

Dri, Rubén R.. **A filosofía do Estado ético. A concepção hegeliana do Estado.** *En publicación: Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de Sao Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0

Disponibile en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/10_dri.pdf

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

biblioteca@clacso.edu.ar

RUBÉN R. DRI*

A FILOSOFIA DO ESTADO ÉTICO. A CONCEPÇÃO HEGELIANA DO ESTADO

1. CONTEXTO HISTÓRICO

Hegel não pode ser pensado sem a Revolução Francesa e Napoleão com suas guerras, isto é, sem as experiências vitais e imediatas de um período histórico extensíssimo de lutas, de misérias, quando o mundo externo esmaga o indivíduo, deixa-o jogado no chão, quando todas as filosofias passadas foram criticadas pela realidade de modo tão peremptório (Antonio Gramsci).

Hegel não é apenas o grande filósofo alemão do século XIX, mas também o máximo filósofo da revolução burguesa, que, a partir da revolução francesa, se expande por toda a Europa, levada pelas armas dos exércitos napoleônicos. Assim sendo, para compreender sua filosofia, é necessário levar em conta, por um lado, a etapa em que se encontrava o capitalismo e, por outro, a situação da Alemanha.

No século XVIII, havia-se produzido a revolução industrial e, com ela, o capital passara a realizar a subsunção do trabalho ao capital.

* Professor de Filosofia, Sociologia da Religião e Teoria Política e Social I e II na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires (UBA). Autor de numerosos artigos sobre Hegel.

Isso significa que o capital já produzira o seu efeito específico, a saber, a separação do produtor em relação aos meios de produção, o que significou a destruição das totalidades orgânicas nas quais o indivíduo se encontrava inserido: a família patriarcal fincada ao solo, o feudo, o grêmio, a Igreja.

O indivíduo fica só, isolado. O camponês irá procurar trabalho na manufatura ou na fábrica, ou se tornará assaltante ou mendigo. Cada um deve procurar a sua orientação na vida e levar adiante as suas lutas. Forma-se aquilo que, a partir de Hegel, se chamará *sociedade civil –bürgerliche Gesellschaft–*, literalmente *sociedade burguesa*, ou seja, do burgo, da cidade. É o âmbito da particularidade, do indivíduo. O particular se cinde do universal. Trata-se de um fenômeno novo, que criará os novos problemas que os filósofos da modernidade tentarão resolver.

Hegel apresentará a cosmovisão mais atrevida da modernidade. Isso só foi possível porque a nova sociedade à qual pertence esta cosmovisão já estava consolidada. Nenhuma grande cosmovisão jamais teve lugar antes que a prática a fizesse possível. Essa cosmovisão será dialética, ou seja, a superação do particular no universal. Sem a cisão do universal que se produz nas origens do capitalismo, a dialética de Hegel não teria se desenvolvido.

O tema central a ser resolvido pelos filósofos políticos é justamente o de como conseguir que a desestruturação provocada pelo surgimento da particularidade, cindindo toda universalidade, não terminasse na plena anarquia, na qual a vida humana não seria possível. Em outras palavras, coloca-se o problema do Estado. Os indivíduos isolados em mútua contraposição devem, de alguma maneira, ser reconduzidos à unidade, a viver juntos. Diversas soluções são propostas na filosofia política. Podemos distinguir quatro tipos:

a) O Estado absolutista: é a proposta da coerção que deve impor a ordem por meio da força. Acredita que os indivíduos da sociedade civil se encontram, como diz Hobbes, num estado de natureza, pré-social, no qual cada um vela por si mesmo e agride os outros. A única solução é um pacto mediante o qual absolutamente tudo seja entregue ao soberano, que, como grande Leviatã, mantenha todos em ordem.

b) O Estado liberal: é o Estado que não deve se imiscuir demais na sociedade civil, isto é, no campo econômico. Deve proteger a propriedade, ou seja, o mercado, e deixar que este se desenvolva de acordo com as suas próprias leis, pois é o encarregado de distribuir os bens e o faz com “uma mão invisível”. É a proposta de Locke e Adam Smith.

c) O Estado democrático: é o Estado no qual o contrato é de todos com todos, mediante o qual se cria a *vontade geral*, a plena

liberdade. Seus eixos são dois, o contrato e a religião, mas uma religião civil, sem dogmas que unam interiormente todos os indivíduos como verdadeiros cidadãos da pátria e não do céu. É a proposta de Rousseau.

d) O Estado ético: é o Estado como plena realização dos seres humanos mediante uma dialética que incorpora, por via da superação de todos os logros da história, desde o direito, passando pela moral individual, para culminar na eticidade, matriz dos valores mais altos da humanidade, expressos na arte, na religião, e na filosofia. É a proposta de Hegel, que devemos analisar.

2. FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA DO DIREITO

Hegel trabalhou sobre toda a temática que ele trata nos *Princípios de filosofia do direito* durante os últimos trinta anos de sua vida. “Conhecemos ao menos 8 redações, 4 em Jena, das quais 3 permaneceram inéditas por muito tempo, 1 elementar, em Nuremberg, logo as três publicadas, 1 de Heidelberg e 2 de Berlim: as etapas intermediárias do sistema –direito, economia, moral– mudam, mas a culminação é sempre a mesma: o Estado” (Bobbio, 1981: 23). Conhecemos oito redações, mas só possuímos os manuscritos de três delas, os correspondentes aos cursos de 1817/18, 1818/19 e 1819/20¹.

Esses dados são suficientes para compreender a importância que tudo o que se refere à política tinha para Hegel. De certa forma, pode-se afirmar que constitui o núcleo de todas as suas preocupações e da sua filosofia. Isso aparecerá claramente à medida que formos adentrando no tema.

2.1. CONHECER A RAZÃO COMO A ROSA NA CRUZ DO PRESENTE

Nas obras publicadas, Hegel costuma fazer com que o tratamento dos temas seja precedido por um “prólogo” –*Vorrede*– e uma “introdução” –*Einleitung*. O primeiro, geralmente, se refere mais aos conceitos centrais que animam o seu pensamento, que devem ser levados em conta, e a segunda se refere mais especificamente à obra em questão.

Trataremos, pois, alguns dos conceitos centrais de ambos. No prólogo, Hegel esclarece que trata-se de um manual ou compêndio para as classes, o que não significa um mero resumo, mas sim todo o âmbito da ciência em questão. De modo que, ainda que de forma sintética, nele

¹ Ilting, em comentário introdutório ao curso de 1818/19, sustenta que as críticas que Hegel fazia em seus cursos à política da Restauração da Santa Aliança foram eliminadas na publicação de 1821, devido à política de censura do governo prussiano.

se desenvolve todo o pensamento filosófico político hegeliano, centrado na sua concepção do Estado.

Os pontos que nos parecem centrais para levar em consideração seriam os seguintes:

a) O método filosófico não é o da “lógica antiga”, que não ultrapassa o conhecimento meramente intelectual ou formal, nem o que se baseia no sentimento, na fantasia ou na intuição fortuita, mas sim o saber especulativo tal como foi desenvolvido na “Ciência da lógica”.

b) O saber especulativo implica que forma e conteúdo estão unidos. “Em sua mais concreta significação, a forma é a razão como conhecimento conceitual e o conteúdo é a razão como essência substancial da realidade moral e também natural” (Hegel, 1997: XXXVIII).

c) Portanto, trata-se de “reconhecer a razão como a rosa na cruz do sofrimento presente” (Hegel, 1997: XXXVIII). O simbolismo da rosa e da cruz alude aos rosacruz. Hegel o aproveita para se referir ao problema da racionalidade do Estado moderno, que implica as injustiças e contradições da sociedade civil. Essa é a cruz que é preciso compreender em sua racionalidade.

d) A filosofia é “a *sondagem do racional*”, razão pela qual, necessariamente, “é a *compreensão do presente e do real*” (Hegel, 1997: XXXVI). Identificam-se, dessa maneira, o racional –*das Vernünftige*–, o presente –*das Gegenwärtige*– e o real –*das Wirkliche*–.

É necessário começar pela categoria do real ou da realidade. Hegel emprega essa categoria em dois sentidos, um fraco e outro forte. No sentido fraco, indica um fato empírico qualquer, um acontecimento como uma chuva, o nascimento de um indivíduo, uma batalha. Para esse sentido, emprega o substantivo *Realität*. No sentido forte, “realidade” –*Wirklichkeit*– indica sempre a realidade subjetual, ou melhor, intersubjetual. A verdadeira realidade está constituída pelos sujeitos, pelos seres históricos. A família, a sociedade civil, o Estado, não são *realität* e sim *wirkliche*. São verdadeiras realidades.

Somente as verdadeiras realidades são “racionais”. Mas também o racional se entende de diversas maneiras. Existe a racionalidade como *Verständigkeit*, que é própria da racionalidade matemática e das ciências. É a racionalidade própria do entendimento ou intelecto –*Verstand*. É a racionalidade pré-dialética. Responde à necessidade de abstrair e fixar, própria da maneira de conhecer.

A verdadeira racionalidade é a correspondente à razão –*Vernunft*. Somente esta capta a dialética. A função do *entendimento* é preparar o material, abstrair e fixar. A *razão* torna a pôr em movimento o que o entendimento fixou. Só a razão compreende a realidade e só

esta é racional. Além disso, a realidade está *presente*. Não pode ser de outra maneira.

e) Daqui pulamos para a frase do escândalo: “*O que é racional é real e o que é real é racional*” (Hegel, 1997: XXXVI).

Rios de tinta foram vertidos, seja para desclassificar, seja para exculpar Hegel². Karl Ilting sustenta que Hegel adaptou a frase para escapar da censura. Como prova, alude aos manuscritos dos cursos. No parágrafo § 134 do curso de 1817/18 consta a frase “o que é racional deve acontecer”, e no prólogo do curso de 1819/20 afirma: “O que é racional devém real; e o real devém racional” (Hegel, 1983: 16 e 17).

Acreditamos que as diferenças entre essas diversas expressões são mais aparentes do que reais. O que Hegel afirma no prólogo da publicação de 1821 é similar ao afirmado na *Fenomenologia do espírito* de 1807³. Hegel está falando da realidade em sentido forte, ou seja, da intersubjetividade, e nada menos do que a intersubjetividade na sua máxima expressão, a do Estado.

2.2. O OBJETO DA FILOSOFIA DO DIREITO

O objeto da *ciência filosófica do direito* é a *Idéia do direito*, quer dizer, o conceito do direito e a sua realização (Hegel, 1997: 1 - § 1).

Para Hegel, a ciência em sentido forte é a filosofia como conhecimento da totalidade ou cosmovisão. Na realidade, a expressão “ciência filosófica” é uma redundância, pois, para Hegel, a filosofia é a ciência por excelência. Sem dúvida, quer sinalizar que não se trata de um conhecimento qualquer, mas sim um conhecimento rigoroso. Contra a concepção da própria Ilustração, da qual também participou Kant, Hegel sustenta que a verdadeira ciência tem lugar no âmbito subjetual, o da sociedade, o do Estado, e não no da natureza.

2 Domenico Losurdo faz alguns comentários interessantes sobre as discussões provocadas pela “escandalosa” afirmação hegeliana da identidade entre o racional e o real. Ilting se horroriza com essa afirmação e tenta salvar Hegel recorrendo aos cursos, nos quais a frase tem um sentido diferente. No entanto, continua Losurdo, Marx não a menciona, enquanto que Lenin, quem toma uma frase parecida das *Lições sobre filosofia da história*, formula uma interpretação na qual distingue entre “uma realidade em sentido forte” e a “simples imediatez empírica”, e acrescenta: “há uma realidade em sentido estratégico e uma realidade em sentido tático”. A primeira é “a tendência de fundo” e a segunda é formada pelas “contra-tendências reacionárias do momento”. Apenas a primeira pode aspirar ao atributo da racionalidade. Finalmente, Gramsci, comentando a frase, afirma que “parece que, se essa relação (entre o racional e o real) não for compreendida, não se pode compreender a filosofia da práxis” (Losurdo, 1988: 51-56).

3 Efetivamente, na *Fenomenologia*, afirma Hegel: “O que não é racional não tem verdade; ou seja, o que não é concebido, não é. Portanto, quando a razão fala de um *Outro* que ela, de fato só fala de si mesma; assim não sai de si” (Hegel, 2002: 377).

O objeto, pois, da filosofia do direito é “a idéia do direito, o conceito do direito”. Identificam-se aqui “idéia” e “conceito”. Hegel esclarece que:

Do que a filosofia se ocupa é de Idéias, não do conceito em sentido restrito; mostra, pelo contrário, que este é parcial e inadequado, revelando que o verdadeiro *conceito* (e não o que assim se denomina muitas vezes e não passa de uma determinação abstrata do intelecto) é o único que possui realidade justamente porque ele mesmo a assume (Hegel, 1997: 1 - § 1).

O que se costuma denominar “conceito” é uma mera abstração própria do entendimento. O verdadeiro conceito do qual Hegel trata é a verdadeira realidade, a saber, o sujeito. O verdadeiro sujeito não é um substantivo, mas sim um verbo. Ser sujeito é se fazer sujeito, pôr-se como sujeito, criar-se como sujeito, conceber-se, ou seja, ser conceito. A única realidade em sentido forte é a conceitual, ou seja, a subjetual. Por outro lado, conceito e idéia são, em certo sentido, sinônimos. Em certo sentido, porque em sentido estrito “idéia” expressa a máxima realização do conceito. Nesse texto, Hegel os utiliza como sinônimos.

O tema é o conceito do “direito”. Trata-se da filosofia política, e Hegel a denomina “filosofia do direito”. Isso se deve a que Hegel quer indicar que tratará do objeto próprio da filosofia política, ou seja, do Estado, a partir dos seus próprios inícios, desde sua máxima pobreza. O direito abstratamente considerado é o primeiro momento da dialética do Estado.

O conceito ou sujeito dá a si mesmo diferentes configurações ao longo de sua história, como direito abstrato, da moralidade, da família, da sociedade civil, do Estado. Da mesma maneira, Marx analisa, no *Capital*, as diversas configurações que a práxis alienada vai assumindo: mercadoria, valor de uso, valor de troca, lucro, salário.

2.3. O ÂMBITO DA FILOSOFIA DO DIREITO

O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo (Hegel, 1997: 12 § 4).

O âmbito do direito, ou do político, é “o espiritual”. Não se trata de nenhuma abstração. O espírito é o sujeito, seja o sujeito individual que é cada um, seja o sujeito coletivo que pode ser a família, a corporação, a Igreja ou o Estado. Mas o sujeito vai passando por diferentes configurações, como acabamos de considerar. A configuração própria do âmbito político é a vontade.

Para compreender isso, é indispensável superar a concepção objetual da realidade. Nessa concepção, pensa-se o sujeito como uma espécie de recipiente no que se colocam objetos. Assim, Kant supõe um sujeito que possui três faculdades, a sensibilidade, o entendimento e a razão. Para Hegel, trata-se do sujeito que, no processo de se fazer, vai assumindo diferentes configurações, como sensibilidade, entendimento, vontade e razão.

O tema central do político é o tema do poder. Para afrontar essa problemática o sujeito se configura como vontade. Por isso Hegel disse que é “seu lugar mais exato e seu ponto de partida”. Por outro lado, trata-se da vontade que é livre, enquanto que a liberdade é “sua substância e determinação”, de maneira que “o sistema do direito”, isto é, o sistema político, é “o reino da liberdade realizada”.

O tema da liberdade é o tema rousseauiano por excelência. Contra a concepção liberal que pensa a liberdade como um espaço próprio do indivíduo, limitado pelo espaço do outro, Rousseau pensa numa liberdade substancial que se potencializa na medida em que se criam novas e melhores relações entre todos. Todos entregam tudo no contrato social para serem plenamente livres, obedecendo a leis que eles mesmos se deram.

Esse mesmo é o conceito hegeliano de liberdade. Por isso, Hegel considera que o Estado é “o reino da liberdade realizada”. Não se pode ter liberdade fora do Estado, não considerado este como um aparato, mas sim como a totalidade dos sujeitos que o compõem, os que juntos conformam o grande sujeito coletivo. Esse sujeito é “o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo como uma segunda natureza”. O sujeito é um ser natural-antinatural, ele rompeu com a natureza e criou uma segunda natureza, a que veremos aparecer como “eticidade”.

A vontade apresenta os três momentos próprios da dialética, o universal abstrato ou em-si, o particular ou para-si e o universal concreto ou em-si-para-si:

Contém a vontade: a) O elemento da *pura indeterminação* ou da pura reflexão do eu em si mesmo, e nela se evanesce toda a limitação, todo o conteúdo fornecido e determinado ou imediatamente pela natureza, as carências, os desejos e os instintos, ou por qualquer intermediário; a infinitude ilimitada da *abstração e da generalidade absolutas*, o puro *pensamento* de si mesmo (Hegel, 1997: 13 - § 5).

Para entender esse primeiro momento, é necessário levar em conta que o sujeito não é uma substância ou recipiente com algumas coisas como vontade e razão; estas são configurações do sujeito ou do conceito. Isso significa que entre razão e vontade não há oposição, e sim identidade. Entende-se que se trata da identidade dialética. A universalidade abstrata é a liberdade negativa, ou seja, a negatividade de todo conteúdo, a pura

abstração, “a fuga de todo conteúdo como de um limite”. É o âmbito do entendimento que abstrai e fixa as abstrações.

Esse momento dialético teve e continua tendo manifestações históricas tanto no plano teórico quanto no prático. No plano teórico, “devém no religioso o fanatismo da pura contemplação hindu”. No plano prático, “tanto no político quanto no religioso, resulta ser o fanatismo da destruição de toda ordem social existente e a expulsão dos indivíduos suspeitos de uma ordem, assim como a aniquilação de toda organização que quiser ressurgir”.

Quando a dialética se detém no universal abstrato, no nível prático-político, produzem-se, para Hegel, as piores formas de governo. São formas ditatoriais ou despóticas. A única maneira que estas têm de se auto-afirmar é destruindo todo tipo de organização. Afirmam querer a igualdade absoluta, mas na verdade não querem nada positivo. Querem a aniquilação de todo o positivo, empurrados pela “fúria do destruir”.

Hegel está apontando, dessa maneira, a ditadura jacobina de Robespierre, e, em geral, os governos despóticos que ele coloca na origem da dialética dos Estados, como veremos posteriormente. Na *Fenomenologia do espírito*, esse momento é expresso como o momento da virtude que quer se impor diretamente como universal sobre toda particularidade, sendo finalmente vencida pelo “curso do mundo”, ou seja, pela dialética universal-particular-universal⁴.

b) Ao mesmo tempo, o *Eu* é a passagem da indeterminação indiferenciada à *diferenciação*, a *delimitação* e a *posição* de uma determinação específica que passa a caracterizar um conteúdo e um objeto. Pode este conteúdo ser dado pela natureza ou produzido a partir do conceito do espírito. Com esta afirmação de si mesmo como determinado, o *Eu* entra na existência em geral; é o momento absoluto do *finito* e do *particular* no *Eu* (Hegel, 1997: 15 - § 6).

É o momento da particularização. O sujeito se particulariza, se dá um conteúdo, ele se põe. É o momento das mediações. O primeiro era o da imediatez. As mediações ou negatividades estavam, mas não estavam postas. É a negação da primeira negatividade abstrata. “Este segundo momento está já incluído no primeiro, e é só um *pôr* aquilo que o primeiro já é *em si*”. Essa observação é fundamental, pois se refere à diferença entre a dialética de Hegel e a de Fichte, à qual Hegel se refere diretamente nesse parágrafo.

O *pôr*, o decidir, o afirmar –*thesis*– não pertence ao primeiro momento, e sim ao segundo. Em Fichte, o primeiro momento, o eu, é to-

4 Cfr. “Razão e liberdade”, referente à “virtude e o curso do mundo”.

mado “única e exclusivamente como *positivo*” ao que “ulteriormente *advém* a limitação”. Essa limitação é a antítese ou contraposição que advém a uma realidade já positiva. Hegel diz que Fichte não compreende “a *negatividade* imanente no universal”⁵.

c) “A vontade é a unidade destes dois momentos: é a *particularidade* refletida sobre *si* e que assim se ergue ao *universal*, quer dizer, a *individualidade*. A *autodeterminação* do Eu consiste em situar-se a *si* mesmo num estado que é a negação do Eu, pois que determinado o limitado, e não deixar de ser ele mesmo, isto é, deixar de estar na sua identidade consigo e na sua universalidade, em não estar ligado senão a *si* mesmo na determinação” (Hegel, 1997: 16 - § 7).

É o universal concreto, a negação da negação, a negação da particularidade, a que, por sua vez, é a negação do universal abstrato. Com isso, recupera-se o universal, mas agora concreto, devido à incorporação das particularizações, ou seja, dos conteúdos.

2.4. A ESTRUTURA DA FILOSOFIA DO DIREITO

As divisões do objeto estudado por Hegel nunca obedecem a uma mera metodologia. Não é algo proposto de fora, simplesmente para ordenar o conteúdo. Muito pelo contrário, é o próprio objeto, ou seja, o sujeito, o qual se divide de acordo com o seu movimento dialético. Além disto, a cada movimento dialético corresponde um momento histórico. Vistos os três momentos dessa dialética, é fácil compreender as divisões que Hegel vai enumerando e desenvolvendo na filosofia do direito.

O primeiro momento, o do universal abstrato, corresponde ao Direito abstrato ou formal, que, historicamente, Hegel situa no império romano e na sociedade feudal.

O segundo momento, o da particularização, corresponde à Moralidade. Trata-se da moral do particular, do indivíduo como particular, membro da sociedade civil. Historicamente, corresponde à modernida-

⁵ É comum expor a dialética hegeliana mediante as categorias fichteanas de tese, antítese e síntese. Isso se deve, provavelmente, à comodidade e à aparente clareza que se obtém dessa maneira. Parece, em efeito, natural que o primeiro seja a afirmação ou posição, à qual segue a contraposição, para culminar na síntese. No entanto, é de todo evidente que não se pode começar pela posição, porque seria como começar do nada. A posição requer a pressuposição. O posto está sempre pressuposto, e o pressuposto está posto. Hegel fundamenta isso amplamente na *Lógica*. Além disso, tese e síntese, ao menos na interpretação que lhes dá Hegel, conformam duas realidades heterogêneas, e não dois pólos de uma totalidade, e no heterogêneo não pode haver dialética, na medida em que não pode haver superação, pois, quem se supera? O máximo que pode haver é síntese, unidade sintética, realizada por soma ou mistura, todo o contrário à superação *-Aufhebung*.

de, na qual aparece o indivíduo como tal e se desenvolve a moral do indivíduo, isto é, a moral kantiana, que Hegel se encarrega aqui de criticar.

O terceiro momento, o do universal concreto, é o da Eticidade –*Sittlichkeit*. Trata-se do rico conteúdo ético do povo. Universal e particular se superam no mundo dos costumes, dos valores, das instituições, das leis, finalmente no Estado. Encontramo-nos naturalmente na modernidade, como no segundo momento.

Essa terceira parte é evidentemente a mais importante. Forma uma nova dialética, cujos momentos são:

- a) A família como espírito ético imediato ou natural.
- b) A sociedade civil, constituída pela “associação de membros, que são indivíduos independentes, numa universalidade formal, por meio das carências, por meio da constituição jurídica como instrumento de segurança da pessoa e da propriedade e por meio de uma regulamentação exterior para satisfazer as exigências particulares e coletivas” (Hegel, 1997: 149 - §157).
- c) O Estado, superação dialética do particular e do universal.

3. A LUTA CONTRA O CONTRATUALISMO

O primeiro momento da dialética corresponde ao Direito abstrato no qual o sujeito é a *pessoa*, isto é, o indivíduo como simples portador de direitos, ou seja, o indivíduo que só é reconhecido juridicamente. “A personalidade que principalmente contém a capacidade do direito e constitui o fundamento (ele mesmo abstrato) do direito abstrato, por conseguinte formal. O imperativo do direito é portanto: *sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas*” (Hegel, 1997: 40 - § 36).

A pessoa é, então, o momento mais pobre da realização do sujeito individual. Ocorre nos momentos de dissolução da totalidade ética do Estado, como aconteceu na época do império romano e no Sacro Império romano-germânico, após o tratado de Westfalia (1648), com qual termina a guerra dos Trinta Anos e a Alemanha fica dividida em mais de trezentos Estados⁶.

Nesses momentos, a pessoa procura sua realização na *propriedade*, na qual “a posse, que é propriedade; aqui, a liberdade é essencialmente liberdade da vontade abstrata ou, em outros termos, de uma pessoa *particular* que só se relaciona consigo mesma” (Hegel, 1997: 41 - § 40). A propriedade, em consequência, é colocada por Hegel no momento mais pobre da realização do sujeito, e não no seu momento mais rico. O tema

⁶ Hegel faz uma história do desmembramento do império alemão no capítulo IV de *A constituição da Alemanha*.

da propriedade, ao qual vai unido o da pobreza, sempre preocupou os filósofos, na medida em que introduz uma contradição na totalidade social que pode levar à sua destruição.

Desde os seus escritos de juventude, Hegel mostra-se preocupado pelo assunto. Quando ainda não havia chegado à sua concepção madura sobre o *conceito*, pensava a unidade da desintegração produzida na modernidade mediante o *amor*. A propriedade introduzia uma fratura impossível de saldar⁷.

Isso vai diretamente contra Locke, o verdadeiro filósofo da burguesia nascente, para quem a função primordial do Estado é: “editar leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade” (Locke, 2001: 381 - § 3).

A propriedade como espaço de realização da pessoa entra em conflito com o espaço de realização das outras pessoas. O *contrato* é o “processo que surge e se resolve, na medida em que se renuncia à propriedade por um ato de vontade comum com outra pessoa, a antítese de ser proprietário para si mesmo e de excluir os outros” (Hegel, 1997: 70 e 71 - § 72).

O contrato é a clara expressão da contradição que se dá entre proprietários. Enquanto sou proprietário, excluo o outro, ao qual só me identifico deixando de ser proprietário. Ademais, como ambas as pessoas são autônomas, imediatas, o contrato:

- a) “O contrato é produto do livre-arbítrio”, o que equivale a dizer, não é racional.
- b) “A vontade idêntica que tem de existir no contrato só é afirmada por *estas* duas pessoas, é pois comum mas não universal em si e para si”.
- c) “O objeto do contrato é uma coisa *exterior e particular*, pois só assim pode estar submetido à simples volição que as partes têm de aliená-la” (Hegel, 1997: 72 - § 75).

Essas características do contrato o tornam inapto como fundamento do Estado como pretendeu Rousseau. Hegel aprecia a concepção rousseauiana do Estado como “vontade geral” que interpreta como o “racional em si e para si”, mas questiona que isso possa se formar por meio de um contrato que sempre se dá entre particulares, porque, por mais que

⁷ “O amor se indigna diante do que continua separado, diante de uma propriedade. Essa irritação do amor por causa da individualidade é o pudor. O pudor não é uma reação convulsiva de (a parte) mortal, não é uma exteriorização da liberdade de se manter, de se conservar. Diante de uma agressão sem amor, um coração cheio de amor se sente ofendido por essa própria hostilidade; seu pudor se transforma na ira que, agora, sim, só defende a propriedade, o direito” (Hegel, 1978: 263).

se somem particulares, jamais se obterá o geral ou o universal. Dessa maneira, somente se chega ao comum.

Mediante o contrato, as contradições entre os proprietários deveriam poder se resolver. Nada disso, porém, acontece. Muito pelo contrário, sobre o contrato domina o *injusto*. Efetivamente, os contratos não se cumprem, seja por ignorância, seja por malícia. As dúvidas, as fraudes e os delitos ocupam o lugar que deveria ser ocupado pela ordem e pela tranqüilidade. Esse reinado da injustiça mostra a falsidade da concepção hobbesiana, segundo a qual se saía da situação de guerra de todos contra todos própria do estado de natureza mediante o pacto.

Como observa Losurdo, na crítica hegeliana contra o contratualismo, é necessário distinguir três níveis. Em primeiro lugar, a crítica ao contrato entre o senhor feudal e o servo, depois a crítica à venalidade dos cargos públicos, especialmente dos juízes, que tinha a aprovação de eminentes liberais como Hume e Montesquieu, e finalmente a identificação de bens ou “determinações substanciais” como a liberdade da pessoa e a liberdade da consciência, que, em caso algum, se podem comprar ou vender.

O Estado deve ser garantia contra qualquer contrato “livremente” estipulado. “É interessante observar –diz Losurdo– que a condenação da escravidão por parte de Hegel é paralela ao desenvolvimento da polêmica anticontratualista”. Já Locke “fala como de um fato evidente e indiscutível de donos de plantações das índias ocidentais que possuem escravos e cavalos em virtude de direitos adquiridos por um contrato de compra e venda regular” (Losurdo, 1988: 95).

4. A MORALIDADE

A moralidade é o segundo momento da macrodialética. A *pessoa*, mero suporte de direitos, torna-se *sujeito*, indivíduo que se autodetermina. Do ponto de vista do direito, passamos para o ponto de vista moral, o qual “é o da vontade no momento em que deixa de ser *infinita* em si para o ser para si (cf. § antecedente). É este regresso da vontade a si bem como a sua identidade que existe para si em face da existência em si imediata e das determinações específicas que neste nível se desenvolvem que definem a *pessoa* como sujeito”. (Hegel, 1997: 97 - §105).

A passagem da pessoa ao sujeito, do direito à moralidade, é a passagem do universal ao particular, do em si ao para si. É a entrada do sujeito em si mesmo, e ele passa a se constituir, dessa maneira, em sujeito. É a passagem da mera exterioridade para a interioridade. É nesse momento que surge o indivíduo como indivíduo, o particular como particular.

Historicamente, encontramos-nos na passagem do feudalismo para o capitalismo, da idade média para a modernidade. Sabe-se que

esse é o momento do nascimento do particular; devido especialmente à separação do produtor em relação aos meios de produção. Até esse momento, os indivíduos nunca viam a si mesmos fora das estruturas ou totalidades orgânicas que os continham, seja a família patriarcal, o feudo, a Igreja ou a polis.

Hegel vê como positiva essa aparição da particularidade: “O direito da *particularidade* do sujeito em ver-se satisfeita, ou, o que é o mesmo, o direito da *liberdade subjetiva*, constitui o ponto crítico e central na diferença entre a *antigüidade* e os *tempos modernos*” (Hegel, 1997: 110 - § 124). O particular como tal, o indivíduo como indivíduo, independentemente da sua família, polis ou feudo, tem direito à sua própria satisfação, o mesmo que à sua liberdade. Trata-se da liberdade subjetiva, conquista moderna que deverá ser dialetizada com a liberdade objetiva, só possível no Estado, como veremos. Além disso, a aparição do particular é o fenômeno histórico que marca a diferença entre a antigüidade e a modernidade.

Ademais, “este direito na sua infinitude é expresso pelo cristianismo e torna-se o princípio universal real de uma nova forma do mundo. Entre as formas que lhe são mais próximas estão o amor, o romantismo, a felicidade eterna do indivíduo, etc. e, em seguida, a moralidade subjetiva e a certeza moral e bem assim aquelas outras formas que lhe são conseqüentes como princípios da sociedade civil e como elementos da constituição política” (Hegel, 1997: 110 § 124).

O cristianismo em sua expressão luterana constitui a manifestação da liberdade subjetiva. Deus se revela a cada consciência particular, não através da instituição eclesiástica ou de qualquer outra instituição. O mundo adquire, dessa maneira, uma nova configuração, diferente tanto da polis quanto do feudo. Nessa nova configuração, o particular, o indivíduo, ocupa um lugar essencial, manifestando-se em configurações como as do amor, o romantismo e a moralidade, a sociedade civil, e outras que serão vistas ao estudar a constituição do Estado moderno.

Kant se encarregará de desenvolver a moral correspondente à aparição do particular, por meio de uma “reflexão abstrata” que “agarra este momento na sua diferença e na sua oposição ao universal e produz então aquela crença de que a moralidade só se mantém num rude combate contra a satisfação própria. É a exigência de ‘cumprir, mas com aversão, o que o dever ordena’” (Hegel, 1997: 110§ 124).

5. A ETICIDADE

O ser humano é essencialmente político, como já o afirmara Aristóteles. Descoberta a sua própria particularidade, deve vencer a tentação de pretender se realizar como um ser isolado. Só socialmente, em relações intersubjetivas, pode fazê-lo. Hegel diz que a moralidade só pode se rea-

lizar no senso da eticidade, que é “a idéia da 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 de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si” (Hegel, 1997: 141 - § 142).

Dialecticamente, essa definição pode ser representada da seguinte forma:

Autoconsciência - Saber	_____	Ser ético - Idéia da liberdade
Obrar	_____	Bem vivente - Mundo existente

O ser ético ou a eticidade –*Sittlichkeit*– é o mundo do povo com os seus costumes, os seus valores, as suas leis, as suas instituições, o seu idioma, a sua religião, a sua arte. É a “idéia da liberdade” no sentido já apontado, ou seja, é a liberdade real, é o “bem vivente”, na medida em que como “real” –*wirklich*– a liberdade significa realização, potenciação do indivíduo, que, dessa maneira, amplia os seus espaços de opção e ação. É o “mundo existente”, o âmbito no qual o sujeito se individualiza e realiza.

O ser ético ou eticidade é obra do indivíduo ou sujeito. É ele quem a cria, mas não pode fazê-la sem a supor, por sua vez, como fundamento. Desde sempre, o sujeito está no âmbito da eticidade, que o cria, e à qual ele cria. É um contínuo jogo dialético entre o fundamento ético e a ação do indivíduo. Não se trata de ver qual é o primeiro e qual é o segundo. Não há primeiro nem segundo, mas sim processo dialético⁸.

Na *Fenomenologia do espírito*, o ser ético ou eticidade é a polis, o Estado no qual, segundo afirmava Hegel desde os seus escritos de juventude⁹, os homens viviam completamente compenetrados nos seus deuses, nas suas leis, nas suas instituições, na medida em que eram obra sua. Adoravam deuses que eles mesmos haviam criado, faziam a guerra que eles mesmos haviam declarado. Ou seja, viviam completamente integrados ao seu *ethos*.

Ethos significa refúgio, guarida, casa. É o âmbito no qual se encontra refúgio, segurança, paz. Pode ser a toca de um animal, o ninho de um pássaro ou a caverna do primitivo. Por extensão, a natureza como âmbito, com as suas leis e as suas chaves. Dessa maneira, tanto

8 Na *Lógica*, Hegel desenvolve a relação entre pôr e pressupor. O sujeito só é tal se pondo como sujeito, mas não pode se pôr do nada. Só pode fazê-lo a partir do pressuposto. Marx expressará isso na Tese III sobre Feuerbach, aduzindo que se as circunstâncias fazem o homem, é este quem modifica as circunstâncias.

9 “Enquanto homens livres, obedeciam a leis que eles mesmo haviam se dado, obedeciam a homens que eles mesmos haviam designado para o mando, conduziam guerras que eles mesmos haviam decidido, ofereciam os seus bens, as suas paixões, sacrificavam mil vidas por uma causa que era a sua. Não ensinavam nem aprendiam máximas morais, mas as exerciam por ações que podiam considerar como exclusivamente próprias” (Hegel, 1978:150-151).

os vegetais quanto os animais estão no seu ethos, na natureza. Cada espécie conhece as suas leis e as suas chaves. O animal doméstico está fora do seu ethos próprio. Por isso, ele não pode ser simplesmente recolocado na natureza, porque já desconhece suas chaves e logo perecerá nas garras dos que as conhecem.

Na polis, Hegel via o grego completamente submerso no seu ethos. Com o aparecimento do indivíduo como indivíduo, ou da auto-consciência, que dramatizam as tragédias de Esquilo e Sófocles e celebram as comédias de Aristófanes, a eticidade, a riqueza da qual se nutria o grego, é derrubada, e o homem fica reduzido ao átomo voltado para sua propriedade que o império romano conheceu.

O sonho da ressurreição da polis com a Revolução Francesa, da qual o jovem Hegel participou, desapareceu com as traumáticas experiências do terrorismo jacobino e da mesquinhez do diretório. É a partir desse momento que Hegel, ao descobrir a ação da negatividade revelada a ele por esses acontecimentos dolorosos e pela tragédia de Édipo, que se produz o seu grande descobrimento da dialética, e, com ele, a reformulação do conceito de *eticidade* –*Sittlichkeit*–, que implica não apenas o momento universal da polis, universalidade imediata, mas também o da particularidade. Desde então, a eticidade em seu sentido pleno significa o Estado moderno.

As leis e instituições constituem a objetividade e estabilidade do ético, que faz com que este não se encontre sujeito à opinião e ao capricho subjetivo. Inserido o indivíduo nesse âmbito ético, ele conquista a sua liberdade. As instituições fundamentais que os constituem são a família, a sociedade civil e, sobretudo, o Estado.

A dialética da eticidade compreende:

A) O espírito moral objetivo imediato ou natural: a família. Esta substancialidade desvanece-se na perda da sua unidade, na divisão e no ponto de vista do relativo; torna-se então:

B) sociedade civil, associação de membros, que são indivíduos independentes, numa universalidade formal, por meio das carências, por meio da constituição jurídica como instrumento de segurança da pessoa e da propriedade e por meio de uma regulamentação exterior para satisfazer as exigências particulares e coletivas. Este Estado exterior converge e reúne-se na

C) Constituição do Estado, que é o fim e a realidade em ato da substância universal e da vida pública nela consagrada (Hegel, 1997: 149 - § 157).

A família é, pois, o universal abstrato, imediato. As mediações ainda não estão colocadas. Pertence já ao âmbito ético, mas este se encontra ainda lastreado de natureza, da primeira natureza. É o ético em-si.

Quando aparece o particular, o indivíduo que já não é filho, mas sim cidadão, quebra-se a unidade substancial, imediata, da família, e se forma a sociedade civil que se supera no Estado.

6. A SOCIEDADE CIVIL, A ECONOMIA POLÍTICA E OS PROBLEMAS SOCIAIS

A *sociedade civil –bürgerliche Gesellschaft–* está constituída por indivíduos independentes aos que, enquanto sociedade civil, só os unem, por um lado, as suas necessidades materiais, e, pelo outro, as leis, o direito, que pertence ao universo formal do entendimento, destinado a proteger a segurança das pessoas e a propriedade. Conforma o que Hegel denomina um Estado exterior, uma defesa frente ao externo. Este se interiorizará e se superará no Estado.

É o momento da particularização, do indivíduo como indivíduo, que agora, rompendo com a unidade substancial da família, decide a sua profissão, a sua vocação, a sua carreira, as suas atividades. Afirma-se como particular. O universal permanece em seu momento de abstração. Os indivíduos entram em contradições de tal maneira que “em suas oposições e complicações oferece a sociedade civil o espetáculo da devassidão bem como o da corrupção e da miséria” (Hegel, 1997: 168 - § 185).

Hegel não é cego diante das desigualdades e injustiças próprias da sociedade civil, sobre as quais já se havia estendido Rousseau no célebre *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*. Tentará encontrar a sua solução de diversas maneiras, tal como veremos em seguida.

A sociedade civil tem a sua origem essencial na aparição do sujeito como tal, ou da autoconsciência como autoconsciência, “a reflexão infinita da consciência de si” que foi o motor da destruição da polis no século IV a.C., dado que não estava preparada para que o indivíduo como tal tivesse ali cabida. É o desespero de Platão e Aristóteles, que buscam a forma de fundar novamente a polis para que esta pudesse se sustentar.

É o surgimento do indivíduo como indivíduo, do particular como particular, que é, ao mesmo tempo, universal, e o é essencialmente. Na sociedade civil, o universal permanece na abstração própria do entendimento. A não compreensão desse nível do desenvolvimento dialético dá lugar às soluções incompletas e, portanto, falsas, na medida em que pretendem ser a solução definitiva para o problema, de Rousseau e do liberalismo.

Rousseau acredita na “*inocência* do estado de natureza”. O liberalismo considera “as necessidades, sua satisfação, os gozos e comodidades da vida particular, etc., como fins *absolutos*”. Isso o leva a considerar a cultura ou educação –*Bildung*– como algo exterior, como meio para aqueles fins. Porém, diz Hegel: “O espírito só tem sua reali-

dade porque se cinde em si mesmo, se dá esse limite e essa finitude das necessidades naturais e na conexão dessa necessidade exterior; e precisamente de modo a *se formar nelas –sich in sie hineinbildet–*, as supera e nelas ganha a sua existência –*Dasein*– objetiva” (Hegel, 1997). Em consequência, a sociedade civil, como momento dessa cisão do espírito, é um momento absolutamente necessário dele.

Em forma clara e brilhante, apresenta a estrutura da sociedade civil:

- A) A mediação da carência e a satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros: é o sistema das carências;
- B) A realidade do elemento universal de liberdade implícito neste sistema é a defesa da propriedade pela justiça;
- c) A precaução contra o resíduo de contingência destes sistemas e a defesa dos interesses particulares como algo de administração e pela corporação (Hegel, 1997: 173 - § 188).

O primeiro momento, o do universal abstrato, é o momento da *economia*. Trata-se da satisfação das necessidades que se alcança mediante o trabalho, tanto o próprio quanto o dos demais. O trabalho nunca é algo meramente individual, sempre é social. Ao buscar a minha satisfação, consigo também a dos demais. Seria o tema da “mão invisível”, mas que só é parte da verdade. As instituições, e em especial o Estado, deverão intervir.

O segundo momento é a atenção à particularidade da propriedade, pela qual a *justiça* deve velar. Retorna, aqui, o tema do direito, tratado na primeira parte, referente ao direito abstrato. Aqui, Hegel se refere à necessidade de reconhecer a necessidade do direito, de seu conhecimento por parte dos cidadãos e da atuação dos tribunais.

O terceiro momento é o da reconquista do universal, agora mais concreto, por parte da *polícia*, isto é, da política do Estado voltado para o bem de todos os cidadãos e o da *corporação* como órgão de ação e formação para a universalidade do Estado para a classe formal ou burguesa, voltada para a particularidade.

6.1. A ECONOMIA, O TRABALHO E O PROBLEMA SOCIAL

O ser humano como indivíduo persegue a sua satisfação particular, e não pode deixar de fazê-lo, em coisas exteriores, que são a propriedade e as relações com os outros, que se dão mediante “a atividade e o trabalho”. “O fim da carência é a satisfação da particularidade subjetiva mas aí se afirma o individual na relação com a carência e a vontade livre dos outros; esta aparência de racionalidade neste domínio finito é o intelecto, objeto das presentes considerações e que é o fator de conciliação no interior desse domínio” (Hegel, 1997: 173 - § 189).

Deparamo-nos, pois, com a economia política –*die Staatsökonomie*. É o âmbito da particularidade. Move-se por interesses egoístas. O universal é o próprio do entendimento, abstrato. Nos últimos tempos, teve um amplo desenvolvimento por obra de Smith, Ricardo, Say, autores que Hegel estudou e os quais ele cita. A plena reconciliação ou superação do homem não pode ser alcançada nessa esfera, pois não é a da razão e sim a do entendimento. O universal abstrato se impõe, de fora, ao particular.

As necessidades do homem devem ser postas em relação com as do animal. A partir de uma plataforma de coincidência na animalidade, produz-se uma grande diferença. Esta provém da superação da natureza por parte do homem, que faz com que as suas necessidades sejam, em princípio, infinitas. Não se pode pôr nelas um limite, como se faz com o animal, que se encontra fechado num círculo bem determinado de necessidades.

As necessidades se satisfazem mediante o *trabalho*. Este contém um aspecto teórico e outro prático em relação à cultura ou formação –*Bildung*– do homem.

É na diversidade das condições e dos objetos que intervém, que se desenvolve a cultura teórica. Constitui ela não só um variado conjunto de representações e conhecimentos, mas ainda uma mobilidade, rapidez e encadeamento das representações e conhecimentos bem como a compreensão de relações complicadas e universais, etc. É a cultura do espírito em geral e também da linguagem (Hegel, 1997: 177 - § 197).

O trabalho divide continuamente a matéria, fabrica objetos diversos, os move de um lugar a outro, os mistura, os pesa, os mede. Passa de um objeto a outro, os troca. Tudo isso faz parte da formação teórica do homem. Este, na medida em que vai transformando a realidade dessa maneira, vai desenvolvendo o seu entendimento, vai formando novas representações, vai enriquecendo a sua linguagem.

Junto com a formação teórica, a prática:

A cultura prática pelo trabalho consiste na carência que a si mesma se reproduz e no hábito da ocupação em geral. Consiste também na limitação da atividade pela natureza da matéria e pela vontade dos outros, o que obriga a um exercício em que se ganha o hábito de uma atividade objetiva e com qualidades universais (Hegel, 1997: 177 e 178 - § 197).

O trabalho na sociedade moderna vai conformando um homem que adquire o hábito da ocupação, hábito que, continuamente, se auto-produz. Ou seja, forma-se o homem trabalhador, o contrário do nobre ocioso. Aceita também que o seu trabalho está limitado tanto pelo ma-

terial que trabalha quanto pelo “arbítrio dos outros”, isto é, daqueles que possuem o capital. Forma-se o hábito do trabalho sobre a realidade material e adquire habilidades que lhe permitem passar de um tipo de trabalho a outro.

No entanto, o que há de universal e de objetivo no trabalho liga-se à abstração que é produzida pela especificidade dos meios e das carências e de que resulta também a especificação da produção e a divisão dos trabalhos. Pela divisão, o trabalho do indivíduo torna-se mais simples, aumentando a sua aptidão para o trabalho abstrato bem como a quantidade da sua produção. Esta abstração das aptidões e dos meios completa, ao mesmo tempo, a dependência mútua dos homens para a satisfação das outras carências, assim se estabelecendo uma necessidade total. Em suma, a abstração da produção leva a mecanizar cada vez mais o trabalho e, por fim, é possível que o homem seja excluído e a máquina o substitua (Hegel, 1997: 178 - § 198).

A divisão do trabalho o torna mais simples. É evidente, pois já não se trata de realizar um trabalho completo, com um produto terminado, e sim apenas de realizar algumas tarefas encadeadas a outras, no final das quais sai o produto. O trabalho se reduz cada vez mais ao que Marx denominará o gasto da força de trabalho. O produzir torna-se abstrato, nunca se tem um resultado concreto que se possa realizar. A abstração do produzir permite que, no lugar do homem, se coloque a máquina. O trabalho se mecaniza e o trabalhador começa a ficar fora do círculo da produção.

Impulsionados pelo egoísmo, em sua mútua dependência, os homens criam um “patrimônio universal e permanente” do qual cada um pode participar de acordo com o próprio capital, as próprias habilidades, e, em geral, diversas circunstâncias arbitrárias. Tanto a riqueza de cada um como as próprias habilidades são desiguais. A desigualdade decorre tanto da natureza quanto do espírito. Este, em efeito, a produz continuamente como momento de sua própria realização, pois não pode se realizar sem se diferenciar. A pretensão de uma perfeita igualdade pertence ao âmbito do entendimento que, como já sabemos, abstrai e fixa a realidade. A razão aceita plenamente a desigualdade que é verdadeiro motor dialético.

Segundo o conceito, isto é, essencialmente, o espírito se divide em: “substancial ou imediata, reflexiva ou formal e, enfim, a classe universal” (Hegel, 1997: 180 - § 202). A classe substancial é a classe camponesa em geral, especialmente a nobreza ou classe proprietária de terras, mas incluindo também os camponeses em geral. É a classe mais estável, “porque as suas condições lhe dão um, modo de se realizar em que são meios secundários e reflexão e vontade próprias, a alma da classe substancial possui uma moralidade objetiva imediata que se funda na família e na boa-fé” (Hegel, 1997: 180 - § 203). Tudo isso faz com

que essa classe apresente como características próprias e diferenciais “a segurança, a firmeza, a permanência na satisfação das carências” que “não são senão as formas do universal e das encarnações em que a finalidade última da racionalidade se afirma nesses objetos” (Hegel, 1997: 181 - § 203).

Nas cidades, desenvolve-se a classe formal ou reflexiva, isto é, a burguesia. Hegel a denomina diversamente, como classe formal, reflexiva ou da indústria. Esta classe é formal em contraposição ao substancial da classe camponesa. Isso é assim porque esta, ao contrário daquela, não possui o conteúdo imediato. Deverá adquiri-lo, dá-lo a si mesma. Para isso, necessita da reflexão própria do entendimento. A classe da indústria particulariza o universal. Responde às necessidades particulares dos indivíduos da sociedade civil.

Para responder racionalmente a todas as necessidades da sociedade civil, a classe da indústria se divide, por sua vez, em três momentos da racionalidade. Os *artesãos* expressam a imediatez em relação aos *fabricantes* ou *industriais* propriamente ditos, que se encarregam de todas as necessidades particulares em toda a sua multiplicação. Mas os produtos não se perdem na completa dispersão das necessidades particulares, eles se recolhem no universal do *comércio*.

No entanto, o verdadeiro universal das classes, o universal concreto, pertence à “*classe universal* que se ocupa dos interesses gerais, da vida social. Deverá ela ser dispensada do trabalho direto requerido pelas carências, seja mediante a fortuna privada, seja mediante uma indenização dada pelo Estado que solicita a sua atividade, de modo que, nesse trabalho pelo universal, possa encontrar satisfação o seu interesse privado” (Hegel, 1997: 182 - § 205).

A classe universal é formada pelos funcionários do Estado. É universal na medida em que, segundo Hegel, estes não têm interesses particulares, pois seus interesses são os do Estado, a cujo serviço se consagram. É lógico que seja o Estado quem deva se encarregar de suas necessidades, no caso de que o patrimônio pessoal não seja suficiente. Seu trabalho universal deve lhes proporcionar as satisfações que os membros das demais classes buscam em atividades privadas¹⁰.

O terceiro momento da dialética da sociedade civil corresponde a “a política e a corporação”. Sob o título de “polícia”, Hegel trata de uma série de funções que o Estado deve exercer como universal. Deve velar pela segurança das pessoas, se encarregar da luta contra o delito,

10 O conceito de “classe universal” hegeliano exercerá uma marcada influência em pensadores posteriores, entre eles, Marx, Gramsci e os teóricos das elites, Mosca, Pareto e Michels. Para Marx, a verdadeira classe universal será o proletariado, o que recorrerá a seu único título de “humano” para revolucionar a sociedade. Gramsci, por sua vez, encontrará na classe universal a inspiração para o seu conceito de “intelectual orgânico”.

da regulação do mercado, da educação e das soluções dos problemas sociais gerados pela economia própria da sociedade civil.

Contra a concepção liberal que pretende solucionar o problema da distribuição dos bens gerados mediante a “mão invisível” do mercado, Hegel sustenta a necessidade da intervenção do Estado. Com efeito, “É sempre possível dar-se a oposição entre os diversos interesses dos produtores e dos consumidores; e, embora, no conjunto, as corretas relações por eles mesmos sejam estabelecidas, ainda poderá ser conveniente uma regulamentação intencional superior às duas partes” (Hegel, 1997: § 236).

A razão fundamental disso reside no fato de que os bens são oferecidos como mercadorias para o público, ou seja, não oferecidos ao indivíduo como tal, mas sim ao indivíduo como universal, como público que tem todo o direito de não ser enganado. Corresponde ao universal que é o Estado, em sua função de polícia, velar por isso. Como os indivíduos não podem abranger o todo da produção e comercialização com suas contradições, necessitam que haja “previsão e direção geral”, o que corresponde, evidentemente, ao Estado.

A educação não pode ser deixada nas mãos da família, porque está destinada a formar os membros da sociedade civil. Corresponde, em conseqüência, ao Estado a tarefa fundamental a esse respeito. Ao Estado corresponde, então, “o controle e a vigilância” sobre a educação, assim como a criação dos estabelecimentos públicos necessários¹¹.

O quadro pintado por Hegel da sociedade civil não tem nada de idílico. Muito pelo contrário: “quando um grande número de indivíduos desce além do mínimo de subsistência que por si mesmo se mostra como o que é normalmente necessário a um membro de uma sociedade, se esses indivíduos perdem, assim, o sentimento do direito, da legalidade e da honra de existirem graças à sua própria atividade e ao seu próprio trabalho, assiste-se então à formação de uma plebe e, ao mesmo tempo, a uma maior facilidade para concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionadas” (Hegel, 1997: 208 - § 244).

Rousseau havia analisado e denunciado as injustiças, distorções e corrupções que se encontravam na base da sociedade civil. Hegel toma devida nota disso e das análises econômicas de Ricardo, Smith, Say. A sociedade civil implica que muitos membros fiquem “por baixo do nível de um certo modo de subsistência”, ou seja, por baixo da linha de pobreza, com necessidades básicas insatisfeitas.

Isso conduz à “perda do sentimento do direito e da dignidade de existir pelo próprio trabalho e atividade”. O sujeito deixa de ser sujeito, pois ser sujeito é se fazer sujeito, o que só pode se realizar mediante o

¹¹ Losurdo chama a atenção para o tema, comparando a posição avançada de Hegel sobre as posições liberais, que privilegiavam o absoluto direito dos pais sobre a educação dos filhos.

trabalho e a atividade, ou seja, mediante a criação. O sujeito é privado da possibilidade de criar, ele é privado da possibilidade de se criar e, com isso, ocorre a perda da própria dignidade.

Origina-se, dessa maneira, “a plebe”, o despojo da sociedade, que receberá diversas denominações como “*lumpenproletariat*”, despojo, populacho, que forma um pólo de contraposição ao outro pólo, no qual se concentra cada vez mais a riqueza, o que gera irritação e mal-estar. O Estado, em sua função universal de polícia, deve buscar caminhos de solução para esse grave problema social.

Hegel passa revista às diversas soluções tentadas. Recusa a fácil solução por meio da esmola ou da caridade, porque “ficará assegurada aos miseráveis sem que tenham de recorrer ao trabalho, o que é contrário ao princípio da sociedade civil e ao sentimento individual de independência e honra” (Hegel, 1997: 209 - § 245). Mas também não se pode solucionar o problema por meio do pleno emprego, pois, dessa maneira, originam-se crises de superprodução.

Hegel é completamente consciente dessa contradição da sociedade civil, ou seja, do capitalismo, que Marx desenvolverá e fundamentará de forma inapelável. “Aqui se destaca –expressa Hegel– na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua conseqüente plebe” (Hegel, 1997: 209 - § 245).

A solução que ele finalmente propõe é de corte netamente imperialista. Trata-se da proposta de “colonização” de novas terras, com a qual o Estado encontra outros povos como consumidores, uma parte da população retorna ao princípio familiar e começa a dialética de um novo Estado, e finalmente consegue um novo campo de aplicação de seu trabalho.

Um problema especial se apresenta junto com a classe formal ou burguesia. Efetivamente, enquanto a classe camponesa ou agrícola participa do universal em forma imediata, mediante sua família em contato direto com o solo, e a classe universal não tem outras direções a não ser o universal do Estado, a classe formal está orientada para o particular. O que a move é um profundo egoísmo. Necessita, pois, de uma disciplina e uma educação voltada à universalidade do Estado. Essa é a tarefa da corporação.

Mediante a corporação, o particular se enraíza no universal, tem em seu seio o devido reconhecimento, sua dignidade de classe. Ou seja, é reconhecido não meramente como pessoa jurídica, mas sim como sujeito da corporação. De modo que a família e a corporação conformam “as raízes éticas do Estado”, o que equivale a dizer, a orientação para a universalidade concreta que só existe no Estado, o qual é a verdade da sociedade civil.

7. O ESTADO ÉTICO

7.1. O CONCEITO DE ESTADO ÉTICO

O Estado é a realidade em ato da Idéia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade (Hegel, 1997: 216 - § 257).

“O Estado é a realidade da idéia ética”. Trata-se da realidade em sentido forte, da idéia ética, isto é, a eticidade em sua plenitude, em sua máxima realização. A plenitude da eticidade se realiza plenamente no Estado, que não deve ser concebido como aparato, mas sim como universal concreto, plena realização intersubjetiva, na plenitude do mútuo reconhecimento. A idéia ética é o “espírito ético”, isto é, o sujeito ético, o qual é “vontade clara”, porque a vontade é pensamento, é razão. É o próprio sujeito ético quem é vontade ou razão, ou vontade racional. Em consequência, ele se autoconhece.

É necessário ver o espírito ético que é o Estado em dois níveis, o da imediatez ou dos costumes, o primeiro momento do ethos, e o da mediatez, isto é, o da autoconsciência e da ação. O espírito ético, ou, em outras palavras, o povo, assenta-se sobre determinados costumes, ou seja, determinados valores vividos em forma consciente ou subconsciente. Estes se encontram profundamente arraigados no sentimento. Sobre eles se elevam o saber o e agir.

O Estado como realidade em ato 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, assim este último fim possui um direito soberano perante o seu mais elevado dever (Hegel, 1997: 217 - § 258).

O Estado como espírito objetivo, a saber, como universal concreto que se realiza como intersubjetividade, como sujeitos que se reconhecem mutuamente, é a realidade em sentido forte da “vontade substancial”, a vontade em toda a sua dimensão criadora, transformadora. Essa vontade no Estado chega à universalidade. Não é a polis ou o feudo ou o império, nos quais só o universal pode se realizar, afogando o particular. É o Estado moderno no qual o particular se desenvolve em todas as suas dimensões no marco da sociedade civil.

O liberalismo pretende a subordinação do universal, ou seja, do Estado, ao particular; isto é, à sociedade civil, ou, mais especificamen-

te, ao mercado, à propriedade que, como sabemos depois de Marx, é o capital. Já o Estado ético pretende que o particular, o mercado, a sociedade civil, tenham o seu lugar, se desenvolvam, cresçam, mas como momentos da realização de todos no universal concreto que é o Estado.

É por esse motivo que o Estado é “autofinalidade” –*Selbstweck*. Mas não se trata do aparato do Estado, que planeja acima da sociedade civil. Não se trata do Estado despótico, que significa a dominação do universal abstrato sobre os indivíduos. Trata-se da vontade que é inter-vontade, do sujeito que é intersujeito, do povo livre, unicamente no qual se realiza a razão, que é a vontade racional. A vontade-razão. O sujeito que é o intersujeito, o racional em si e para si¹².

A finalidade do Estado é a realização da liberdade. É indispensável diferenciar, sem cindir o momento da liberdade plenamente subjetiva no âmbito da sociedade civil, e o da liberdade objetiva no âmbito do Estado. O conceito de liberdade sustentado por Hegel está influenciado pelo conceito rousseauiano. Trata-se do conceito substancial de liberdade frente ao conceito formal do liberalismo.

7.2. A DIALÉTICA DO ESTADO

A Idéia do Estado:

A) Possui uma existência imediata e é o Estado individual como organismo que se refere a si mesmo – é a constituição do Direito político interno

B) Transita à relação do Estado isolado com os outros Estados – é o direito externo;

C) É idéia universal como gênero e potência absoluta sobre os Estados individuais, o espírito que a si mesmo dá a sua realidade no progresso da história universal (Hegel, 1997: 225 - § 259).

7.3. O DIREITO POLÍTICO INTERNO

A liberdade concreta só pode se realizar no Estado, no qual se dialetizam e, em conseqüência, se superam, os âmbitos da particularidade e da universalidade: “O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permitirem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio” (Hegel, 1997: 226 - § 260).

12 “É na vida de um povo que o conceito da efetivação da razão consciente-de-si tem de fato sua realidade consumada [...] Por conseguinte, em um povo livre, a razão em verdade está efetivada: é o espírito vivo presente” (Hegel, 2003: 250-252).

Filosoficamente, Hegel coloca dessa maneira o grande problema ao redor do qual giram a prática e a teoria política moderna, a relação entre o indivíduo como particular, como sujeito individual, e o universal da sociedade concretizado no Estado. Somos seres particulares-universais e somente podemos nos realizar na medida em que ambos os momentos encontrem a maneira de se dialetizarem.

Hegel sustenta que o Estado moderno encontrou a maneira de realizá-lo. A particularidade do indivíduo encontra o seu âmbito próprio de realização na sociedade civil. Frente a ela, o Estado aparece como Estado externo, como polícia que põe limites, como necessidade externa. Mas essa necessidade externa aparece também como fim imamente da sociedade civil. Isso significa que a sociedade civil, ou o conjunto de indivíduos que a formam, não têm sentido sem o Estado, se o espírito objetivo formado por uma intersubjetividade plena do mútuo reconhecimento.

Na família e na sociedade civil, desdobra-se à vontade a individualidade, que encontra sua universalidade nas instituições e na corporação. São essas instituições as que conformam a constituição, que não é outra coisa que a racionalidade plena, desdobrada e realizada. Não se trata do escrito da constituição, mas sim do constituir-se do Estado ou do espírito. Muito cedo, Hegel escreveu um texto não publicado por ele que tem como título precisamente *A Constituição da Alemanha*. Não se trata de um escrito, e sim da maneira em que estava constituído o império alemão.

A constituição significa o constituir-se do Estado, ou seja, o realizar-se do espírito objetivo que é o Estado. Em conseqüência, ninguém pode criar uma constituição, somente reformá-la. Como a constituição vai se realizando dialeticamente, “cada povo tem a constituição que lhe é adequada e lhe corresponde”. A constituição ou carta escrita pode não ser a adequada, mas a constituição do povo sempre é, porque não é outra coisa que o nível do seu próprio desenvolvimento.

Um estado moderno está constituído pelos denominados três poderes que se relacionam entre si dialeticamente:

- a) Capacidade para definir e estabelecer o universal –o poder legislativo;
- b) Integração no geral dos domínios particulares e dos casos individuais –o poder do governo;
- c) A subjetividade como decisão suprema da vontade –poder do príncipe. Nesse se reúnem os poderes separados numa unidade individual que é a cúpula e o começo do todo que constitui a monarquia constitucional (Hegel, 199: 246 e 247 - § 273).

Hegel faz uma classificação das formas de Estados com clara influência de Montesquieu e também de Vico¹³. Como sempre em Hegel, a classificação ou divisão não é metodológica, mas sim lógico-ontológica, e, portanto, histórica. Expressa a lógica própria do sujeito-Estado em seu desenvolvimento dialético.

O primeiro momento, o do em-si, o da substância, corresponde ao *despotismo* ou *monarquia despótica*. Todo o poder pertence ao universal imediato, abstrato, que é o Estado na pessoa de um particular, o monarca. Ausência de lei, só vale a vontade particular do monarca. Historicamente, corresponde ao Oriente. Só um é livre, o monarca.

O segundo momento é o da particularização ou para-si, no qual o universal começa a cindir-se em particularidades que ainda não conseguem se retrotrair à unidade do universal, ou seja, à sua fonte. Corresponde aos Estados *aristocráticos e democráticos*. Historicamente, nos encontramos com a Grécia e a república romana. Aqui, alguns são livres.

O terceiro momento é o do universal concreto ou em-si-para-si. As particularidades são retrotraídas à unidade do universal, agora universal concreto que se realiza na *monarquia constitucional*. Historicamente corresponde ao mundo moderno germânico. Agora, todos são livres.

As diversas formas de Estados anteriores se superam na monarquia constitucional, da qual passam a ser momentos: “o monarca é o único, no poder governamental intervêm alguns e no poder legislativo intervêm a multidão em geral” (Hegel, 1997: 247 § 273). De maneira que a monarquia constitucional é a verdade das demais formas de Estado. Esse é um dos pontos criticados por Marx, quando este começa a sua crítica a Hegel. Marx sustenta que a democracia é a verdade da monarquia, e não o inverso¹⁴.

7.3.1. O PODER DO PRÍNCIPE

Segundo a dialética, o primeiro é o universal abstrato, expresso no nível dos poderes do Estado pelo poder legislativo. No entanto, no texto publicado em 1891, Hegel começa o desenvolvimento pelo universal concreto expresso pelo príncipe ou monarca. Fundamenta isso na medida em que o primeiro em desenvolver é o conceito de soberania, que se encarna no monarca.

13 Sobre o tema da influência de Montesquieu quanto às formas de Estados ver Bobbio (1981: 115-146).

14 “A democracia é a verdade da monarquia, mas a monarquia não é a verdade da democracia. A monarquia é necessariamente democracia na medida em que é inconseqüência com respeito a si mesma [...] A democracia é o *enigma* decifrado de todas as constituições” (Marx, 1968: 40).

O poder do príncipe contém em si os três elementos da totalidade (§ 272), a universalidade da Constituição e das leis, a deliberação como relação do particular ao universal, e o momento da decisão suprema como determinação de si, de onde tudo o mais se deduz e onde reside o começo da sua realidade. Esta determinação absoluta de si constitui o princípio característico do poder do príncipe, que vamos desenvolver em primeiro lugar (Hegel, 1997: 252 § 275).

O poder do monarca é o primeiro em ser desenvolvido porque inclui a soberania, que é o distintivo do Estado moderno. O monarca concentra em si a totalidade do Estado, na medida em que concentra os poderes, mas não como uma “soma”, e sim como uma “superação”. O monarca não pode prescindir da universalidade da constituição e das leis que são feitas pelo poder legislativo. Mas também não pode prescindir do poder governativo que aplica a universalidade as leis aos casos particulares.

A última decisão corresponde ao monarca, não como determinação subjetiva, mas sim como expressão da soberania, a totalidade do Estado que contém os diferentes momentos, as leis, a aplicação nos casos particulares como “momentos”. A soberania é uma característica essencial dos sujeitos. Só estes podem ser soberanos. São soberanos a respeito de todas as partes que os constituem, que, na verdade, não são partes, mas momentos. Hegel o define claramente:

Nem para si nem na vontade particular dos indivíduos têm os diferentes poderes e funções do Estado existência independente e fixa: a sua raiz profunda está na unidade do Estado como ‘eu’ simples deles. São estas as duas condições que constituem a soberania do Estado (Hegel, 1997: 252 - § 278).

Ao não ser a monarquia feudal uma totalidade, um sujeito, por estarem os poderes distribuídos em feudos, corporações e comunidades independentes, não era soberana para dentro. Só podia sê-lo para o exterior. O despotismo, por sua vez, ao estar assentado na vontade particular de um monarca ou de um povo (oclocracia), não pode ser soberano de modo algum.

De maneira que o que constitui a soberania em seu sentido mais próprio e profundo é a totalidade do sujeito, no qual as particularidades são seus momentos. O Estado moderno é o sujeito no qual as particularidades, os poderes, os estamentos, as famílias, as corporações, são seus momentos. Esses momentos estão continuamente em tensão por dois movimentos contrários. Por um lado, tendem a se cindirem da totalidade do Estado, e, por outro, a se unirem cada vez mais.

Nos momentos de paz, acentua-se a tendência centrífuga, razão pela qual se faz necessária a atuação de cima, do poder do soberano, para manter sólida a unidade. Nos momentos de emergência, diferente-

mente, a soberania alcança o seu momento mais alto, e pode exigir até o sacrifício da própria vida.

A monarquia constitucional é a última forma de Estado, a mais perfeita, a que corresponde ao conceito de Estado. É por isso que Hegel se opõe à monarquia eletiva. O monarca não pode ser eleito porque não é produto do arbítrio, e sim momento do autodesenvolvimento dialético do conceito. Uma monarquia eletiva seria uma volta ao contratualismo, o que significaria destruir a eticidade.

7.3.2. O PODER GOVERNATIVO

Corresponde ao poder governativo subsumir o universal das leis estabelecidas pelo dever legislativo aos casos particulares. Isso implica que tanto os poderes judiciais quanto os policiais estejam sob sua dependência. É a tarefa dos funcionários do Estado, aos que Hegel denomina *classe universal*, que já estudamos aqui.

Não se pertence à classe universal por nascimento nem por nenhum direito especial ao que se possa aspirar. Quem quiser pertencer à classe universal e ser, dessa maneira, um funcionário do Estado, deve provar sua capacidade para cumprir as funções políticas mediante uma prova, o que garante “a todo cidadão a possibilidade de se dedicar à classe universal”.

Os funcionários de Estado não são “cavaleiros andantes” com suas prestações arbitrárias, nem “servidores estatais” só por necessidade, sem dever nem direito. Pelo contrário, o funcionário, como verdadeiro servidor do Estado, deve encontrar no próprio serviço do Estado, ao que deve estar completamente consagrado, a sua satisfação pessoal. Isso significa que deve receber do Estado um salário digno. Não pode se dedicar a negócios particulares.

Se não tiverem nenhum controle, os funcionários do Estado podem se desviar de sua função e se dedicar a negócios particulares ou praticar atos de corrupção em prejuízo do Estado. É por isso que devem estar submetidos a um duplo controle: de cima, exercido pela própria “hierarquia e responsabilidade”, e de baixo, pelas “comunidades e corporações”.

7.3.3. O PODER LEGISLATIVO

Corresponde ao poder legislativo a tarefa de instituir o universal em seu primeiro momento, ou seja, o universal abstrato, as leis, as que supõem a constituição. Esse último ponto é especialmente destacado por Hegel. A constituição está fora de toda determinação por parte dos legisladores, os que contribuem ao seu desenvolvimento mediante o aperfeiçoamento das leis.

Por outro lado, Hegel, frisa especialmente a participação dos outros dois momentos do conceito, ou seja, o monárquico, ao qual pertence a decisão suprema, e o governativo, ao qual se deve consultar para o conhecimento das particularidades sobre as que se deve legislar. Acrescenta ainda que o elemento “estamental” também intervém. Com esse adjetivo, ele se refere à participação dos estamentos, sobre os quais voltaremos imediatamente.

Chama a atenção que Hegel sublinhe a participação no poder legislativo dos outros poderes, quando isso é de todo evidente, dado que se trata de uma totalidade dialética. Não podemos senão pensar que constitui uma chamada de atenção sobre certas tendências estamentais a colocarem seus direitos por cima do direito universal do Estado, como pode ser visto na análise sobre “o desmascaramento completo da anterior oligarquia estamentária de Berna” de 1789 e o “exame crítico das atas da assembléia de estamentos do reino de Württemberg” nos anos 1815 e 1826¹⁵.

Ao falar do poder legislativo, Hegel faz especial menção do papel cumprido pelos “estamentos” e, com eles, a corporação, as associações e as comunidades:

Considerados como órgãos de mediação, as assembléias de ordem situam-se entre o governo em geral e o povo disperso em círculos e indivíduos diferentes. Delas exige a sua própria finalidade tanto o sentido do Estado, e a dedicação a ele, como o sentido dos interesses dos círculos e dos indivíduos particulares. Simultaneamente significa tal situação uma comum mediação com o poder governamental organizado de modo a que o poder do príncipe não apareça como extremamente isolado nem, por conseguinte, como simples domínio ou arbitrariedade, e assim que não se isolem os interesses particulares das comunas, das corporações e dos indivíduos. Graças a essa mediação, os indivíduos não se apresentam perante o Estado como uma massa informe, uma opinião e uma vontade inorgânica, poderes maciços em face de um Estado orgânico (Hegel, 1997: 278 - § 302).

A racionalidade –*Vernünftlichkeit*– do Estado exige a existência dos estamentos e suas corporações, associações e comunidades como “meio termo” –*Mitte*– do silogismo que é o conceito ou a idéia desenvolvida. Efetivamente, a dialética universal abstrato-particular-universal-concreto é o silogismo maior-menor-conclusão, mas não o silogismo da lógica formal como é expresso pelo entendimento –*Verstand*– que o abs-

15 Cfr. “Cartas confidenciais sobre as antigas relações de direito público entre o país de Vaud e a cidade de Berna” em Hegel, 1978. “Exame crítico das atas da assembléia do reino de Württemberg nos anos 1815 e 1816”, em Hegel, 1987.

trai e paralisa, mas sim como ele é captado pela razão –*Vernunft*– que o torna a pôr em movimento¹⁶.

Os estamentos realizam a tarefa de meio termo dos dois silogismos. Por um lado, constituem-se como meio termo dos extremos do Estado e da sociedade civil, e, por outro, entre os próprios membros da sociedade civil e o governo. Sem os estamentos e suas corporações, a sociedade civil apareceria como uma simples multidão, um simples montão de indivíduos.

O poder legislativo da monarquia constitucional é formado por duas câmaras. A primeira câmara, câmara baixa ou câmara dos deputados, formada por membros pertencentes às “associações, comunidades e corporações”, e a segunda câmara, a câmara alta ou câmara da nobreza, que corresponde à classe substancial.

A classe substancial reúne uma série de atributos que a predis põem essencialmente para cumprir uma tarefa política fundamental. Efetivamente, fincada no universal imediato que é a família, por ser possuidora de bens imóveis “têm em comum com o poder do príncipe um querer que descansa sobre si, e a determinação natural que o poder do príncipe inclui em si” (Hegel, 1997: § 305). Ademais, seu patrimônio, independente tanto dos bens do Estado quanto da insegurança da indústria e do comércio e dos favores do governo, encontra-se garantido pela lei da primogenitura contra toda arbitrariedade. Além disso, assim como o nascimento do príncipe assegura ao Estado a sua estabilidade contra o arbítrio de uma eleição, o mesmo ocorre com o nascimento do filho mais velho.

Já a primeira câmara se constitui por membros da classe reflexiva, mas não escolhidos como indivíduos isolados, e sim como “uma das esferas essenciais da sociedade, um dos seus grandes interesses” (Hegel, 1997: 286 - § 311). Para ser deputado, é requisito, por um lado, um “patrimônio independente” e, por outro, “capacidade e o conhecimento das instituições e interesses políticos” (Hegel, 1997: 285 - § 310).

7.4. DIREITO POLÍTICO EXTERNO

“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, 1993: 301 - § 331). O poder absoluto do Estado sobre o território se fundamenta em que o Estado é “o espírito em sua racionalidade substancial”, o que equivale a dizer, é o sujeito em sua realidade imediata. O território adere ao Estado como a propriedade à pessoa.

16 É fundamental ler o desenvolvimento do silogismo na *Lógica*.

Assim como os sujeitos individuais lutam pelo reconhecimento e exigem um estatuto jurídico de reconhecimento, o mesmo acontece entre os Estados. Essa é a matéria do direito internacional, cujo princípio fundamental é que os tratados devem ser respeitados. Em relação à concepção kantiana da *paz perpétua*, esta descansaria sempre em considerações particulares, ou seja, de índole moral, religiosa ou de outro tipo, de modo que se veria constantemente afetada pela contingência.

7.5. A HISTÓRIA UNIVERSAL

A última palavra não é do Estado e sim da história, isto é, a dialética dos Estados. A história, dessa maneira, é o desdobramento dos momentos da razão, mediante a qual vão se realizando o aperfeiçoamento e a educação do gênero humano. Povos, Estados, indivíduos, são conscientes de seu interesse e agem em consequência. Mas são, ao mesmo tempo, instrumentos inconscientes do espírito universal.

Por outro lado, sendo a história “a configuração do espírito na forma do acontecer”, quer dizer, da “realidade natural imediata”, os estágios são “princípios naturais imediatos” e, portanto, encontram-se um fora do outro. Isso significa que o espírito vai se encarnando cada vez num âmbito geográfico determinado, isto é, num povo determinado. O povo no qual ele se encarna é o dominante, e só pode sê-lo uma vez.

O desdobramento do espírito que constitui a história se realiza de acordo com quatro princípios que se plasmam em quatro impérios:

- a) O primeiro princípio é o do “espírito substancial” que se plasma no *império oriental*. É o governo patriarcal, teocrático. Em vez de leis, reinam os costumes, as cerimônias, “o poder pessoal e o domínio arbitrário”. O lugar das classes é ocupado pelas castas. Sua ação para fora é apenas “fúria e devastação elementar”.
- b) O segundo princípio é “o saber desse espírito substancial” que se plasma no *império grego*. É a “unidade substancial do finito e do infinito, mas só como fundamento misterioso” que “se esclarece na beleza e na livre e serena eticidade”. A aparição da particularidade significará o seu naufrágio.
- c) O terceiro princípio é “o aprofundar em si do ser para si que se sabe em relação à *Universalidade abstrata*”, que se plasma no império romano. Produz-se “o desgarro infinito da vida ética nos extremos da autoconsciência *pessoal* privada e da *universalidade abstrata*”. O governo consiste num “poder frio e cobiçoso” sobre a dissolução da eticidade, em cujo lugar há uma disposição de átomos que conformam uma plebe corrompida. São pessoas privadas, âmbito do direito formal.

d) O quarto princípio é o retorno “da *oposição infinita*”, a reconciliação, “o princípio da unidade da natureza divina e humana, a reconciliação enquanto reconciliação da verdade e da liberdade objetiva”, que se plasma nos “*povos germânicos*”.

A reconciliação:

a) “Desdobra o *Estado* como imagem e realidade da razão, na qual a autoconsciência encontra a realidade do seu saber e quer substancial em desenvolvimento orgânico”.

b) “Na *religião* encontra o sentimento e a representação desta, sua verdade como essencialidade ideal”.

c) “Na *ciência* o conhecimento conceituado dessa verdade como uma e a mesma em suas manifestações, que se complementam no *Estado*, na *natureza* e no *mundo ideal*”.

BIBLIOGRAFIA

Bobbio, Norberto 1981 *Studi hegeliani* (Turim: Einaudi).

Bobbio, Norberto 1987 *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (México: Fondo de Cultura Económica).

Bourgeois, Bernard 1972 *El pensamiento político de Hegel* (Buenos Aires: Amorrortu).

Borso, Dario 1976 *Hegel, político dell'esperienza* (Milano: Feltrinelli).

Garaudy, Roger 1973 *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte).

Gramsci, Antonio 1975 *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno* (México: Juan Pablos Editor).

Gramsci, António 1975 *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (México: Juan Pablos Editor)

Hegel, G. W. F. 1971 *Frühe Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

Hegel, G. W. F. 1972 *La constitución de Alemania* (Madri: Aguilar).

Hegel, G. W. F. 1976 *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

Hegel, G. W. F. 1976 *Ciencia de la lógica* (Buenos Aires: Solar/Hachette).

Hegel, G. W. F. 1978 *Escritos de juventud* (México: Fondo de Cultura Económica).

Hegel, G. W. F. 1980 *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (Madri: Alianza).

Hegel, G. W. F. 1983 *El sistema de la eticidad* (Madri: Editora Nacional).

Hegel, G. W. F. 1983 *Lecciones sobre filosofía del derecho* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Morón). (Curso sobre “Filosofía do

- direito” que Hegel ministrou no semestre de 1818/19, segundo os manuscritos de Carl Gustav Homeyer e P. Wannenmann, com uma introdução de Karl - Heinz Ilting).
- Hegel, G. W. F. 1986 *Wissenschaft der Logik* (Frankfurt am Main: Suhrkara Verlag).
- Hegel, G. W. F. 1987 *Dos Escritos Políticos* (México: Universidad Autónoma de Puebla).
- Hegel, G. W. F. 1997 *Princípios da filosofia do direito* (São Paulo: Martins Fontes).
- Hegel, G. W. F. 2002 *Fenomenologia do espirito* (Petrópolis-RJ: Vozes/USF).
- Hyppolite, Jean 1970 *Introducción a la filosofía de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Caldeón).
- Kaufmann, Walter 1979 *Hegel* (Madri: Alianza).
- Locke, John 1980 *Ensayo sobre el gobierno civil* (Madri: Aguilar).
- Locke, John 2001 *Dois tratados sobre o governo* (São Paulo: Martins Fontes).
- Losurdo, Domenico 1988 *Hegel et les libéraux* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Luckács, Georg 1972 *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Barcelona-México: Grijalbo).
- Marcuse, Herbert 1976 *Razón y Revolución* (Madri: Alianza).
- Marx, Karl 1968 *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1971 *Die Frühschriften* (Stuttgart: Alfred Körner Verlag).
- Marx, Karl 1973 *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (Stuttgart: Philip Re-clam).
- Marx, Karl 1977 *Manuscritos: economía y filosofía* (Madri: Alianza).
- Pizzorno, Gallino e outros 1977 *Gramsci y las ciencias sociales* (México: Cuadernos de Pasado y Presente).
- Rizzi, Lino 1993 *Eticità e stato in Hegel* (Milão: Mursia Editore).
- Rosenfield, Denis 1995 *Introducción al pensamiento político de Hegel* (Buenos Aires: Editorial Almagesto).
- Serreau, René 1964 *Hegel y el hegelianismo* (Buenos Aires: Eudeba).
- Taylor, Charles 1983 *Hegel y la sociedad moderna* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Valcárcel, Amélia 1988 *Hegel y la ética. Sobre la superación de la “mera moral”* (Barcelona: Anthropos).
- Weil, Eric 1980 *Hegel et l'État* (Paris: J. Vrin).

