degenerado, uma época vergonhosa na qual a melhor maneira pra tolerá-la seria com a indiferença estóica. Nas palavras de Hegel: “Um espírito nobre, uma alma caridosa a que se recusa a realização das suas conscientes aspirações num mundo de vício e de estupidez, ergue-se com apaixonada indignação, com subtis sorrisos ou com sarcasmos mordazes contra a vida que a seus olhos se apresenta, para derrubar ou ridicularizar o mundo que se mostra em flagrante oposição ao seu ideal de virtude e verdade... A sátira é essencialmente um gênero próprio dos romanos. O que caracteriza o espírito do mundo romano é a predominante função que nele ocupam a abstração, a lei morta, a decadência da beleza e da serena moralidade, o pouco respeito que se tem pela família que é o domínio da moral directa e natural e, de um modo geral, o sacrifício do indivíduo que é totalmente entregue ao Estado e na digna e fria obediência às leis abstratas encontra a satisfação que deseja obter”. Cf. LE, vol. IV, p. 158-165.

<sup>94</sup> Por mundo germânico Hegel compreende a migração dos povos “bárbaros” (a dissolução e a invasão do império romano, a chamada “alta idade média”), o feudalismo, as cruzadas, a formação dos reinos “bárbaros” europeus e o que ele chama de “tempo moderno” - que são a Reforma protestante, a Contra-Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa (com o surgimento do Estado moderno). Cf. LFH, p. 289.

<sup>95</sup> Lembremos que estamos no século XIX.

<sup>96</sup> Cf. PFD, §353, p. 317. Poderíamos dizer também que o que se produz é a verdade racional, alcançada pela filosofia na consciência subjetiva e realizada nas instituições objetivas da sociedade, no Estado secular e de direito.

<sup>97</sup> Ver capítulo I, p. 26-27 de nosso presente trabalho. Sobre um exemplo das tribos germânicas, poderíamos nos lembrar dos saxões (nome que vem de “seax”, espada curta). Estes foram um povo que, juntamente com os anglos, com os jutos e com os frisios, invadiram e conquistaram a Bretanha (que acabou ganhando um novo idioma e um novo nome: “Angle-land” ou “England”, terra dos anglos) por volta dos séculos V e VI. Os saxões estabeleceram um reino na Inglaterra (exceto em Gales e na Cornualha) que durou até o século XI, quando o último rei saxão, Harold, perdeu a coroa para o duque normando (os normandos eram vikings assentados na França), Guilherme o Conquistador, na famosa batalha de Hastings em 1066. Os saxões levaram para a Inglaterra os costumes e a organização social e política de sua terra de origem. A tribo saxã era composta de homens livres que se agrupavam em torno de um rei que não governava sozinho, ele era auxiliado por um grupo de conselheiros, o “Witan” (que significa homens sábios). Para Hegel, o princípio da verdadeira liberdade e do mundo moderno já existira em germe nos antigos povos germanos. De fato, podemos constatar isto em suas tribos primitivas em suas terras natais. Contudo, quando estes povos migraram e conquistaram novas terras, eles também fizeram escravos e servos inaugurando uma nova organização político-social que entrou para a história sob o nome de “feudalismo”.

verdadeira liberdade<sup>98</sup>. Esta foi a missão que o princípio nórdico dos povos germânicos teve de realizar na história universal.

Nos últimos dois parágrafos dos PFD (§359 e 360), Hegel nos mostra o desfecho do desenvolvimento do Espírito universal na história. Segundo ele, no duro combate dos impérios o elemento espiritual se fez efetivo (existente, terreno) e o elemento temporal se elevou de sua existência abstrata até o pensamento e ao princípio do ser racional, até a racionalidade do direito e da lei, até à realidade objetiva da Razão, ao Estado<sup>99</sup> moderno – neste último a consciência de si adquiriu a realidade em ato de seu saber e de sua vontade substancial.

É assim que se encerram os *Princípios da Filosofia do Direito* e o conceito de Estado em Hegel. Sob esta análise, o Estado é o momento objetivo do Espírito (da Idéia, da Razão). É nele que a liberdade, através da racionalidade das leis (do direito) e das instituições, se efetiva. O absoluto objetivo inicial e final de todo o Espírito e de toda a humanidade, a liberdade, encontra seu termo na compreensão e conceitualização racional do Estado<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Cf. PFD, §358, p. 320.

<sup>99</sup> Ver também RH, p. 99: “Observamos assim uma união essencial entre o elemento objetivo, que é o conceito (a Idéia) e o elemento subjetivo (a personalidade que a concebe e deseja). A existência objetiva dessa unidade é o Estado que é, portanto, a base e o centro dos outros aspectos concretos da vida de um povo – a arte, as leis, a moral, a religião e a ciência”.

<sup>100</sup> Na segunda-feira do dia 14 de novembro de 1831, por um surto repentino de cólera, morre, aos 61 anos de idade, aquele que desde 1829 era reitor da universidade de Berlim, aquele que foi considerado o professor dos professores, o senhor da filosofia do século XIX, aquele que foi sepultado (no “Dorotheenstädter Friedhof”) ao lado de Fichte. Em 1831, deixando de luto a universidade de Berlim, os seus amigos, alunos, políticos e autoridades alemãs, e, deixando uma herança filosófica que mudou definitivamente a filosofia posterior, morre Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

## CONCLUSÃO

Na introdução tentamos ressaltar a importância da questão da política e do Estado. Procuramos enfatizar que o homem conquista a sua humanidade e a sua liberdade na relação com o outro, com o seu semelhante. É por isso que a questão da sociabilidade torna-se o problema e o horizonte central de toda a filosofia. Isto foi muito bem observado na Antiguidade pelos gregos, os quais não dissociavam a ética da política, e, na Modernidade por Hegel, o qual considerava o Estado como a última das instâncias sociais onde se efetiva o princípio último de toda a humanidade, o princípio da liberdade.

Contudo, salvaguardando os limites e as diferenças entre os gregos e Hegel, e entre este último e os modernos, a política nem sempre foi vista por esta perspectiva. Podemos afirmar que por toda a Modernidade, inclusive na época de Hegel, a política significava apenas a arte de governar. Ela se distanciava de qualquer caráter ético, tornando-se apenas uma das formas de se manter o poder, o controle social. Quando muito, a política, nesta época, poderia até se assentar em princípios éticos (como o da liberdade), porém, a sua legitimação fugia, muitas vezes, daquilo que caracterizava principalmente a filosofia: a razão. Toda esta problemática da Modernidade foi muito bem compreendida por Hegel, o qual procurou dar-lhe uma nova interpretação, resgatando e dialogando com toda a tradição filosófica e colocando novamente o ponto principal de onde toda a teoria política deveria partir e chegar: a liberdade humana. Não é à toa que um ex-aluno seu, Heinrich Heine (1797 – 1856), expressou muito bem o espírito daquela época nestas palavras: “a liberdade é uma nova religião, a religião de nosso tempo” (*Die Freiheit ist eine neue Religion, die Religion unserer Zeit*).

É a partir de todo este contexto, que Hegel procurou elaborar um sistema filosófico. Só um sistema é que poderia possibilitar a abrangência e a unidade de todas as particularidades que formam o real. É somente na forma de um sistema que a filosofia poderia chegar à verdade, poderia chegar ao sentido e à totalidade do real de forma racional e objetiva. O objetivo de Hegel era se contrapor ao subjetivismo e ao formalismo das filosofias modernas que, com posturas abstratas e fragmentárias, acabavam separando o mundo objetivo (conteúdo) e o mundo subjetivo (forma).

Para Hegel esta dicotomia teórica impossibilitava a compreensão da verdade e, com isso, a própria teorização sobre o universo moral, sobre o universo ético. Um exemplo de tais filosofias é que, para elas, a liberdade se resumia ou a um livre-arbítrio abstrato e cego ou a uma vontade moral subjetiva, ou, mesmo a uma quimera. A sociabilidade e o Estado apresentavam-se, desta forma, não como uma instância de realização humana, mas, como uma limitação desta. O resultado de tudo isto foi, para Hegel, que a filosofia acabou perdendo a sua autoridade epistêmica e normativa sobre o real. O próprio mundo moral, instância efetivadora da liberdade, não poderia mais ser tratado filosoficamente.

Hegel tinha, com isso, uma enorme tarefa: a de trazer à filosofia o seu valor e a de legitimá-la em bases racionais. Só assim a filosofia poderia falar objetivamente do real, da liberdade e, obviamente, do Estado. Assim sendo, Hegel elabora um grande sistema filosófico (chamado de filosofia especulativa ou de filosofia dialética) capaz de dar conta de todo o real, tanto do mundo natural quanto do mundo moral. O princípio fundamental de seu sistema é a liberdade. E assim, o seu sistema é a estrutura e exposição lógica do desenvolvimento da liberdade, nos diferentes níveis, até a sua efetivação no Estado.

E o que é a liberdade em Hegel? Esta pergunta é o ponto-chave da filosofia hegeliana, com a qual ele se contrapõe ao formalismo teórico e prático das filosofias modernas. Em uma palavra, podemos afirmar que para Hegel a liberdade é um processo, o processo da vontade racional que se torna vontade livre (em si e para si) no Estado. A liberdade é o conceito mais elevado da filosofia hegeliana, ela é o princípio significador da práxis humana, a própria finalidade última do Absoluto realizada na consciência subjetiva e nas instituições históricas. Nos tempos modernos, a liberdade encontra a sua existência no direito. Este último passa, então, a se tornar o fundamento do Estado moderno, a base sobre a qual se assenta a sociabilidade. O Estado moderno para Hegel é, desta maneira, um Estado de direito.

E o que é, afinal, o Estado em Hegel? O Estado para Hegel é a instância que representa a objetivação da universalidade (Espírito universal) cujo conteúdo é o princípio da liberdade. Ele é a instituição social superior do mundo moral, nele os antagonismos sociais são superados e a liberdade, antes um princípio abstrato, torna-se realidade concreta. Para Hegel, o homem é um ser material e espiritual (toda consciência se concebe como um universal e como um particular), portanto, um ser de abertura para o universal, um ser que tem também o universal como a sua

essência. De acordo com ele, podemos encontrar a universalidade de forma subjetiva na arte, na religião e na filosofia, porém, de forma objetiva e plena, na sociabilidade e em suas instituições sociais, no Estado. Hegel considerava que a nova configuração do Estado moderno (fundamentado na racionalidade do direito) poderia promover a universalidade, poderia efetivar plenamente a tão sonhada e desejada liberdade humana. Só podemos compreender o elogio de Hegel ao Estado, se compreendermos o seu significado positivo, isto é, se compreendermos o Estado como momento positivo (como o princípio organizador e normativo) capaz de superar as contradições e a negatividade da sociedade civil, como o momento capaz de instaurar a universalidade, de realizar a essência do ser humano: a liberdade. Uma vez que filosofia para Hegel é pensamento conceitual, ou seja, é o estudo especulativo e racional do mundo (é tratar conceitualmente a realidade), Hegel também analisa o Estado de forma conceitual (e não como uma figura política particular, como fizeram os contratualistas), como um conceito definido e exposto logicamente pela filosofia. Portanto, o Estado em Hegel é uma categoria filosófica posta e definida na estrutura de seu sistema. A conceitualização deste é, antes de qualquer coisa, a sua compreensão como algo de racional em si, ou seja, como algo estruturado e legitimado pela razão.

Uma vez postas estas considerações iniciais, cabe agora a Hegel definir a estrutura, os momentos essenciais da idéia de Estado. Portanto, se o Estado corresponde a uma categoria lógica de seu sistema, ao momento da objetividade do universal, à instância de efetivação da liberdade, liberdade esta que tem sua existência no direito, então, o Estado deve ser concebido e organizado através do direito, através de instituições legais e racionais. É pela concepção e organização racional do Estado através do direito, que este pode possibilitar a liberdade e a realização plena dos membros da sociedade (a ponto dos últimos ligarem-se ao Estado como à sua “essência”). E, enquanto fruto da consciência e da vontade racional de um povo, o Estado é sempre um organismo singular. Ele é representação do espírito de um povo, a representação de seu desenvolvimento racional e histórico. Fato este que faz com que o Estado, além de ser a objetivação do universal, seja também o desenvolvimento deste universal (e o desenvolvimento da consciência subjetiva sobre ele, sobre o seu princípio, a liberdade) no mundo, nas diversas épocas da história. Esta última nos mostra as relações contingências entre os diversos Estados singulares e a respectiva afirmação da liberdade e do

direito de cada povo, direito este, superior a qualquer direito internacional (liga ou pacto universal entres Estados) e fonte legítima, para sua defesa, de se empreender guerras.

E é de acordo com o desenvolvimento do universal e da liberdade, que o Estado vai ganhando a forma de uma organização social mais racional, capaz de proporcionar a sociabilidade e a realização humana. Tal forma mais adiantada do Estado é, para Hegel, a monarquia constitucional. Esta é a forma de governo que, através de sua divisão e unidade dos poderes, pode proporcionar a efetivação da liberdade, pode ser o meio de o indivíduo alcançar a universalidade. A monarquia constitucional é, para Hegel, o grau mais avançado de sociabilidade que a razão alcançou e, como o próprio nome denomina, ela é constitucional, ou seja, ela repousa sob uma constituição, a lei máxima sobre os direitos e deveres de um povo. A constituição é também, para Hegel, a representação do espírito de um povo, de sua consciência e de sua realização.

Hegel teoriza, assim, um Estado que é secular e que é regido pelo direito, pela vontade racional e pelo princípio da liberdade. A sua filosofia política também tinha um alvo a atingir: a superação da concepção política moderna que fazia a oposição entre o indivíduo e o Estado. Hegel tentou com todas as suas forças, com toda a sua filosofia teórica, aproximar o indivíduo e o Estado, a sociabilidade e a ética, a Razão e a história.

Se em sua filosofia podemos encontrar algumas aporias (como, por exemplo, a crítica e a realização do jusnaturalismo, a crítica ao Estado de natureza e o retorno a ele, e, a redução da ética individual em prol de uma racionalidade da história), não podemos negar-lhe o mérito de superar as dicotomias das filosofias políticas modernas (filosofias estas, que reduziram o conceito de Estado) e o seu mérito de retomar a importância da sociabilidade e de sua instância última, o Estado, como sendo regidos pela razão e pela política, como sendo a instância da realização e da conquista da humanidade, da liberdade.

Se no seu esforço de conceitualização do Estado, Hegel esbarra em alguns exageros e erros, ao menos a sua lição principal ficou: a de conceber o Estado como algo de racional e ético. Esta seria a nossa compreensão do conceito de Estado em Hegel, a que neste pequeno trabalho nos esforçamos por empreender.

## REFERÊNCIAS

### I) Obras de Hegel

(publicadas em vida)

HEGEL, G.W.F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 2003.

\_\_\_\_\_. *Como o senso comum compreende a filosofia*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia de espírito*. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992, vol. I e II.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, vol. I e III.

\_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

(publicadas postumamente)

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Tradução de Wenceslao Roses. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985, vol. III.

\_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia*. Tradução de António Pinto de Carvalho. Coimbra: Arménio Amado – Editor, 1980.

\_\_\_\_\_. *Estética*. Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1975, vol. I e IV.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans. Brasília: Editora UNB, 1998.

\_\_\_\_\_. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Moraes, 1990.

\_\_\_\_\_. *Propedêutica filosófica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *El sistema de la eticidad*. Tradução de Luis González-Hontoria. Madrid: Editora Nacional, 1982.

## II) Obras sobre Hegel

AQUINO, Marcelo F. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.

BAVARESCO, Agemir. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

\_\_\_\_\_/ CHRISTINO, Sérgio B. / SCHMIDT, Ernani. *Metamorfoses do Estado constitucional e a teoria hegeliana da constituição*. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev01a.htm>>.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. Tradução de Luis Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1991.

BOURGEOIS, Bernad. *La pensée politique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

D'HONDT, Jacques. *Hegel e o hegelianismo*. Tradução de Fernando Melro. Lisboa: Editorial Inquérito, 1982.

FULDA, Friedrich / HENRICH, Dieter (orgs). *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

GARAUDY, Roger. *La pensée de Hegel*. Paris: Bordas, 1978.

HÖSLE, Vittorio. *Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner, 1988.

HYPOLITE, Jean. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tradução de José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Ed. Elfos, 1995.

JERMANN, Christoph (org.). *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog, 1987.

LEFEBVRE, Jean-Pierre / MACHEREY, Pierre. *Hegel et la société*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *Fundamento e realidade efetiva: uma abordagem na perspectiva hegeliana*. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev01b.htm>>.

QUELQUEJEU, Bernad. *La volonté dans la philosophie de Hegel*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

RIEDEL, Manfred (org.). *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, Band 1.

RONDET, Henri. *Hegelianisme et christianisme*. Paris: P. Lethielleux, 1965.

ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SIEP, Ludwig (org.). *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

WEIL, Eric. *Sociedade civil e Estado em Hegel*. Revista Síntese, Nr. 19, p. 21-29, 1980.

WIEDMANN, Franz. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Berlin: Rowohlt, 1965.

### III) Outras obras citadas

ANAXIMANDRO / HERÁCLITO / PARMÊNIDES. *Fragmentos*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1991.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas das formas de governo*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora UNB, 1980.

DUPUY, Maurice. *La philosophie allemande*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da Modernidade*. Tradução de Ana Maria Bernardo et alii. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HOBBS, Thomas de M. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão: prefácios à Bíblia*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

- MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Para além da fragmentação*. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. / AGUIAR, Odílio Alves / SAHD, Luiz Felipe Netto de A. e S. (orgs.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- SALGADO, Joaquim C. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e igualdade*. Belo Horizonte: Imprensa Universitária UFMG, 1986.
- SIEP, Ludwig. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- TOUCHARD, Jean. *História das idéias políticas*. Tradução de Mário Braga. Lisboa: Publicações Europa – América, 1970, vol. 3, 4 e 5.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.
- VICO, Giambattista. *Princípios de uma ciência nova: acerca da natureza comum das nações*. Tradução de Antonio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- XENOFONTE. *Ciropédia: a educação de Ciro*. Tradução de João Félix Pereira. São Paulo: Ediouro, 2001.