

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA

ALESSANDRA UCHÔA SISNANDO

**O Conceito de Estado Ético e o Problema do Pensamento Utópico na
Filosofia Política de Hegel.**

Recife
2015

ALESSANDRA UCHÔA SISNANDO

O Conceito de Estado Ético e o Problema do Pensamento Utópico na Filosofia Política de Hegel.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia

Orientador: Professor Dr. Juan Adolfo Bonaccini.

Recife
2015

Catalogação na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S623c Sisnando, Alessandra Uchôa.

O conceito de Estado Ético e o problema do pensamento utópico na Filosofia Política de Hegel / Alessandra Uchôa Sisnando. – Recife: O autor, 2015.

182 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2015.
Inclui referências.

1. Filosofia.
 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.
 3. Estado.
 4. Liberdade.
 5. Subjetividade.
- I. Bonaccini, Juan Adolfo (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

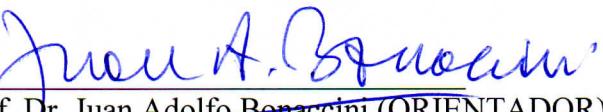
UFPE (BCFCH2015-63)

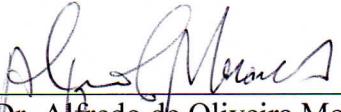
ALESSANDRA UCHOA SISNANDO
O CONCEITO DE ESTADO ÉTICO E O PROBLEMA DO PENSAMENTO
UTÓPICO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE HEGEL

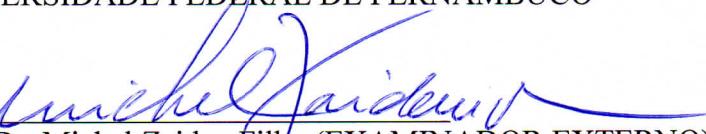
Tese de Doutorado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados para obtenção do título de Doutorado em Filosofia, Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPE/UFRN/UFPB.

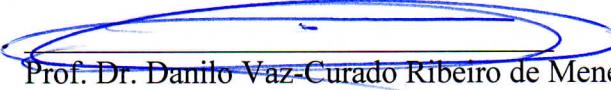
Aprovada em: 20/03/2015

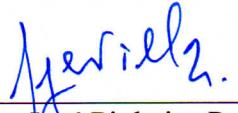
BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO


Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes (EXAMINADOR INTERNO)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO


Prof. Dr. Michel Zaidan Filho (EXAMINADOR EXTERNO)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO


Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa (EXAMINADOR EXTERNO)
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO


Prof. Dr. José Pinheiro Pertille (EXAMINADOR EXTERNO)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

RECIFE/2015

A Geraldo Edson Ferreira,
in memoriam.

AGRADECIMENTOS

Ao Absoluto por permitir que o conceito seja a construção mais árdua, porém, mais verdadeira de mim mesma.

A Rodrigo Roberto Silva por me ensinar a paciência nessa construção e por ser a expressão do sentimento do amor na união ética do casamento.

Ao prof. Dr. Juan Bonaccini por sua orientação, amizade e incentivo sem o qual não teríamos levado essa tarefa adiante.

Ao prof. Dr. Pertille pela inestimável colaboração na qualificação, gentileza e exemplo de conduta profissional e pessoal.

Ao Prf. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes pelo incentivo ao doutorado e por nos abrir as portas da teoria hegeliana, o que nos possibilitou a ampliação da nossa vontade e liberdade.

Ao prof. Dr. Michel Zaidan pela disponibilidade com a qual sempre nos atende e encorajamento nos estudos e na carreira acadêmica.

Ao prof. Dr. Danilo Vaz Curado por aceitar participar de nossa banca, mas principalmente pela ajuda com a bibliografia e informações constantes sobre as novidades das produções acadêmicas nos estudos sobre Hegel.

Ao prof. Dr. Thadeu Webber pelo constante apoio e disponibilidade que sempre demonstrou.

Aos colegas da Sociedade Hegel Brasileira pela oportunidade da reflexão crítica e exemplo de dedicação ao estudo filosófico.

Aos professores do programa de doutorado da UFPE por sua dedicação e trabalho ao longo das disciplinas do curso.

Aos colaboradores da secretaria do doutorado, Hugo, Isabel e Betânia pela atenção com a qual sempre nos atenderam.

Aos amigos e familiares pela força e compreensão que dispensaram durante essa fase longa em que estive ausente. Especialmente ao meu pai Clorismar Sisnando Farias, que trabalhou duro para que eu chegassem a esse momento.

Ao amigo querido José Sales pela disponibilidade e correções do texto.

Aos amigos do Departamento de Ciências Sociais da UFRPE, especialmente Roseana Borges Medeiro, Fábio B. de Andrade e João Moraes pela ajuda, incentivo e paciência que tiveram nesses últimos meses.

Aos meus alunos que sempre são a melhor fonte de incentivo ao estudo e ao trabalho. Especialmente a ex-aluna e amiga Gleiciane Silva pela perseverança com que conduz seus estudos e seus objetivos de vida, servindo de exemplo e incentivo para nós.

As amigas queridas Marcela B. Leite e Cristiane Morais pela presença nas horas mais difíceis.

Você ganha força, coragem e confiança a cada experiência em que você realmente pausa para olhar o medo de cara. Você tem que fazer exatamente aquilo que acha que não consegue.

Eleanor Roosevelt

RESUMO

Partindo da perspectiva realística da filosofia política traçada por Hegel, essa pesquisa se propõe a esclarecer o conceito de Estado Ético levando em consideração dois momentos cruciais para a fundamentação do mesmo; primeiro, a negação do pensamento utópico como uma possível resposta para a necessidade de se pensar os problemas relativos ao Estado, e segundo, enquanto supressão dos momentos de construção estatal ao longo da História, seja em seu real (*Realität*), seja em seu real efetivo (*Wirklichkeit*). Para tanto, traçamos um itinerário que nos conduz do Estado orgânico grego e de sua sistematização na filosofia política platônica, até o diálogo de Hegel com os pensadores da modernidade, em especial com a escola jusnaturalista, a fim de demonstrar que o conceito hegeliano foi elaborado como uma consequência crítica ao pensamento utópico, considerado por Hegel um empecilho ao desenvolvimento do Estado Ético, que representa o *lócus* privilegiado para consecução da liberdade substancial, resultante da subjetividade autoconsciente. Nossa objetivo é demonstrar que o Estado Ético é não apenas a negação de um momento determinado idealmente, mas principalmente que se constitui numa construção permanente e que se caracteriza pela participação efetiva do *ethos* do povo ratificado no conjunto de leis que o representa. Desta forma, não há um modelo pré-estabelecido para definir o Estado Ético, antes sua verdade é resultante da multiforme realidade histórico-social dos povos, seu estabelecimento está vinculado à capacidade de um povo em realizar seu próprio conceito, ou seja, sua capacidade para fazer coincidir sua essência e sua existência.

Palavras-chave: Estado Ético. Conceito. Utópico. Liberdade. Subjetividade.

ABSTRACT

Starting from the realistic perspective outlined by Hegel's Political philosophy that research clarifies his concept of "Ethical State" by taking into account two crucial moments for its foundation: first, Hegel's criticism of utopian thinking as a shortcoming answer to the problem of State; and second, Hegel's conception as supersession of the essential moments that State itself unfolds throughout history, both in its notional reality (*Realität*) as well as in its actuality (*Wirklichkeit*). Accordingly, we reconstruct first Hegel's conception of State starting from his interpretation of the Greek organic State in light of Platonic political philosophy; then, we investigate Hegel's critical dialogue with modern political philosophy, in particular the natural law school. Thus, we demonstrate that Hegel's Concept of State was developed as a result of criticizing *utopian* thinking, considered by Hegel as an obstacle to the development of actual Ethical State, which emerges as the unique locus for achieving substantial freedom out of self-conscious subjectivity. Briefly, our goal is to demonstrate that Hegel's "Ethical State" not only involves the denial of any idealistic conception, but also that the State is a permanent ethical construction characterized by the effective participation of people, expressed by a set of laws mirroring their *ethos*. Thus, we show that for Hegel there is no a priori ideal model to set up an Ethical State, in so far as its truth results from the historical and social reality of peoples and its establishment is linked to the ability people can have to make its concept effective, viz. to make it coincide its essence with its existence.

Keywords: Ethical State- Concept- Utopian Thinking- Freedom- Subjectivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A GÊNESE ESPIRITUAL DO CONCEITO DE ESTADO	26
1.1 A origem conceitual do Estado e a crítica de Hegel à substancialidade grega.....	34
1.2 Roma: o direito formal e o conceito de pessoa.....	54
1.3 A queda de Roma e o advento do cristianismo	69
2 HEGEL E A TRADIÇÃO JUSNATURALISTA	76
2.1 Idade Média: religião e Estado	79
2.2 As construções utópicas do conceito de Estado	88
2.2.1 A crítica inicial ao Direito Natural	91
2.2.2 Jusnaturalismo e Estado	96
2.3 Vontade e liberdade: conceitos chave para consecução do Estado Ético	103
3 O CONCEITO DE ESTADO ÉTICO: HISTÓRIA, LIBERDADE E ESTADO	116
3.1 O Estado e a realização da Ideia de liberdade: Mundos Histórico-Universais	119
3.2 O conceito hegeliano de Estado Ético: da moralidade à eticidade	126
a) Primeira seção: o direito estatal interno	149
b) Segunda seção: o direito estatal externo	164
CONSIDERAÇÕES FINAIS	171
REFERÊNCIAS	179

INTRODUÇÃO

O ‘espírito objetivo’, expresso no Estado e nas instituições políticas da sociedade civil e que constitui o objeto de estudo da filosofia política de Hegel, encontra-se no seu sistema entre a seção do ‘espírito subjetivo’ e a do ‘Espírito Absoluto’, essa ordem expressa a logicidade do esquema hegeliano e a dialética que o caracteriza. O Absoluto está em relação íntima com o subjetivo e com o objetivo, na medida em que necessita de ambos, para conhecer a si próprio e para vir a ser conhecido. Sendo assim, como se expressou imediatamente na natureza, o Absoluto se expressa mediatamente no mundo humano, em seus momentos ou fenômenos, que estão intimamente relacionados com a consciência subjetiva, constituindo assim sua matéria, seu conteúdo. O espírito subjetivo em sua existencialidade tem que lidar com fenômenos de ordem real, tais como as relações sociais, políticas, enfim, toda uma gama de fenômenos históricos que Hegel denomina ‘espírito objetivo’, que deve desta forma ‘ser elevado ao conceito’.

Conceituar os fenômenos de ordem prática do mundo ou, o que é o mesmo, elevar ao conceito¹ a realidade ética, é a tarefa da filosofia política. Seu caráter é urgente porque os fenômenos sócio-políticos se apresentam como uma realidade imediata que não esperam elaboração para vir à existência. Por isso em Hegel, especialmente em sua juventude, o interesse pelas questões políticas antecede o interesse filosófico o qual, entretanto, servirá de suporte para aquelas.

Segundo Charles Taylor (2014) a filosofia política de Hegel é resultante de uma tentativa de resolver um dilema básico de sua geração, conciliar a autonomia moral da modernidade com a recuperação do conceito de comunidade expressa pela *pólis* grega. Uma vez resolvido esse conflito, para o qual a obra política de Hegel se apresenta como solução, o que se trata então é de como pensar os problemas político-sociais e históricos de sua época, tendo em vista a repercussão expressa pela Revolução Francesa numa sociedade como a alemã, dominada pelos costumes aristocráticos e tradicionais, que negavam a um só tempo a autonomia estatal e a liberdade subjetiva, características da modernidade.

¹ Conceito origina-se etimologicamente da palavra latina *conceptu*, da mesma raiz de *concipere*, donde se segue: conceber, concepção, conceito ou em sua forma consagrada no uso hodierno - conceito; seu sentido originário aponta, entre outros e com mais vigor, para dar à luz, trazer à luz, fazer ver por iluminação, trazer à vida. Por conseguinte, o conceito, o concebido ou o conceito, indicaria o que veio à luz, aquilo a que se deu à luz, o que foi trazido à vida. Em língua alemã a palavra conceito se diz *Begriff*, a qual deve sua origem ao verbo *begreifen*, que em seus múltiplos sentidos engloba, entre outros, o significado de compreender, entender, conceber, incluir; tem-se aqui efetivamente uma proximidade muito grande com o nosso uso de conceito, enquanto se resguarda ou preserva o sentido originário etimológico.

A resposta de Hegel a esses problemas veio em forma de uma construção ontológica de Estado. Nela o filósofo apresenta o Estado como o *locus* privilegiado para a realização da liberdade subjetiva e objetiva, enquanto momentos da realização da liberdade do Absoluto. Para ele, em sua necessária autorrealização o Absoluto necessita expressar-se no ser-aí do mundo, o qual é elevado à consciência subjetiva, elevando essa concomitantemente ao universal que contém em si. O que quer dizer que só no Estado surge a possibilidade da realização de si do sujeito, sua liberdade enquanto particular; a moralidade revelada com a modernidade pode assim chegar a sua substancialidade, momento de realização do sujeito no todo ético que a comunidade representa.

Como considera que o homem sempre está vinculado a outros, Hegel acredita que só por meio de um Estado no qual o sujeito seja elevado à categoria de fundamento, pedra angular, pode a liberdade de fato concretizar-se. Na comunidade, todos são livres ou ninguém é livre. Nessa perspectiva o Estado Ético hegeliano é uma resposta aos problemas impostos pela modernidade. Ao mesmo tempo, preocupado com os fatos históricos, Hegel não pretende construir um modelo de Estado ideal, que não possa ser realizado na prática. Seu realismo político volta-se institutivamente contra as propostas utópicas de filosofias anteriores, e fixa-se em dizer o que o Estado é, ao invés de tentar criar uma ficção de pensamento que diga como ele deve ser.

A partir do exposto acima pretendemos abordar o conceito do Estado Ético hegeliano e o problema do pensamento utópico em sua filosofia política, questão relevante, tendo em vista que na atualidade o Estado se encontra envolto numa crise de legitimidade relativa tanto a questões internas, como o exercício da liberdade cidadã e a utilização da máquina estatal para atender a demandas privadas, quanto a questões externas, relacionadas com a autonomia e soberania.

No eixo pertinente a essas questões apresenta-se de forma imediata o modelo ocidental de Democracia liberal como a melhor forma de constituição estatal para responder a essas demandas, sobretudo após a queda do muro de Berlim e o arrefecimento dos Estados socialistas². O debate torna-se por isso mais urgente e pertinente, fazendo-se necessária uma discussão que leve em consideração as questões éticas implicadas³.

² Parece haver uma concordância entre alguns autores no que diz respeito ao motivo que conduziu à queda do sistema socialista. Bobbio relaciona o inegável fracasso ao fato de que aquilo ao qual se propuseram, ditos regimes, a partir da Revolução Russa “[...] emancipação dos pobres e oprimidos, os ‘miseráveis da terra.’” (Bobbio, N. *O Reverso da Utopia. In Depois da Queda. O Fracasso do Comunismo e o Futuro do Socialismo*, 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005. p. 17.), fracassou absolutamente e isso ficou exposto na energia gasta pela população dos Estados socialistas para pedir o direito à liberdade. Escreve ainda Bobbio: “[...] Refiro-me em especial às quatro grandes liberdades do homem moderno: liberdade individual, [...]”

O Estado, compreendido como ‘Estado Ético’, nosso objeto de estudo, ganha, em face da mencionada crise atual de legitimidade do Estado, uma importância cada vez maior. Nesse sentido, acreditamos que uma reflexão sobre o modelo hegeliano de Estado, em seu conceito, se apresenta como alternativa possível, no sentido em que o filósofo comprehende o ‘Estado Ético’ como aquele que se efetiva no e através do povo, considerando que tal Estado é uma expressão autêntica dos hábitos e costumes do espírito do povo, do *ethos* que evolui para a forma da lei, conduzindo o indivíduo ao reconhecimento de si próprio na instituição estatal, que é na sua forma imediata, a constituição ou direito estatal interno. De modo que ao reconhecer-se na lei, que representa o universal, o sujeito ético se dá efetividade pelo exercício de seus direitos e deveres, ou em outras palavras, pelo exercício da cidadania.

Essa oportunidade de efetivação do assim chamado Estado Ético, que distinguiremos do Estado de Direito característico da modernidade, torna-se necessária a uma realidade social extremamente carente de reconhecimento de si mesma na figura do Estado, enquanto o todo que “suprassume”⁴ as partes, mas sem substituí-las, ou seja, levando o Estado à efetividade através da ação cidadã, como única possibilidade de realização do sujeito em e para si, na medida em que retira do próprio *ethos* do povo suas leis. Desta forma, Hegel nos afirma,

O Estado é a realidade efetiva da ideia ética – o Espírito ético enquanto vontade substancial, revelada, clara a si mesma, que se pensa e se sabe, que executa o que sabe e na medida em que o sabe. Tem a sua existência imediata nos costumes, sua existência mediata na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, do mesmo modo que, por sua convicção, o indivíduo possui sua liberdade substancial nele (o Estado) que é sua essência, seu fim e o produto de sua atividade. (HEGEL, 2010, § 257, p. 229)⁵.

liberdade de imprensa e de opinião, liberdade de reunião, [...] e por fim a de associação” (Ibid., p. 18). A opressão virou a marca registrada do socialismo e não a emancipação do homem. É também nesse sentido que Habermas se refere aos movimentos do Leste Europeu pela liberdade como ‘Revolução Recuperadoras’, pois elas visam à recuperação dos direitos básicos do homem, restringidos, quando não extintos, pelos Estados socialistas. Habermas assinala: “Apesar da multiplicidade de formas, a revolução nesses países pode ser analisada a partir dos acontecimentos [...] Pode ser reconhecida como uma revolução até certo ponto retroativa, que abre o caminho para a recuperação de um desenvolvimento perdido.” (HABERMAS, J. A revolução e a Necessidade de Revisão na Esquerda – O Que Significa Socialismo Hoje? In. *Depois da Queda O Fracasso do Comunismo e o Futuro do Socialismo*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005. p. 46). Os dois autores parecem concordar também no que diz respeito a uma volta ao Estado Liberal, ordem que se apresentava nesses Estados antes da Segunda Guerra Mundial.

³ O debate envolve tanto questões referentes ao Direito interno, isto é, uma Constituição na qual o cidadão reconheça o espaço de realização da sua liberdade, quanto ao externo, o direito à soberania que todo Estado tem em relação a seus congêneres.

⁴ O termo “suprassumir” e seu correlato “suprassunção” são aqui utilizados seguindo a tradução da **Fenomenologia do Espírito**, na qual o tradutor Pe. Paulo Meneses criou esse neologismo para o termo alemão *aufheben/Aufhebung*, utilizado por Hegel no sentido de “negar, conservar e elevar” ao mesmo tempo numa dada circunstância ou situação. Para maiores esclarecimentos indicamos o exemplo do próprio Hegel no livro acima citado (prefácio, §2).

⁵ “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. An der

A retomada da reflexão hegeliana sobre o Estado, na perspectiva de que “o Estado é a realidade efetiva da liberdade concreta” (HEGEL, 2010, §260, p. 235), contrária a toda e qualquer compreensão utópica do mesmo, se nos afigura como sendo no âmbito da filosofia a construção conceitual que melhor atende a essa demanda de uma reproposição da questão ética de modo indissociável da problemática do Estado, num contexto em que todas as apostas parecem estar com o modelo de inspiração kantiana, que implica um primado das teorias formais do Estado, e que exerce uma influência dominante na filosofia política desde o século XX. Isso porque o Estado de Direito, como preconizado por Kant e pela tradição jusnaturalista moderna, ao mesmo tempo em que resguarda o direito, acaba por deixá-lo imerso num caráter meramente formal, no qual o sujeito não participa de forma autônoma, consciente e substancial do processo de construção da lei, o que se verifica claramente na crise de representatividade da democracia liberal tradicional.

Entretanto, o formalismo kantiano foi amplamente criticado por Hegel na terceira seção do capítulo sobre a Moralidade na *Filosofia do Direito*, ao tratar da passagem da moralidade à eticidade. Nesse trecho de sua obra diz,

O Bem é a ideia enquanto unidade do conceito da vontade e da vontade particular, - unidade na qual o direito abstrato, assim como o bem-estar e a subjetividade do saber e a contingência do ser-aí exterior são suprassumidos enquanto autônomos para si, mas com isso são contidos e conservados segundo sua essência, - é a liberdade realizada, o fim último absoluto do mundo. (HEGEL, 2010, §129, p. 143).

Encontramos nesse comentário a concepção hegeliana de que o bem não pode estar relacionado com a universalidade abstrata de uma vontade particular, singular ou arbitrária, mas com o universal concreto ou vontade substancial. A vontade arbitrária ou abstrata deve ser suprassumida no universal, efetivando-se na liberdade concreta expressa pelo Estado. Para Hegel, Kant não ultrapassa a vontade particular e por isso não realiza a passagem da moralidade subjetiva à eticidade ou moralidade objetiva.

Conforme Hegel, Kant não explica a passagem do pensamento à ação, caindo no formalismo da arbitrariedade e da opinião, na falta de efetividade do sujeito que centra em sua consciência moral o agir ético. Aqui situaríamos o ponto chave dessa crítica hegeliana, ou seja, o fato de que o Estado não poderia reconhecer na consciência moral, no saber subjetivo, sua realização enquanto suprassunção das consciências particulares:

Essa subjetividade, enquanto autodeterminação abstrata e pura certeza apenas de si mesma, destrói igualmente toda determinação do direito, do

Sitte hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat.” (HEGEL, Werke 7, § 257, p. 397).

dever e do ser aí em si, assim como ela é o poder judicante de determinar, somente a partir dela, que conteúdo é bom e é ao mesmo tempo o poder ao qual o bem, que inicialmente apenas é representado e devendo ser, é devedor de ter efetividade. (HEGEL, 2010, §138, p. 150)⁶.

Com efeito, nos parece que o problema central na construção da ideia de Estado Ético hegeliano, não é o formalismo enquanto este aponta para uma universalidade abstrata, mas naquilo que o formalismo, na medida em que apresenta um conceito de Estado desvinculado da realidade, deriva para um pensamento ‘utópico’, como por exemplo, numa constituição ou conjunto de leis que não correspondem à realidade do povo a elas submetido. Sendo assim, nossa tese, a saber, O conceito de Estado Ético e o Problema do Pensamento Utópico na Filosofia política de Hegel, dialoga necessariamente com as doutrinas utópicas que Hegel insiste em declarar como problemáticas.

Por **utópico**⁷ tomaremos os conceitos que criaram uma concepção de Estado tiradas da imaginação, dando origem a um Estado absolutamente desvinculado da realidade do ser-aí existente, como apontado por Hegel nas teses jusnaturalistas, que abordaremos no segundo capítulo. Ou seja, por utópico, consideraremos aquelas teorias do Estados que para Hegel não possuem nenhum vínculo com a realidade, partem de uma ideia ou ficção do pensamento e criam aleatoriamente um modelo ideal de Estado, pensando-o como perfeito. O problema da desvinculação com a realidade é que não pode haver mediação até uma efetividade, e desta forma o Estado não pode jamais lograr um conceito verdadeiro. Fica, pois, uma criação vazia,

⁶ “Diese Subjektivität, als die abstrakte Selbstbestimmung und reine Gewißheit nur ihrer selbst, *verflüchtigt* ebenso alle *Bestimmtheit* des Rechts, der Pflicht und des Daseins in sich, als sie die *urteilende* Macht ist, für einen Inhalt nur aus sich zu bestimmen, was gut ist, und zugleich die Macht, welcher das zuerst nur vorgestellte und sein *sollende* Gute eine *Wirklichkeit* verdankt.” (HEGEL, Werke 7, §138, p. 258).

⁷ O termo foi cunhado por Tomás More que descrevia sob esse título um Estado absolutamente imaginário e fictício. Sendo posteriormente estendida a toda tentativa similar, e também usado em geral para “todo ideal político, social ou religioso de difícil ou impossível realização.” (ABBAGNANO, 1901, p.949). “Em geral, pode-se dizer que a utopia representa uma correção ou uma integração ideal de uma situação política ou social ou religiosa existente. Esta correção pode permanecer, como muitas vezes aconteceu e acontece, no estado de simples aspiração ou sonho genérico, resolvendo-se em uma espécie de evasão da realidade vivida” (cf. **Dicionário de Filosofia**, 1982, p. 949). Nesse mesmo sentido, encontramos em Habermas a seguinte consideração: “Desde o início do século XIX, ‘utopia’ transformou-se em um conceito de luta política usado por todos contra todos. Em primeiro lugar, o reproche é dirigido contra o pensamento abstrato do iluminismo e seus herdeiros liberais; então, naturalmente, contra os socialistas e comunistas, bem como contra os ultraconservadores – contra uns porque evocam um futuro abstrato, contra outros porque evocam um passado abstrato.” (HABERMAS, J. A nova Intransparência: A crise do Estado de Bem-Estar Social e o Esgotamento das Energias Utópicas. In: **Novos Estudos** CEBRAP, nº 19-8. 1987, p. 104). Desta forma o termo foi considerado como negativo e todos tentavam escapar da consideração de utopista. Por outro lado, como por se tratar de um conceito, o significado de utopia pôde adquirir uma nova abordagem a partir do século XX, “[...] Ernest Bloch e Karl Mannheim purificaram o termo ‘utopia’ do ressaibo do utopismo e o reabilitaram como *medium* insuspeito para o projeto de possibilidades alternativas de vida, que devem estar potencializadas no próprio processo histórico. A perspectiva utópica inscreveu-se na própria consciência da história politicamente eficaz. Pelo menos assim pareceu até ontem, Hoje as energias utópicas aparecam ter se esgotado, como se elas tivessem se retirado do pensamento histórico.” (Ibid.).

um modelo sem correspondência, sem possibilidades de efetivar-se. Aqui cabe uma ressalva: a utopia deve ser pensada em contraposição ao o conceito contemporâneo de distopia, enquanto a antítese da utopia ou uma utopia negativa. Isso porque a distopia corre na contramão da utopia, no sentido em que se coloca como derivada de uma ficção, só que partindo dessa e criando sistemas opressores e totalitários nos quais toda corrupção do Estado é desvelada numa máquina de dominação social. A distopia pode ser pensada como uma forma sarcástica de utopia, onde o sistema utópico é conduzido para seu contrário, e a idealização positiva de algo, por exemplo, de um Estado, é revelada em seu oposto, sua perfídia e corrupção. Aqui não trataremos pois de distopia, mas da utopia, como definida acima.

Uma parte dos comentadores de Hegel concorda entre si que a formulação hegeliana de que a Filosofia deve ocupar-se com o que é, e o que é, é a realidade efetiva (HEGEL, 2010), constitui a negação mais radical de toda a possibilidade do pensamento utópico fazer parte do sistema hegeliano. Por outro lado, há os que defendem a posição contrária; conforme, por exemplo, Popper em *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*⁸, apoiando-se na história para negar a existência efetiva do Estado Ético segundo o conceito hegeliano, o que assinalaria a presença do pensamento utópico naquilo que se pode considerar o cerne mesmo do sistema de Hegel, ou seja, a Ideia de Estado.

Nossa tese é que, atendendo ao preceito hegeliano de que a Filosofia última no tempo deve conter em si todas as que a antecederam (HEGEL, 2010), ao suprassumir em seu sistema as filosofias precedentes, o sistema hegeliano nega, conserva e eleva o pensamento utópico constitutivo do legado histórico do pensamento ocidental. De que modo isso ocorre? Eis o que pretendemos demonstrar: Assim como Hegel não admite o raciocinar em abstrato, exigindo mesmo ao pensar o homem, que se atenha ao universal concreto ou singular, procurando apreender os modos de ser do homem não na ‘humanidade’, pensada como uma categoria universal vazia, mas nas manifestações ou fenômenos humanos (figuras e momentos na *Fenomenologia do Espírito*) como expressões dos modos de ser do homem; assim, no tocante

⁸ Popper acusa Hegel de ser defensor do Estado Prussiano e de encontrar na Prússia e em seu monarca a realização mais alta a que um Estado pode chegar, “Pergunto se não tenho razão quando digo que Hegel nos apresenta uma apologia de Deus e da Prússia ao mesmo tempo, e se não está claro que o Estado que Hegel nos ordena adorar com a Ideia Divina sobre a terra não é simplesmente a Prússia de Frederico Guilherme, 1800 a 1830. E pergunto se é possível sobrepujar essa desprezível perversão de tudo quanto é decente, perversão não só da razão, da liberdade, da igualdade e das outras ideias da sociedade aberta, como também de uma crença sincera em Deus e mesmo de um patriotismo sincero.” (POPPER, K. R. **A Sociedade Aberta e seus Inimigos**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974. v.2. p.56). Colocada desta maneira a Prússia seria esse Estado estabelecido e realizado, o ápice do Estado, o que torna a concepção hegeliana, senão absolutamente equivocada, no mínimo utópica.

ao Estado Ético, Hegel tampouco irá pensar abstratamente no vazio de uma utopia vaga construída sobre o dever-ser, nem tampouco irá buscar na história, na diacronia ou na sincronia de seu tempo, um Estado que seja a realização total do conceito.

Ao apontar o problema do pensamento utópico, encontramos no estudo do Estado hegeliano a inquestionável importância e influência que a filosofia grega exerceu no seu pensamento, especialmente a de Platão, de tal modo que fica evidente em Hegel que a filosofia platônica é a primeira e primordial filosofia que trata diretamente da questão do Estado, na sua implicação com a ‘bela totalidade ética’⁹. Com efeito, na crítica hegeliana ao Estado platônico, na medida em que evidencia suas potencialidades e suas insuficiências, a *pólis grega* desponta como a primeira figura do Estado, momento inaugural da construção conceitual do Estado Ético, que vai conduzir o pensamento hegeliano no caminho da apreensão do conceito de Estado, já que a proposta platônica aparece para Hegel como uma proposta antiutopista.

As sutilezas empreendidas por Hegel na leitura do Estado platônico nos mostram de forma contundente uma abordagem que ressalta as discrepâncias entre a antiguidade e a modernidade, no tocante às relações entre o indivíduo e o Estado. Contrariamente ao mundo grego, apoiado numa eticidade inserida no modelo de Estado organicista tradicional, ou seja, aquele que subsume a liberdade individual, Hegel propõe como alternativa um modelo de Estado Ético efetivo, distante da substancialidade do pensamento clássico. O que se evidencia desde cedo para ele, e que torna irrealizável a mera apropriação dos elementos conceituais da ‘bela totalidade grega’, vai além da distância temporal do mundo grego clássico. Pois é sobretudo, a marca indelével da modernidade; a saber, o princípio da subjetividade livre e a compreensão que tal princípio é de suma importância na concepção e realização do Estado Ético, tendo em vista que a ele estão irremediavelmente ligados os conceitos de liberdade e de vontade, esta última como expressão da determinação do eu social. Entretanto, apesar disso, destaca a efetividade do pensar platônico que longe de mera utopia, como comumente descrito, é compreendido como uma realidade efetiva, tendo em vista a correspondência entre o Estado descrito pelo filósofo grego em *A República* e o espírito que caracterizaria o povo da Grécia antiga.

Para Hegel, o sistema da modernidade necessita pensar o que o mundo é, e não, o que **deveria ser**. É nesse sentido que encontramos o modelo de Estado hegeliano como o Estado

⁹ Para Hegel a chamada ‘bela totalidade ética’ se refere ao fato de que na Grécia antiga havia uma harmonia entre os interesses do Estado e os interesses dos cidadãos. Imerso na totalidade do Estado, o cidadão grego encontrava sua razão na razão do universal que o estado representava.

Ético, que não parte de pressupostos dados, imaginados, numa realidade distante do mundo e do homem, mas da necessidade de trazer o Estado a uma realização efetiva, tornando-o expressão de uma lei autêntica cujo substrato é o sujeito e seu *ethos*.

O conceito de sujeito, que se configura definitivamente na modernidade e aparece nos escritos kantianos, é entendido como o indivíduo que “existe como fim em si mesmo” (KANT, 1988, p. 65), ou seja, capaz de se autodeterminar, e ser, portanto, livre. A liberdade é o signo do homem moderno, expressa definitivamente na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789¹⁰; traço profundo que traz o homem à inserção definitiva na maioria, outorgando-lhe a autonomia e responsabilidade de si e do mundo a sua volta. A partir desse momento, pensar o mundo moderno é pensar a relação desse sujeito na construção social e estatal. É falar da relação dialética entre o todo e as partes, uma dialética que exige o reconhecimento do sujeito pelo Estado e vice-versa, pois a relação agora não é mais de determinação vertical como no mundo grego, onde o indivíduo vivendo sob a égide do Estado era determinado pela totalidade orgânica deste. A ausência de subjetividade no mundo grego implica a ausência de liberdade para se autodeterminar, amplamente expresso pelo texto platônico d'A *República*, o que significa dizer que não há liberdade tal como a compreendemos na modernidade.

Para Platão a base do Estado era uma eticidade vinculada ao todo, ou seja, a substancialidade de tal Estado repousa numa totalidade que não possui, ainda, a subjetividade consciente-de-si. Nesse caso, carente de liberdade efetiva, de escolha, o indivíduo não é mais que uma parte no organismo vivo que é a cidade grega, de tal modo que o Estado platônico repousa sob a negação do princípio da subjetividade humana. Claro está que para o pensador da modernidade, sobretudo para Hegel, o Estado Ético só é possível por meio da vontade e escolha consciente do sujeito, vontade que é entendida e expressa por ele como a efetividade da eticidade, ou, como nos afirma nas suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, que existe no indivíduo uma vontade do Todo, por meio da qual garante a realização de si na

¹⁰A Revolução Francesa produz como documento culminante a Declaração do Homem e do Cidadão em 26 de agosto de 1789, que baseada nos ‘direitos naturais’ garantia um tratamento universal ao homem enquanto ser humano, assegurando direitos considerados fundamentais, tais como liberdade, igualdade e propriedade, como por exemplo: “Art 1º Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum. Art. 2º A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.” Declaração de direitos do homem e do cidadão – 1789. In: **BIBLIOTECA VIRTUAL DE DIREITOS HUMANOS**. Universidade de São Paulo-USP. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-anteriores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>>. Acesso em 17 jan. 2015, 20:57:00.

liberdade que só a vida no Estado possibilita: “Pois o Estado é a unidade da vontade universal e essencial com a subjetiva; e isto é a eticidade.” (HEGEL, 2008, p. 101).¹¹

A crítica da eticidade grega no texto hegeliano nos serve de ponto de partida para a demonstração de validade da nossa tese, a saber, O conceito de Estado Ético e o problema do pensamento utópico na filosofia política de Hegel. Isto porque em sua análise do Estado platônico, como correlato daquela eticidade, ao mesmo tempo em que lhe nega a subjetividade livre como poder de recorrer de decisões do Estado, traz à luz a importância da participação efetiva do sujeito enquanto cidadão de direitos e deveres para a fundamentação e construção do Estado Ético. Hegel elucida a antiutopia de Platão, expondo os problemas e entraves encontrados em filosofias modernas que se perdem em utopias, tais como as dos pensadores jusnaturalistas. Hegel lança mão da crítica e do elogio ao pensador coerente e consistente com seu tempo que encontra em Platão.

Contudo, no caminho da elaboração do Conceito de Estado Ético, é na modernidade, sobretudo no diálogo com o Jusnaturalismo, que Hegel encontra a mediação necessária para desenvolver sua Ideia de Estado, na medida em que o Jusnaturalismo, ao tematizar a necessidade de legitimação do Estado através do aparato da lei, assegura a convivência coletiva, servindo de matriz para a consciência de cidadania moderna, que está vinculada diretamente à questão da relação entre o sujeito e o Estado. Hegel ressalta, entretanto, a insuficiência do pensamento jusnaturalista no que tange à identidade indiferenciada entre a sociedade civil e o Estado, bem como na criação fictícia do ‘estado de natureza’ e do ‘contrato social’ para assegurar a necessidade e existência do Estado, demonstrando que com tais criações abstratas a construção estatal da Escola Jusnaturalista é idealizada.

A esse pensar abstrato e amplamente desconectado da realidade e da história é que denominamos aqui de ‘pensamento utópico’, que Hegel costuma denominar de pensar ‘abstrato’ ou ‘formal’ (dever-ser), uma ficção do pensamento, dirigindo-se tanto aos empiristas (Hobbes, Locke e Rousseau), como aos formalistas (Kant e Fichte), concluindo que o pensar empírico é formal e vice-versa. Nós optamos pela utilização do termo ‘utópico’ e acreditamos que nossa preferência não entra em conflito com a ideia hegeliana, já que por ‘utópico’ entendemos toda e qualquer proposta política ou social de caráter não realista e desconexa historicamente.

Numa leitura antiutopista e absolutamente relacionada ao realismo político, o denominado idealismo hegeliano distingue-se explicitamente de concepções utópicas,

¹¹ A tradução dessa obra do espanhol para o português, como das demais obras utilizadas por nós na língua espanhola, é de nossa inteira responsabilidade.

voltando seu olhar para as instâncias constitutivas do ente social, a saber: a família, a sociedade civil e o Estado. Nas palavras de Rosenfield:

A Eticidade está baseada no equilíbrio e na coexistência dessas três esferas (família, sociedade civil e Estado). Em linguagem hegeliana, elas devem estar negadas, conservadas e elevadas (suprassumidas), de tal maneira que a existência de uma torna-se a condição de existência das outras. O hegelianismo inglês, do final do século XIX e início do XX, insistia, corretamente, no conceito de conservação graças ao trabalho da negação. Isso significa que a eliminação de uma dessas figuras, seja a família, seja a sociedade civil-burguesa, seja o Estado, teria como consequência o rompimento desse equilíbrio, comprometendo, portanto, a própria realização da Ideia da Liberdade. (ROSENFIELD, 2010, p.19).

A sociedade civil é politicamente ativa, ela constitui o *locus* privilegiado do embate entre as forças interativas que determinam a própria natureza do Estado. Afinal, para Hegel, enquanto supressão da família e da sociedade civil, o Estado possui, em última instância, sua base de sustentação no indivíduo, que por sua vontade sai da moralidade abstrata para entrar no reino da efetividade ética; e isso depende, sobretudo, da ação ou exercício autônomo e consciente de sua cidadania, de sua liberdade. Sendo assim, o Estado Ético hegeliano nasce sobre o signo da ação cidadã numa sociedade civil que toma para si muitos dos atributos que hoje são entendidos como responsabilidade do Estado, tal como a administração da justiça.

Essa compreensão de Estado Ético traz uma total redefinição do papel do cidadão, posto que no formalismo (que se torna hegemônico na maior parte dos Estados na modernidade) o papel do cidadão, enquanto membro da sociedade civil, também é formal, no sentido de que há uma falta de participação e mobilização do sujeito, que em sua maioria desconhece seus direitos e deveres, entendendo o Estado como absolutamente outro; separado dele, sobre o qual nenhuma influência pode exercer. As leis são impostas verticalmente e o sujeito submetido a elas sem questionamento. Ora, estamos falando justamente da ausência de reconhecimento de si na lei, na ausência do Estado Ético. Por isso alguns teóricos contemporâneos, como Habermas, procuram defender uma Democracia Deliberativa¹², numa tentativa de introduzir a participação popular nos sistemas atuais. Entretanto, a ideia de uma democracia deliberativa nos parece no mínimo redundante, na medida em que Democracia já é o sistema da participação popular, o que torna evidente o quanto esses sistemas são democráticos apenas na forma¹³.

¹² A democracia deliberativa foi proposta por Habermas como uma terceira via entre os modelos liberal e republicano de democracia. Para maiores esclarecimentos ver HABERMAS, J. **A Inclusão do Outro. Três Modelos Normativos de Democracia.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

¹³ “Hoje ‘democracia’ é um termo que tem uma conotação fortemente positiva. Não há regime, mesmo o mais autocrático, que não goste de ser chamada de democracia. A julgar pelo modo através do qual hoje qualquer

Daí a necessidade de se pensar o Estado sob uma ótica realista, longe das concepções utópicas do “dever ser”, mas trazendo-o a sua efetividade por meio da substância que é o sujeito, que o realiza ao mesmo tempo em que se realiza nele.

O problema do qual nos ocupamos trata da construção meramente utópica do Estado que não considera o epifenômeno de suas realizações, mas antes, formula um conceito a priori, ao qual supõe poder submeter à realidade. Para Hegel a essência e a existência devem necessariamente guardar identidade entre si; isso implica que a realidade efetiva de um Estado deve ser apreendida enquanto manifestação constitutiva do modo de ser do conceito, pois de modo contrário, como bem assinala o próprio Hegel:

Uma vez tendo chegado ao poder, essas abstrações nos tem oferecido o espetáculo mais prodigioso, que nos foi dado a contemplar, desde que a humanidade existe: a tentativa de começar inteiramente a constituição de um Estado destruindo tudo o que existia e se apoiando sobre o pensamento a fim de dar por fundamento a esse Estado o que se supôs ser racional. Mas, ao mesmo tempo, porque só se tratava de abstrações sem a Ideia, esta tentativa tem propiciado a situação mais horrível e mais cruel. (HEGEL, 2010, §258, p. 231).

Nossa pesquisa está circunscrita à filosofia política, no que se refere à construção do conceito de Estado Ético e não utópico, assim como aparece ao longo da filosofia hegeliana. Nesse contexto pretendemos ressaltar a presença do pensamento utópico como um problema que constitui a mola propulsora do pensar hegeliano acerca das questões do Estado. Para este fim, nos apoiaremos nas obras em que Hegel centrou sua discussão política, tais como: *Princípios da Filosofia do Direito*, *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, *Sobre as Diversas Maneiras de Tratar o Direito Natural*, *Lições sobre a História da Filosofia*. Não obstante, considerando a característica própria do sistema hegeliano, no qual tudo se encontra entrelaçado, será necessário lançar mão de outras obras nas quais o autor trata de questões pertinentes ao nosso tema, como a própria *Encyclopédia das Ciências Filosóficas* e até a *Fenomenologia do Espírito*.

Nosso objetivo geral é circunscrever o conceito do Estado Ético e demonstrar a supressão do pensamento utópico na filosofia política de Hegel. Para tanto, apresentaremos a construção conceitual da Ideia de Estado hegeliano a partir de sua interlocução com o pensamento clássico e com a modernidade, respectivamente com ênfase no pensamento platônico e no Jusnaturalista, além de analisar a importância na filosofia política hegeliana da relação entre o Estado e o sujeito, suas implicações e consequências. A

regime se autodefine, poderíamos dizer que já não existem no mundo regimes não-democráticos.” (Bobbio, N. **Teoria Geral da Política**. 20 ed. Rio de Janeiro: Elsevier/Campos, 2000. p.375).

nosso ver, o Estado Ético é o *locus* de realização da ideia de liberdade e mostra a atualidade da concepção hegeliana do Estado Ético.

Nosso périplo, portanto, terá início na crítica de Hegel ao Estado platônico como modelo de Estado Ético, tal como aparece em seus textos, especialmente nas *Lições sobre a História da Filosofia* e *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, trabalhos nos quais está explícita a crítica hegeliana a Platão. Acreditamos ser necessária nesse percurso uma análise do desenvolvimento do conceito de subjetividade, tendo em vista ser de fundamental importância para sua crítica ao Estado platônico, bem como para sua proposta do que venha a ser o Estado Ético, enquanto suprassunção daquele conceito.

Seguiremos nossa pesquisa tratando das relações entre lei, moralidade e eticidade na modernidade, tal como nos apresenta Hegel na *Filosofia do Direito* e nas suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, texto que tomamos aqui como chave hermenêutica para compreensão do conceito de Estado Ético hegeliano, tendo em vista que a história é apresentada nessa obra como “realização da Ideia de Liberdade”. Nesse percurso evidencia-se o papel do Direito como ponto chave para emancipação do sujeito que é livre no Estado sobre os auspícios da lei.

Como momento fundamental de nosso trabalho, voltaremos nosso olhar mais detidamente sobre os textos da *Filosofia do Direito*, ponto ápice para a compreensão da teoria hegeliana do Estado, uma vez que é nessa obra que Hegel desenvolve sua Ciência do Estado, na tentativa de compreensão do que o filósofo entende por Estado Ético, bem como para avaliarmos a atualidade e necessidade da retomada do tema aqui proposto.

Nossa pesquisa será desenvolvida seguindo uma ordem de capítulos que procura, ao mesmo tempo demonstrar o *modus operandi* do pensamento hegeliano e nos conduzir à apreensão do conceito do filósofo a cerca do Estado Ético.

Sendo assim, seguiremos o seguinte itinerário: no primeiro capítulo, **A Gênese Espiritual do Conceito de Estado**, pretendemos apresentar a leitura de Hegel da obra de Platão, no que concerne ao pensamento político do filósofo ateniense, bem como a crítica hegeliana da substancialidade do Estado grego, conforme o enfoque dado pelo próprio Hegel nas *Lições sobre a História da Filosofia*. Julgamos que isso tornará evidente o quanto sua filosofia é tributária do pensamento platônico e da concepção de substancialidade grega, sobremaneira no que se relaciona ao conceito de Estado. Por certo será necessário tomar a reflexão hegeliana sobre Platão e o mundo grego em seu conjunto, pois bem sabemos que a perspectiva de totalidade adotada por Hegel implica que não se pode apreender adequadamente o seu pensar se tomado de modo hipostasiado, mas somente na dinâmica

própria de seu movimento interior. Se, por um lado, Hegel louva Platão por perceber o Estado como realidade objetiva do direito e, portanto, o Estado que fez do universal seu fim, por outro lado, como nos afirma Manfredo Araújo, “O que Hegel considera a grande falha da teoria política de Platão é a falta de subjetividade. Segundo ele, tal princípio emergiu no pensamento político de Sócrates, mas foi depois ofuscado em virtude da intenção básica de Platão de contrapor-se ao subjetivismo sofístico.” (ARAÚJO, 2003, p. 53). Esse movimento de suprassunção característico da filosofia hegeliana, que encontramos com nitidez na relação de Hegel com o texto platônico, serve de base para construção do conceito de Estado Ético.

A segunda parte deste capítulo demonstrará a importância da contribuição de Roma para o desenvolvimento dos conceitos de direito e de pessoa. Conceitos fundamentais na construção hegeliana do Estado Ético, tendo em vista que para o filósofo, Roma e sua História, sobretudo em sua República, contribuíram para o alargamento dos direitos individuais, transformando-os em universais, assim como o conceito de cidadania que se expande em relação à *pólis* grega. A partir do conceito de pessoa se estabelece o direito da pessoa, ao qual Hegel dedica a primeira seção da *Filosofia do Direito* sob o moderno título de Direito Abstrato, no qual é assegurado o direito da propriedade privada, que se em Roma não passava de uma formalidade, sobremodo à época do Império, na modernidade torna-se ponto fundamental de direito do homem e do cidadão, sendo mesmo uma das responsabilidades e atribuições do chamado Estado de Direito.

Finalizando o capítulo, tratamos da queda de Roma e da ascensão do Cristianismo, que para Hegel é marco fundamental para o reconhecimento da subjetividade livre. A Doutrina Cristã guarda um importante lugar na filosofia de Hegel, especialmente porque traz à consciência a verdade do Espírito, que deixa de ser entendido como transcidente e alheio ao homem, passando a ser compreendido em sua imanência e relação dialética com o subjetivo e o objetivo. Desta forma o Espírito Absoluto é uma totalidade composta de partes, das quais depende para vir a ser conhecido e para efetivar-se, pois como algo isolado, não passa, segundo Hegel, de mera abstração. Sua verdade repousa numa intrínseca dialética com o sujeito e o mundo no qual se manifesta. Por isso, a elevação da condição subjetiva pelo cristianismo é extremamente importante para o lugar que o sujeito ocupa na teoria política hegeliana, tendo em vista que a subjetividade livre é a base de construção do Estado Ético.

O segundo capítulo, **Hegel e a Tradição Jusnaturalista**, trata do diálogo de Hegel com a assim chamada tradição Jusnaturalista. O lugar que ocupa em nossa pesquisa é central, como é central sua importância, porque, por um lado, o jusnaturalismo é o marco de construção da teoria do Estado Moderno, e por outro, representa de forma patente o

pensamento utópico da construção do Estado. Além disso, o próprio Hegel se insere como ponto culminante do pensamento político iniciado nessa tradição, segundo Bobbio: “Com Hegel, o modelo jusnaturalista chegou à sua conclusão. Mas a filosofia de Hegel é não apenas uma antítese, mas também uma síntese. Tudo o que a filosofia política do jusnaturalismo criou não é expulso do seu sistema, mas incluído e superado [...]”. (BOBBIO, 1987, p. 97), diríamos suprassumido. Contudo a ideia do Estado Racional hegeliano não pode ser confundida com a razão dos jusnaturalistas, pois como ainda afirma Bobbio (1987, p. 96): “[...] os quais se deixaram seduzir mais pela ideia de delinear o Estado tal como deveria ser do que pela tarefa de comprehendê-lo tal como é”. Para tal análise, inicialmente tomaremos o texto de *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*, pois nele Hegel evidencia seu primeiro momento de crítica contundente ao pensamento jusnaturalista, mas prosseguiremos com os desdobramentos dessa crítica ao longo da obra hegeliana, especialmente no que diz respeito a concepção de Estado da corrente Jusnaturalista e o distanciamento que Hegel tomou dessa concepção.

Entretanto, antes de expormos a crítica de Hegel à Escola do Direito Natural, será necessário um *detur* pela ordem medieval, seu Estado e sua religião, momentos marcantes da construção histórica para o pensamento hegeliano, tendo em vista que esse momento histórico é responsável por dimanar no jusnaturalismo. De sua crítica radical surge a luz que iluminará o conceito de Estado na modernidade, caracterizado pela centralização do poder, autonomia e soberania. Essa etapa da história, profundamente marcada pela religião, e particularmente pela Igreja Católica, traz uma profunda imbricação entre as esferas espiritual e temporal, relação esta que dá ênfase à moral religiosa contra a qual vão se erguer várias vozes na modernidade.

Finalizamos o capítulo com a exposição dos conceitos de vontade e liberdade na obra política de Hegel, pontos chave para o arcabouço estatal da modernidade. Sendo a vontade subjetiva entendida como a expressão mais profunda da liberdade do sujeito, sua inserção na construção do Estado Ético é imprescindível, pois por meio dela o sujeito faz valer sua participação efetiva no todo social, sua liberdade torna-se concreta na existência do Estado, que através da lei inscreve essa vontade do sujeito não apenas como vontade em si, mas como vontade substancial. Vontade e liberdade são conceitos que se retroalimentam na realidade histórico-política dos povos, pois se a base do Estado Ético é a vontade subjetiva, a liberdade daí decorrente, sendo fruto da capacidade de autonomia do sujeito, assegura a possibilidade da vontade concretizar-se. Na consecução da vida ética a vontade evolui, saindo da mera abstração da vontade privada para tornar-se vontade do todo; nisso repousa a efetividade de um Estado.

Passaremos então, ao terceiro e último capítulo, **O Conceito de Estado Ético: História, Liberdade e Estado**, o qual dividimos em duas partes, sendo a segunda subdividida em duas seções. Na primeira parte tratamos do Estado e das suas configurações na realização da Ideia de liberdade, abordando os seus vários mundos ou reinos tal como demonstrados por Hegel na *Filosofia da História* e no final da *Filosofia do Direito*. Nesses textos o filósofo expõe sua compreensão da história como um suprassumir permanente de princípios que representam os espíritos dos povos. Como em cada povo se realiza um momento da Ideia de liberdade, cada um deles representa um momento do Espírito Absoluto na consecução de si mesmo, não como algo dado, mas como um fazer-se a si mesmo permanente.

Tematizaremos também a divisão da história proposta por Hegel, a espiral evolutiva na qual se insere a formação e o desenvolvimento da Ideia de Estado. Com efeito, sabemos que “para Hegel, os fenômenos históricos são essencialmente fenômenos políticos, pois o elemento no qual se desdobra a história é o Estado.” (BOURGEOIS, 1999, p. 13). E o Estado para Hegel é a expressão máxima da liberdade do espírito do povo, a face do Absoluto que se mostra como história e que permite ao espírito finito realizar-se, na medida em que realiza o Espírito Infinito que encontra sua necessária expressão por meio dessa realização.

É no último momento da *Filosofia do Direito* (§352 e ss) que se evidencia com maior clareza uma panorâmica geral da apreensão hegeliana da história como realização da Ideia de Liberdade, que tem no Estado Ético a possibilidade de realização efetiva, e, segundo nos revela Hegel, tem no indivíduo o seu agente realizador. Trata-se do jogo dialético entre as partes e o todo, mas agora com a ressalva de que cada povo tem a liberdade que conquista e manifesta nas leis que erige para si mesmo. Isso porque a consciência assume aqui, como de fato já havia assumido na *Fenomenologia*, papel primordial, no sentido em que cada um é livre na medida da consciência que possui da liberdade. O que quer dizer que cada povo desfruta da liberdade, e por que não dizer, da religião, do governo, da arte e da cultura, que pode e consequentemente merece desfrutar por meio de sua autonomia e consciência. Isso nos revela o alto grau de responsabilidade que a teoria hegeliana implica. Como bem afirmou Hegel, o espírito nunca está em repouso, vive permanentemente o compromisso da realização de si, e nessa, a realização do todo que é o Estado. (HEGEL, 2002).

Finalizaremos nossa tese expondo o conceito do Estado Ético hegeliano, demonstrando a linha argumentativa exposta por Hegel na *Filosofia do Direito*, a qual vai da moralidade à eticidade, deixando explícitos os meandros da formação e funcionamento de um Estado, que em sua realidade (*Realität*) pode vir-a-ser um real efetivo (*Wirklichkeit*). Subdividido em duas seções, temos: a primeira seção destinada ao direito estatal interno, na

qual Hegel esboça as relações de formação e desenvolvimento do Estado como um todo que suprassume os princípios da família e da sociedade civil-burguesa. Aqui é traçado o perfil necessário entre o sujeito, na abstração infinita de sua vontade, e o Estado como representante do interesse universal. Expomos longamente essa relação entre subjetividade e objetividade responsável pela possibilidade do Estado sair de sua imediatez e chegar por múltiplas mediações a ser um Estado efetivo. Nessa passagem Hegel fala sobre todo o funcionamento burocrático do Estado e distribui funções específicas à sociedade civil-burguesa, que em sua teoria é pela primeira vez considerada separada do elemento do Estado. Na segunda seção sobre direito estatal externo, o Estado é exposto em sua particularidade frente a outros Estados e como tal em sua infinita soberania e autonomia. Surge aqui a negação hegeliana da possibilidade de uma corte internacional de justiça, tendo em vista que esta negaria a soberania interna dos Estados. Contrariamente a Kant, Hegel não acredita numa paz perpétua e avalia o elemento da guerra como uma possibilidade constante nas relações entre os Estados.

Finalizaremos nossa pesquisa expondo o que é o Estado Ético hegeliano, sua importância e atualidade. Pois tendo sido defendida ao longo de nossa argumentação a importância que o sujeito ocupa na consecução desse Todo, acreditamos que a proposta de Hegel é profundamente necessária para atualidade das discussões acerca da soberania e, sobretudo, da articulação cidadã para o bom funcionamento dos Estados, na medida em que o filósofo não admite uma postura de oposição entre as partes que compõem o Estado e o próprio Estado como um todo. Sendo assim, o Estado hegeliano encontra sua vertente de realização na interação do sujeito em suas várias faces, seja como membro da família e da sociedade civil-burguesa, seja como cidadão do Estado. O sujeito alcança a realização de si na realização do todo que representa o Estado. Essa dialética faz do sujeito em sua vontade particular a base de formação sobre a qual o Estado se eleva de uma moralidade abstrata a uma eticidade universal, contrariamente ao que outras interpretações da filosofia de Hegel poderiam sugerir.

1 A GÊNESE ESPIRITUAL DO CONCEITO DE ESTADO

Além disso, sobre *direito, eticidade, estado, a verdade é tão antiga quanto é abertamente demonstrada e tornada familiar nas leis públicas, na moral pública e na religião.* (HEGEL, 2010, p. 33)¹⁴.

As origens filosóficas do conceito de Estado quase se confundem com a origem mesma da Filosofia, se estamos de acordo que a Filosofia começa na antiga Grécia, com Tales de Mileto. E, se situamos a chamada viragem antropológica dessa reflexão em Sócrates e nos sofistas, coincide com esse momento ateniense da Filosofia a primeira formulação do conceito de Estado sob a forma de proposta política a ser posta em prática. Platão, na linha direta de sucessão discipular de Sócrates, irá apresentar em seu famoso diálogo *A República* uma primeira ideia de Estado.

Porém, antes de fazermos as considerações pertinentes à compreensão de Hegel sobre a concepção do Estado platônico, chamamos atenção para o fato de que este capítulo anuncia em seu título a ‘Gênese do Conceito de Estado em Hegel’, assim, primeiro nos dedicaremos a refazer o percurso do pensamento hegeliano dos momentos significativos utilizados pelo filósofo para a sua conceituação de Estado Ético.

Quando dizemos gênese, enquanto origem ou formação do conceito de Estado, destacamos que tal compreensão é tratada como produção do espírito. A concepção espiritual do conceito de Estado pode ser melhor entendida quando contraposta às gêneses, contratual, expressa pelo modelo hobbesiano, ou, associativa, expressa pelo modelo aristotélico. Isso porque Hegel não acredita ser possível falar numa origem contratual ou associativa do Estado e lança mão de uma nova maneira de conceber essa gênese.

Pensar a origem do Estado como uma consequente associação de comunidades, evoluindo por necessidade da mais simples, a saber, a família, para formas mais complexas como a aldeia, e desta, para a mais perfeita, o Estado, seria pensar uma relação de continuidade, evolução ou progressão natural das comunidades. De certa forma, pode-se falar de um ponto de chegada pré-determinado após uma longa rede de etapas, como supôs Aristóteles, o que ficou conhecido como o modelo clássico. Contrapondo-se a ele temos o modelo moderno, marcadamente representado por Hobbes, que deu ensejo ao chamado modelo jusnaturalista. Este último baseia-se numa dicotomia, uma antítese entre estado natural e estado civil. A contraposição consistiria no fato de que no estado de natureza prevalece o indivíduo e suas paixões, conduzindo, como consequência, ao caos e à destruição

¹⁴“Ohnehin über Recht, Sittlichkeit, Staat ist die Wahrheit ebensoehr alt, als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen 7/13 Moral und Religion offen dargelegt und bekannt.” (HEGEL, Werke 7, Vorrede, pp. 12-13)

do homem, o que se opõe à união dos mesmos e ao domínio da razão, característicos do estado civil, que por esse motivo seria considerado mais elevado na medida em que salvaguardaria a vida e asseguraria a coexistência dos homens.

Se, por um lado, tomarmos a dicotomia do modelo hobbesiano considerando seus dois momentos: o primeiro, caracterizado pelo que Hegel denominou de sistema atomístico e o segundo, pelo fato dos indivíduos se encontrarem unidos em sociedade, concluiremos que a legitimação desse modelo se baseia na racionalidade, tendo em vista que o sujeito por sua vontade, deliberaria a favor da vida em sociedade, já que vivendo no ‘estado de natureza’ não poderia sobreviver, pois possuindo uma natureza perversa o ‘homem seria o lobo do homem’, desta forma a escolha pelo ‘estado civil’ é racional. Por outro lado, o modelo aristotélico se caracterizaria por uma evolução natural dos indivíduos agrupados desde sempre em pequenas sociedades, evoluindo quantitativamente para sociedades mais complexas. A legitimidade passaria por uma noção de associação natural, de uma lei natural. Essas formas de legitimar o Estado a partir das gêneses contratualista ou associativa traz consequências marcantes para a compreensão do Estado em si. Pois o fato de no modelo aristotélico, a sociedade (familiar como núcleo formativo de todas as demais) estar no princípio, enquanto no hobbesiano estar no indivíduo, conduz à conclusão de que pensar o fundamento do Estado é respectivamente considerar, ou a família e suas relações de dependência e desigualdade, ou o indivíduo e sua condição de liberdade no estado natural na base da formação do Estado. Esses pontos de partida ou origem dariam ensejo às diversas formas de se pensar a sociedade civil e o Estado, sendo comumente a forma clássica ligada a construções desiguais e reacionárias do Estado e o modelo hobbesiano, ou melhor, jusnaturalista, ligado ao fundamento da sociedade civil e seu Estado de Direito, embora os próprios jusnaturalistas não diferenciem sociedade civil de Estado e haja entre eles interpretações diversas no que tange as relações entre soberania e povo, como veremos no segundo capítulo.

Essa discussão pode ser bastante produtiva, sobremaneira para pensarmos a justificativa utilizada por autores diversos para defender uma ou outra forma de Estado daí decorrentes. Entretanto, o que nos interessa aqui é mostrar precisamente que Hegel não lança mão nem de uma concepção associativista nem contratualista para tratar da questão referente à gênese do conceito de Estado. Para ele o que importa nesse ponto é qualificar conceitualmente a origem do Estado e por isso ultrapassa essa discussão. Em primeiro lugar, por considerar que pensar a priori a existência de uma entidade, seja enquanto estado de natureza, seja enquanto sociedade simplificada, seria um erro primário. Pois Hegel não considera que um Estado possa conferir existência nem como resultante de um contrato entre

indivíduos livres de um suposto estado de natureza, nem tampouco como resultante de uma associação natural e progressiva de comunidades. Em segundo, porque comprehende que a relação entre família, sociedade civil e Estado é de natureza dialética, sendo a gênese deste último reconhecida na relação que se estabelece entre essas entidades, o que revelaria uma gênese espiritual, no sentido de cultural. Considera ainda que na base dessas entidades estaria o indivíduo e, portanto, ele é o elemento que sustém o Estado, mas num sentido diverso do empregado pelo individualismo jusnaturalista.

Dessa forma, na filosofia de Hegel não é possível estabelecer uma ordem cronológica fundante do Estado. Não há como precisar qual dessas entidades, o Estado, a família ou a sociedade civil veio primeiro e originou as demais. Hegel percebe a relação de dependência entre elas, e destas, com um determinado espírito ou cultura. Isso implica considerar que a cada forma particular de Estado corresponde uma forma particular de família, sociedade civil, e vice-versa. Nessa tônica dialética é Hegel que busca compreender a gênese do Estado como princípio espiritual inserido na história universal. Assim, realiza uma leitura da história, buscando nela os momentos significativos nos quais os espíritos finitos foram capazes de construir e implementar a história humana com seu mais alto e significativo constructo de eticidade e realização de liberdade, o conceito de Estado.

Essa busca o conduz por um caminho próprio de pensar a efetividade da história e seus momentos significativos, destacando-os, como faz na *Filosofia da História* quando considera que o primeiro povo histórico, ou simplesmente o primeiro a estabelecer uma verdadeira conexão com a história. Hegel afirma: “Com o império persa começa a franca conexão com a história universal; esta não é uma conexão aparente e externa, senão uma conexão do conceito.” (Hegel, 2008, p. 323). Isso porque considera que se inicia com esse povo a possibilidade de mudança, que quebra com a estratificação da História até então, além de realizar a externalização da interioridade, que se torna visível pela primeira com o povo persa. Trata-se da conexão espiritual que imprime sua face de mutabilidade aos povos e a História.

Nesse sentido é que comprehendemos o termo gênese, ou seja, enquanto gênese do conceito de Estado, para além de uma história concretizada na realidade. Hegel sabe da existência de Estados anteriores ao Persa, fala sobre eles, mas considera, em sua concepção da história e em sua compreensão de Estado, aquela entidade que espiritualmente ou conceitualmente se faz efetiva por meio da realização de seus membros, da externalização de sua interioridade, seu querer e sua vontade. Nesse périplo, encontra em Platão essa primeira sistematização. Não apenas um modelo de Estado, mas um modelo sistematizado e conceitualmente relacionado ao espírito do povo grego, daí falarmos em uma gênese

espiritual. Se o povo persa é o primeiro a entrar efetivamente na história do mundo, apenas na Grécia, na obra de Platão, encontraríamos a primeira sistematização do conceito de Estado. O elemento Persa se apresenta como o primeiro momento em que o espiritual, enquanto conceito de Estado aparece na História, mas a concretização desse espírito só se inicia de fato no mundo grego. O elemento surge na Pérsia, mas só ganha efetividade na Grécia.

Quanto à compreensão do Estado Ético em si, é o objeto cujo sentido a nossa tese irá demonstrar o seu significado em Hegel. Mas quanto à palavra Conceito, é necessário explicitar mais detidamente o uso hegeliano do termo.

Hegel, ao utilizar o termo *Begriff*, situa-se em termos de conteúdo semântico, próximo ao sentido etimológico, conforme exposto na introdução. Não obstante, é necessário reconhecer a relevância do termo *Begriff* para a adequada compreensão do sistema hegeliano; cabe indagar então, qual o sentido preciso do termo na linguagem hegeliana? Parece-nos claro que, em Hegel, o Conceito

[...] é o conhecimento em sua forma mais elevada, profunda e precisa; mas, é, também e principalmente, mais do que isso, o conceito é enquanto conhecimento manifestação do espírito, é o espírito mesmo em seu manifestar-se e em seu si mesmo. De modo que o conceito é a palavra na qual o espírito se revela, se desvela e desvela o que dele se vela em seu outro ou, o que é o mesmo, desvela o outro como outro de si mesmo, outro que é ele mesmo na medida em que se sabe como absoluto. Por conseguinte, o conceito é para Hegel a verdadeira realidade ou toda a realidade. (MORAES, 2003, p. 75, 76).

Sendo assim, podemos compreender que conceito tem em Hegel uma importância ímpar para a própria apreensão do seu sistema. De modo que para ele, além de ser a forma mais elevada do conhecimento, o Conceito é o espírito mesmo em sua manifestação efetiva como linguagem que expressa a verdade das coisas. Daí ter afirmado que o homem, enquanto espírito finito é o Conceito vivo e a linguagem é o mais verdadeiro. Do que se segue que, além do uso comum desse termo, onde se costuma confundir conceituar com definir, esquecendo-se que definir é delimitar, é estabelecer claramente limites, Hegel faz do Conceito um uso mais específico atribuindo-lhe um estatuto categorial. Tendo em vista que categoria para Hegel diz respeito a um termo capaz de operar a religação ou reconciliação entre figuras e momentos do espírito, o Conceito, então, reconcilia a verdade consigo mesma, permitindo que Hegel possa afirmar da verdade que ela é um movimento em si mesma. O Conceito é assim, o próprio Absoluto, enquanto dele se pode dizer que é: o Conhecimento, o que conhece, o conhecido e o conhecer mesmo. Em outras palavras, a verdade como processo de desvelamento é sempre um movimento de desenvolvimento, no qual uma figura da verdade que se apresentou num dado momento como sua efetividade é suprassumida numa nova

figura, em um novo momento, operando assim a necessária reconciliação da verdade consigo mesma através da construção do Conceito. O que parece contar aqui é a própria atividade de construir-se perpetuamente; a Coisa mesma¹⁵ – o Conceito, “não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o vir-a-ser.” (HEGEL, 2002, § 3, p. 26,27). De forma que é mais fácil tomar o momento da Coisa, sua diversidade efetivada em um **instante** como a verdade mesma, do que compreender que o Conceito é o movimento e como tal deve ser apreendido. Por isso, podemos dizer que o Conceito é sempre o mais difícil, pois é mais fácil julgar algo que apreendê-lo em sua multiplicidade de formas e conteúdos.

Nessa perspectiva, o conceito de Estado, na teoria hegeliana, é fluido, pois fugindo das meras formas utópicas de um modelo ideal de Estado, que hipostasia um momento e o toma pela verdade da Coisa, Hegel procura apreendê-lo desde seu movimento enquanto constructo conceitual. Não é o momento, mas a verdade da Coisa que se revela no e pelo conceito. Hegel nos afirma, referindo-se ao trabalho do Conceito: “Só ele pode produzir a universalidade do saber, que não é a indeterminação e a miséria comum, mas um conhecimento cultivado e completo [...]” (HEGEL, 2002, § 70, p. 69).

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel explica que para o entendimento o Conceito não é nada além do pensar, compreendido enquanto representação em geral, como por exemplo, o conceito de livro em seu significado geral e comumente apreendido. Essa maneira de compreender o Conceito é para Hegel inferior e conduz à compreensão do Conceito como algo vazio, que não levaria a nada. Entretanto, ele nos afirma que o Conceito é, ao mesmo tempo, o princípio e o fim, essência e efetividade, forma e conteúdo. Em outros termos, o Conceito deve ser entendido como forma, mas, apenas se o compreendermos como forma infinita e plenitude de conteúdo. Pensar o Conceito como algo vazio, abstrato, é pensá-lo apenas como algo sensível, concreto. O Conceito para Hegel, não é algo concreto no nível da sensibilidade. Pelo contrário, se se deseja apreender o Conceito, hegelianamente falando, devemos nos esquecer de fazê-lo com os órgãos dos sentidos.

A apreensão do Conceito se faz pela razão e, portanto, deve-se apreendê-lo em outro sentido, em sua diferença que é, em realidade, diferença de si mesmo. Quando um conceito se põe, já opõe a si outro, mas esse outro é ao mesmo tempo, outro de si mesmo. Seu pôr a si já é

¹⁵ Por Coisa mesma, Hegel entende “O conhecimento efetivo do que é, em verdade” (HEGEL, 2002, §73, p. 71). Hegel utiliza essa expressão em várias passagens de sua obra, especialmente na Fenomenologia do Espírito, para demarcar uma diferença entre a verdade de algo e sua mera aparição momentânea, ou ainda, quando se refere ao conhecimento, procura diferenciar o conhecimento superficial, relativo ao senso comum, do conhecimento filosófico ou científico. Sendo assim, a Coisa mesma pode ser tomada na acepção utilizada por nós como o Conceito, o grau mais elevado do conhecimento – a ciência.

um ultrapassar, que é ao mesmo tempo outro momento seu. Falamos, pois, em desenvolvimento. Mas, num desenvolvimento no qual o que está posto, já estava presente, como em germe. O Conceito é no nível da lógica hegeliana, um jogo de pôr-se a si mesmo, é o movimento, o próprio desenvolver-se. Nas palavras de Hegel:

O Conceito é o [que é] *livre*, enquanto *potência substancial essente para si*, e é *totalidade*, enquanto cada um dos momentos é o todo que *ele* [mesmo] é, e é posto com ele como unidade inseparável; assim, na sua identidade consigo, o conceito é o *determinado em si e para si*. (HEGEL, 1995, § 160, p. 292)¹⁶.

Considerando que agora já obtivemos maior clareza sobre o termo conceito, tal como Hegel o utiliza, podemos empreender a compreensão do conceito de Estado, desde sua aparição em Platão, de forma sistematizada e expressa como a verdade do Estado ateniense de seu tempo. Tendo em vista que nosso objetivo maior é o conceito de Estado Ético, o problema do pensamento utópico na filosofia política de Hegel, parece apropriado buscar a gênese do conceito de Estado para Hegel, a fim de melhor apreender o seu conceito de Estado enquanto Estado Ético e ao mesmo tempo evidenciar o problema da utopia na construção dessa concepção para o filósofo, já que identificamos ao longo de seus escritos políticos que os modos utópicos do pensar se constituíram num entrave para uma realização efetiva do Estado Ético hegeliano. Assim, como já o mencionamos, Platão foi o primeiro a contribuir de forma contundente para essa empreitada hegeliana. Isso porque, se para Hegel, como pretendemos evidenciar ao longo do nosso percurso, o conceito de Estado Ético não possui uma forma definitiva, mas infinita de conteúdos plenos, vivos e não meramente vazios, estáticos, é sumamente imprescindível seguir-lhe o raciocínio passo a passo, a fim de apreender sua construção inovadora no pensamento filosófico.

Hegel busca ao longo da sua obra não apenas evidenciar os momentos fundantes do seu conceito de Estado, mas também denunciar os entraves e erros históricos a que uma construção utópica do Estado pode nos conduzir. Assim, esse capítulo trará a leitura hegeliana não apenas do conceito de Estado em Platão, mas também do momento expresso pela *pólis* grega e sua democracia, além de abordar o formalismo do direito no Estado romano e a importância do cristianismo para o desenvolvimento do conceito de subjetividade, ponto primordial para a consecução do Estado na modernidade.

Assim, Roma é tomada em contraponto à teoria platônica, pois diversamente dessa, exprime uma lei que de fato não possui efetividade, como veremos adiante. Nesse sentido a

¹⁶“Der Begriff ist das *Freie*, als die *für sie seiende substantielle Macht*, und ist *Totalität*, indem jedes der mit sich das *an und für sich Bestimmte*.” (HEGEL, Werke 8, p. 306).

forma da lei não corresponde à substância do Estado criando uma utopia expressa pelo direito romano, que não passa de um direito formal¹⁷. O percurso aqui escolhido é entendido como uma apresentação dos momentos significativos da construção hegeliana do Estado Ético, tanto no que diz respeito o desenvolvimento do seu conceito, quanto da negação dos aspectos utópicos na filosofia política de Hegel.

A retomada de Platão por Hegel se insere num movimento mais amplo de releitura da filosofia grega comum ao tempo do Idealismo Alemão, que buscava romper com a herança do Iluminismo naquilo em que este representava a cisão entre natureza e razão. A Grécia Antiga aparecia aos filósofos de então como o mais perfeito exemplo de unidade e harmonia entre o natural e o racional, resumida na expressão “**bela totalidade grega**”. A realização dessa unidade, na qual o homem não estaria mais cindido, mas antes, seria uma totalidade, impulsionou Hegel a identificar em Platão as raízes desse idealismo que é, em última instância, o seu. Por conseguinte, Hegel possui uma visão própria da filosofia platônica, encontrando nessa as raízes do seu próprio pensar. Pois Hegel situa Platão no âmbito do **bom idealismo**, contrapondo-o ao que denomina de **mau idealismo** que se caracteriza pelo pensamento unilateral, ou seja, aquele que toma uma parte pelo todo e quase sempre se refugia num formalismo abstrato, não considerando a articulação das partes na constituição do todo. Nas palavras do próprio Hegel,

Platão tem também seu lugar entre os filósofos socráticos; é o mais famoso dos amigos e ouvintes de Sócrates e concebeu em toda sua verdade o princípio de seu mestre, segundo o qual a essência reside na consciência, já que de acordo com ele o absoluto tem de se buscar no pensamento e toda realidade é pensamento: não o pensamento unilateral ou o pensamento concebido no sentido do mau idealismo, segundo o qual o pensamento reaparece em um dos lados, se concebe como pensamento consciente e se enfrenta à realidade, senão o pensamento que abarca em uma unidade tanto a realidade como o pensar, o conceito e sua realidade no movimento da ciência e a ideia de um todo científico. (HEGEL, 1985, v. 2, p. 135).

Na concepção de Hegel, o mau idealismo, tanto como aparece no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* quanto já no escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas de Fichte e Schelling*, é aquele que se caracteriza por uma totalidade indiferenciada, um todo que subsume as partes negando-lhes a individualidade, o que geraria uma concepção do absoluto meramente formal, enquanto que o idealismo hegeliano advoga um conhecimento diferenciador, uma totalidade que somente se comprehende a partir de suas partes

¹⁷“Uma regra de procedimento. Nesse sentido fala-se de forma em direito, para o qual uma ‘questão de forma’ concerne a relação do caso em exame com as regras de processo e não já o problema que constitui a substância ou o conteúdo do caso.” (cf. **Dicionário de Filosofia**, 1982, p.447,448).

(natureza/razão, objeto/sujeito, *ethos*/natureza etc.) Assim, se não se encontra em Platão já o idealismo em sua maturidade,

[...] bem podemos afirmar que Platão e sua filosofia contribuíram numa parte importantíssima a que aquele modo de conceber se convertesse nesta organização do racional, neste reino do suprassensível, pois não em vão foi Platão quem deu o primeiro passo por este caminho. (HEGEL, 1985, v. 2, p. 136),

ou seja, uma organização racional que tem no *eidos* a sua expressão, uma totalidade que tudo abrange, mas na qual nada se dissolve na indiferenciação.

Para Hegel essa tendência do Idealismo Alemão, que buscava a síntese rompida entre, por exemplo, natureza/razão, não podia simplesmente ser retomada, mas deveria ser suprassumida, tendo em vista que não poderia haver um simples retorno à totalidade, pois a cisão era inevitável e necessária. Em Charles Taylor, encontramos a seguinte afirmação:

O homem tinha de se voltar contra a natureza tanto interna como externamente, refrear o instinto dentro de si, e tratar as coisas em torno de si como instrumentos submetidos à sua vontade. Ele tinha de dessacralizar (*entgöttern*) o mundo. Esse era um passo essencial rumo à liberdade. (TAYLOR, 2005, p. 69).

Nessa passagem Taylor explica que para Hegel a reconciliação não podia ser um retorno a unidade original e indiferenciada; antes, deveria preservar a liberdade racional na medida em que a vontade era elevada, e a mítica unidade indiferenciada, dessacralizada. É precisamente essa forma de pensar a totalidade, ou seja, como capaz de apagar toda a contradição, gerando uma harmonia indiferenciada, que conduz Hegel a uma severa crítica ao Idealismo alemão, expressa, por exemplo, na doutrina de Fichte. Esse ponto será mais detalhadamente retomado quando da crítica de Hegel às doutrinas formais do jusnaturalismo. Por hora, voltaremos ao idealismo platônico como aquela primeira influência do pensar hegeliano.

Com efeito, não pretendemos discorrer sobre todo o pensamento platônico, que serviu de base à construção do idealismo hegeliano, porquanto isso nos levaria a uma digressão demasiado longa em nosso objeto específico de pesquisa. Portanto, é da exposição filosófica que apresenta o Estado desde suas raízes conceituais como expressão verdadeira de sua efetividade que devemos partir. Razão pela qual identificamos no pensamento platônico, que se coloca no alvorecer da filosofia, a primeira manifestação efetiva da gênese espiritual do conceito de Estado para Hegel.

1.1 A origem conceitual do Estado e a crítica de Hegel à substancialidade grega.

Se adotarmos a compreensão de que,

[...] o Estado é a organização de uma comunidade histórica (e de uma sociedade particular), e é exatamente essa comunidade que nele tem (por tê-la adquirido na sua história) a possibilidade da escolha e da decisão, da reflexão prática e da ação consciente. (WEIL, 1980, p. 174),

então é na Atenas da época de Péricles, sobremodo considerado o aspecto de funcionamento da Ágora, que teríamos uma realidade política efetiva, uma vez que a democracia direta pressupunha a participação ativa dos cidadãos nas decisões políticas da cidade. Contudo, sabemos que à época de Péricles essa participação era bastante reduzida, pois dela não tomavam parte os estrangeiros, nem as mulheres, nem os escravos. Segundo dados da época, essa população livre era de cerca de oitenta mil indivíduos, enquanto se contava com aproximadamente quatrocentos mil escravos. Por conseguinte, vale indagar: em que medida *A República* de Platão se atém exclusivamente a ser uma sistematização da realidade grega desde seu conceito? Ou, será que há nela indicações ideais que apontam para uma dimensão utópica?

Vale salientar que nossa pergunta será respondida à medida que desvelarmos o que consideramos o aspecto **essencial** do Estado grego, e não a forma de governo que o caracterizava na época de Platão, tendo em vista que o filósofo, como é bem conhecido, não concordava com o sistema democrático, matéria de críticas e ataques ao longo de sua obra política. Trataremos então de tentar elucidar em Hegel qual a essência do Estado grego, tal como expresso por Platão em *A República*, e se nele encontramos evidências de uma utopia. A obra platônica ultrapassa uma descrição do sistema de governo grego, indo ao encontro a algo mais importante, a realidade que caracteriza o espírito, a cultura do seu povo, ou seja, seu conceito.

A análise platônica acerca do Estado se inicia com uma investigação do que seria a justiça, uma vez que para Platão cabe ao Estado promovê-la, assegurando a cada um, o que lhe compete segundo sua essência. Essa maneira de iniciar sua investigação não escapou a Hegel, que nas *Lições sobre a História da Filosofia* afirma:

Tenha-se em conta que Platão, nos livros d'*A República*, começa a investigação de seu problema pondo de manifesto o que é a justiça. [...] A justiça não se dá somente no indivíduo, senão também no Estado, o qual é, desde logo, maior que o indivíduo; por isso, nos Estados está expressa em caracteres maiores e é mais fácil de reconhecer. [...] Deste modo, por via de analogia, Platão desloca o problema relativo à justiça ao problema referente ao Estado. [...] Não é, pois, a comodidade o que o leva por esta senda, mas a consciência de que a realização da justiça só é possível sempre e quando o homem seja membro do Estado, pois só no seio do Estado pode se encontrar

a justiça em sua realidade e em sua verdade. (HEGEL, 1985, V. 2, p. 214,215).

Hegel, em sua construção do conceito de Estado, situa em Platão o primeiro momento desse pérriplo, e, pela citação acima, já encontramos bases para identificar o importante lugar ocupado pelo ateniense. Pois o Estado surge aí, aos olhos de Hegel, como esse ponto máximo: o ápice de realização da justiça e da liberdade, o Estado como representante da lei. Além do fato de encontrar no texto d'*A República* uma sistematização organizada, que confere ao Estado a função precípua de ordenar a vida dos cidadãos com fins a promover a felicidade dos indivíduos e a justiça da *pólis*, Hegel Considera que na modernidade, ao contrário do mundo grego antigo, a natureza moral do homem se nos afigura como algo distinto e distante da do Estado. Entretanto em Platão e na sua *República* tal distinção é inviável, tendo em vista,

[...] que a realidade do espírito – do espírito, enquanto oposto a natureza – se lhe apresentava em sua suprema verdade, a saber: como a organização de um Estado que é, como tal, por essência, um Estado ético; e reconhecia e proclamava que a natureza moral (a livre vontade em seu caráter racional) só podia chegar a impor seus direitos e cobrar realidade dentro de um verdadeiro povo. (HEGEL, 1985, v. 2, p. 214).

A análise hegeliana do Estado platônico teve um olhar inovador para seu tempo, tendo em vista que Hegel não identifica no conceito platônico uma mera utopia, mas um verdadeiro conceito, na medida em que expressa a verdade do povo grego. O que faz coincidir essência e existência, efetiva e confere realidade ao próprio Conceito. *A República* é o primeiro modo do conceito de Estado, pois segundo Hegel possui uma relação verdadeira com o espírito do povo grego. A sistematização realizada por Platão trata do conceito clássico grego de Estado, no qual a esfera privada da família é oposta à esfera pública. Se considerarmos seu conteúdo, veremos que Platão expõe a realidade, a eticidade do povo grego em sua forma substancial, não consistindo, portanto, numa mera reprodução da democracia direta ateniense, constituição vigente em seu tempo e que ele deplora, pois é a verdade substancial do Estado grego e não outra que fundamenta *A República* platônica. Segundo Hegel,

Platão não é um homem que se perde em teorias e princípios abstratos; seu espírito verdadeiro sabe reconhecer e expor o verdadeiro. E isso não podia ser senão o verdadeiro do mundo em que ele vivia, este espírito uno que era tão vivo nele como na Grécia. Ninguém pode saltar por cima de seu tempo; o espírito de seu tempo é também seu espírito; porém do que se trata é de reconhecê-lo conforme seu conteúdo. (HEGEL, 1985, v.2, p. 219).

Fica evidente que Hegel identifica em Platão esse espírito que capta e reconhece o conteúdo, podendo a partir daí expressá-lo em seu conceito de Estado. O que quer dizer que quando um ideal encerra a verdade por meio do conceito não pode ser uma mera utopia. O

conteúdo que é a base da República de Platão é aquele que deve ser considerado como o princípio da eticidade grega. Segundo Hegel:

O pensamento central que serve de base para a *República* de Platão é, precisamente, o que deve ser considerado como o princípio da eticidade grega, a saber: que o ético tem relação com o substancial, e se fixa como algo divino. Claro está que isso é a determinação fundamental. (HEGEL, 1985, v. 2, p. 221).

Ou seja, a substância ou o princípio essencial do espírito grego em seu caráter ético é a unidade, organicidade, com a qual o povo se identifica e reconhece; uma totalidade expressa na cidadania e realizável apenas na ausência da subjetividade; quer dizer que o homem grego era o cidadão, só se compreendia enquanto tal; sua realização estava intrinsecamente ligada à realização da *pólis*.

A relação estabelecida por Platão entre a essência do povo grego, seu espírito, sua cultura e a efetivação de sua realidade política, fica mais evidente a medida que adentramos no texto platônico e encontramos passagens que demonstram a pertinência da leitura hegeliana; de que em Platão há um verdadeiro conceito de Estado. Platão, segundo Hegel, capta e traduz em sua obra política o princípio de universalidade, de comunidade, que é característico do povo grego e o expressa na organicidade de sua República.

Em *A República*, Platão nos oferece um quadro da organização político social do mundo grego compreendido a partir da essência da alma; concebe a alma humana como sendo constituída de três partes, a saber: Racional, Irascível e Concupiscente. Assim, na organização social do Estado cada estamento corresponde à determinação prevalecente na alma do cidadão, de tal sorte que os estamentos não são definidos em função da riqueza ou da nobreza do nascimento, mas em função da manifestação da essência da alma que se apresenta em cada indivíduo e é identificada na educação pelo Estado.

Por isso, o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição das suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhes atribuam à honra que compete à sua conformação, atirando com eles para os artífices ou lavradores; e se, por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro ou de prata, que lhes deem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares [...]. (PLATÃO, 2010, 415b a 415c, p. 156).

Como podemos depreender da citação acima, a educação era fator fundamental na formação e constituição dos estamentos. Competiria ao governo da *pólis* o reconhecimento da essência da alma de cada cidadão, o que se identificava via processo de educação, de tal sorte que o indivíduo era destinado a um estamento, a uma função social, em conformidade com a

parte da alma que lhe determinava a essência. Segundo Platão, todo o funcionamento harmônico e justo da *pólis* dependeria de que cada cidadão exercesse sua função de acordo com sua essência, sem se imiscuir nas funções ou atividades dos outros cidadãos,

Ora nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada. [...] Além disso, que executar a tarefa própria, e não se meter nas dos outros, era justiça. (PLATÃO, 2010, 433a, p. 185).

Na formação social d'A *República*, Platão apresenta a organização da *pólis* em estamentos que estão por sua vez em relação intrínseca com a divisão da alma, como já indicamos. E se desde o início Platão assenta a sua exposição sobre a necessidade da realização da justiça, vale lembrar que a justiça aqui é o ponto de convergência onde se encontram a *arete*¹⁸ e o *nomos*¹⁹, a excelência do agir humano e a lei da *pólis* como codificação dos hábitos e costumes. Daí a exigência que se nos impõe de discorrer sobre a formação social do Estado platônico.

Hegel considera que,

[...] enquanto toma como ponto de partida a justiça, a qual implica que só o homem justo exista como membro ético do Estado, Platão, para pôr de manifesto como está formada esta realidade do espírito substancial, toma como base de seu estudo, mais de perto: primeiro, o organismo da comunidade ética, quer dizer, analisa as diferenças que estão contidas no conceito da substância ética. O desdobramento destes momentos faz com que a comunidade cobre vida e existência; mas estes momentos não são independentes, senão que se contêm somente na unidade. (HEGEL, 1985, v. 2, p. 222).

Ora, a unidade advinda do todo social, somente realiza a justiça na medida em que cada indivíduo se coloca como membro do Estado, deixando de ser para si como individualidade independente ao assumir uma identidade imediata e irrevogável com o corpo social, do qual agora faz parte. Assim contribui para a realização da justiça somente quando se limita ao exercício daquilo que lhe compete conforme a sua natureza, ou, se quisermos, segundo a sua essência anímica.

Por conseguinte,

¹⁸ Areté, geralmente entendida como virtude, designa primeiramente a excelência das qualidades físicas que concorrem para a perfeição de um ser, segundo sua natureza específica. “No plano moral, a Arete (Areté) do ser humano exprime a perfeição de seu agir, segundo o predicado que lhe é próprio e só a ele convém. Para os gregos esse predicado é o sábio uso da razão, o exercício da *phronesis*, da sabedoria. Ora, a perfeição é o bem no indivíduo enquanto sujeito ético, e esse bem lhe advém do exercício da *areté* pela conformidade como bem objetivo sob a norma da sabedoria”. (VAZ, H.C. de L. **Escritos de Filosofia IV**. São Paulo: Loyla, 1999. p. 89).

¹⁹ Concretamente, o Bem objetivo é o *nomos*, a lei que rege a vida dos indivíduos na cidade. (Ibid., p. 89).

Platão considera estes momentos do organismo ético sob três formas: primeiro, tal como existem no Estado, em forma de estamentos; segundo, como virtudes ou momentos do ético; terceiro, como momentos do sujeito individual, da efetividade empírica da vontade. Platão não faz pregação moral; limita-se a por de relevo como a ética arraigada nos costumes vive e se move dentro de si mesma; expõe, portanto, suas funções, suas entranhas. As funções distintas destas entranhas, que formam esta unidade propriamente viva e dotada de movimento, são precisamente as que se traduzem numa sistematização interior, como no organismo, e não numa unidade plasmada e morta, como nos metais. (HEGEL, 1985, v. 2, p. 222).

Com efeito, nesta formulação fica patente a ligação da essência com a realidade. Pois, a unidade do corpo social se apresenta como uma totalidade composta pelos estamentos, que para Hegel significam a contradição que conduz o organismo social a uma efetividade, pois essa é a única forma das mudanças ocorrerem numa sociedade. A inexistência de estamentos seria como um corpo sem partes, portanto, sem vida. A cada estamento corresponderia uma virtude necessária na consecução da realização ética, sendo a sabedoria destinada ao estamento dos governantes, a coragem ao estamento dos guardiões e a temperança destinada ao estamento responsável pela subsistência da *pólis*. Essas virtudes cardeais são como uma bússola que orienta e guia o indivíduo como membro, cidadão desse organismo, no qual encontra sua verdade e existência. O Estado se configura como um organismo vivo e assim também a vida do povo grego; mais enfaticamente na Atenas da época platônica, e notoriamente no episódio do julgamento, condenação e morte de Sócrates, encontramos um exemplo desse reconhecimento de si como membro do corpo social. A compreensão e aceitação do mestre de Platão de sua pertença como membro ao Estado é o que lhe impede tanto de opor-se ao julgamento e subsequente condenação à morte, quanto de admitir a possibilidade de evadir-se de Atenas para salvar a sua vida, não obstante a insistência dos discípulos e até mesmo de sua esposa. Essa compreensão do assim chamado “organicismo do Estado” somente será questionada *a posteriori* ao se refletir sobre Roma.

Hegel assinala com a costumeira perspicácia que:

a) Sem *estamentos*, sem esta divisão em grandes massas, o Estado carece de organismo; estas grandes diferenças são a diferença do substancial. A oposição que primeiro se manifesta no Estado é a do *universal*, como negócio do Estado e vida no seio dele, e a do *individual*, como vida e trabalho para o indivíduo; ambos os negócios aparecem repartidos de modo que um estamento se dedica a um e outro a outro. Platão especifica três sistemas da realidade ética: as funções $\alpha\alpha$) da *legislação*, encarregada de deliberar, atuar e prover em favor do universal, dos interesses da coletividade como tal; $\beta\beta$) da *defesa* da comunidade contra seus inimigos exteriores; $\gamma\gamma$) a que consiste em velar pelo indivíduo, por suas *necessidades*: agricultura, comércio, fabricação de vestimentas, de casas, de ferramentas etc. (HEGEL, 1985, v. 2, p. 222,223).

Como podemos observar nessa análise hegeliana do pensamento platônico, já está presente a base a partir da qual o próprio Hegel irá alicerçar a sua formulação do Estado Ético, que como teremos ocasião de tematizar, trata-se de uma suprassunção do organicismo, na qual se preserva o princípio organicista de totalidade viva, ao mesmo tempo em que se nega a mera subsunção do indivíduo nessa totalidade e se eleva o Estado a *lócus* privilegiado de realização da ideia de Liberdade. Embora possa parecer em suas formas mais primitivas que o Estado está em oposição à liberdade humana, esta oposição está destinada a ser suprassumida, na medida em que o indivíduo é o próprio veículo da realização do universal presente no Estado e a liberdade só é real quando efetivada no Estado, na existência concreta deste, sendo o indivíduo o vetor dessa realização. Para melhor compreendermos a relação intrínseca que Platão estabelece entre a forma dos três sistemas da realidade ética e a constituição da alma do indivíduo, caminharemos junto com Hegel nas caracterizações em que se inserem as funções distribuídas nos diversos sistemas.

A importância e função que cada estamento possui no corpo social do Estado define o ideal de justiça platônico, conferindo a cada cidadão uma função específica pertinente ao estamento do qual faz parte, de modo que cada estamento, como um indivíduo coletivo, realiza uma função exclusiva. Platão se inspira em sua realidade para propor a divisão d'*A República* em estamentos. Assim Hegel observa na Atenas antiga, não somente a divisão social do trabalho, mas também a participação efetiva de cada cidadão nos negócios públicos. Sobretudo na vida da Ágora, na qual cada grupo, no regime da democracia direta então vigente, defendia seus próprios interesses. Num sistema de governo em que o poder executivo era eleito por períodos determinados para realizar o que os cidadãos reunidos decidiam.

Platão observa essa realidade e dela abstrai as caracterizações que julga determinar a essência de cada indivíduo; essência essa, que já sabemos, reside na alma imortal. Em outras palavras, a ideia de Platão estava estreitamente vinculada, segundo Hegel, à leitura que ele possuía de sua própria realidade. Tomemos como exemplo o caso dos governantes de Atenas. Sabemos historicamente que os gregos adotaram o modelo político do Reino Micênico, segundo o qual havia um governante para tempos de guerra, eleito pela virtude da coragem, e outro para governar em tempos de paz, eleito pela virtude de ser capaz de ouvir o oráculo na tomada das grandes decisões do Estado. Com o passar do tempo, permaneceu apenas um rei eleito segundo a virtude (*Areté*) e as famílias aristocratas ou virtuosas, das quais proviam os governantes e os principais militares que protegiam a cidade e lideravam os exércitos.

Desta forma, identificamos com Hegel a origem do conceito de Estado no texto platônico:

Platão toma como base o substancial, o universal, e que tiveram membros eleitos para governar, na medida em que se revezavam no poder, adquiriram a aura de famílias virtuosas (aristocratas), dessas famílias saíam não apenas os governantes da pólis, mas também os comandantes militares que conduziam o exército nas guerras. Não é difícil, portanto, perceber de onde Platão tira a ideia de um estamento de guardiões, assim ocorre igualmente com os dois outros estamentos, é a própria estratificação social que lhe permite a formulação conceitual da formação do Estado. Ademais de tal modo que o indivíduo, como tal, tem como fim precisamente este algo universal e o sujeito quer, opera, vive e desfruta para o Estado, de tal modo que é sua segunda natureza, seu hábito e seu costume. Esta substância ética, que constitui o espírito, a vida e a essência da individualidade e que é sua base, se sistematiza para formar um todo orgânico vivo, ao diferenciar-se essencialmente em seus membros, cuja atividade consiste precisamente em produzir aquele todo. (HEGEL, 1985, v. 2, p. 216).

Com efeito, se a filosofia é a tradução de seu tempo em conceito, poderíamos então asseverar que em Platão a filosofia cumpre essa sua tarefa no que diz respeito à realidade efetiva do Estado, pois, como podemos depreender a partir do acima exposto, o texto platônico não é expressão de uma quimera ou de uma utopia, mas uma formulação autêntica, que expressa a verdade do contexto histórico social de seu tempo. No Prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma enfaticamente da filosofia que,

[...] porque ela é o *indagar do racional*, é precisamente por isso o *apreender do presente e do efetivo*, não o estabelecer de um *além*, sabe Deus onde deveria estar, - ou do qual bem se sabe dizer de fato onde está, a saber, no erro de um raciocinar vazio, unilateral. No decurso do tratado que se segue, observei que mesmo a República *platônica*, que é tida como exemplo proverbial de um *ideal vazio*, não apreendeu essencialmente nada senão a natureza da eticidade grega [...] (HEGEL, 2010, p. 41).

A verdade não é jamais uma quimera; antes, é a própria realidade desvelada pelo saber. Pois o que é “real efetivo é racional e o que é racional é real efetivo” (HEGEL, 2010, p. 41). Contudo, é necessário saber distinguir entre o mundo que aparece e a realidade efetiva. Na filosofia hegeliana é sumamente importante distinguir entre o **real** e o **real efetivo**, tendo em vista que essa passagem e sua interpretação equivocada têm provocado ao longo do tempo sérios equívocos na interpretação do pensamento hegeliano.

Nesse ponto é importante fazermos uma ressalva: não se pode confundir em Hegel a Ideia da Coisa, ou seja, o Estado, com sua mera externalização, pois esta última é obra de dado momento histórico, em seu movimento de vir-a-ser constante. Antes, a mera externalização é a própria Ideia, só que carente de desenvolvimento, não constituindo por isso o conceito da **Coisa mesma**, esse depende de um trabalho árduo e longo para efetivar-se em sua verdade e plenitude. A diferença acima foi amplamente expressa por Hegel em termos de real efetivo (*Wirklichkeit*) e real (*Realität*), e deve ser posta em evidência aqui para que

definitivamente não incorramos no erro comum de considerar o Estado em seu ser-aí (*Dasein*), sua realidade, como sendo o que Hegel define por a realidade efetiva de um Estado e defende para a construção do seu Estado Ético. No artigo *O Estado Racional Hegeliano*, Pertille afirma que:

Na *Filosofia do Direito*, o Estado é tratado ao nível de sua realidade efetiva, e não de sua realidade imediata [...]. Ora, ao tratar o Estado em sua efetividade, isso significa algo diferente do que tratá-lo como simplesmente existente em seu ser-aí (*Dasein*), pois a efetividade (*Wirklichkeit*) de algo possui um sentido diferente de considerá-lo em sua realidade (*Realität*). A realidade de algo se apresenta de acordo com a lógica do ser, ou seja, no nível das primeiras determinações do pensar o ser.” (PERTILLE, 2011, p. 11).

As considerações de Hegel sobre o Ser foram tratadas com minúcia e profundidade na sua *Lógica*, entretanto, para não nos desviarmos em demasia do nosso caminho consideraremos aqui apenas o fato de que para Hegel o Ser é movimento constante, ou seja, é vir-a-ser: o que é deixa de ser, e o que não é vêm a ser. Trata-se do devir, o Ser em seu processo e sua verdade. Nesse devir, as primeiras determinações tornam-se ser-aí, realidade (*Realität*), e devem ser tomadas, portanto, em sua imediatidate, mutabilidade, finitude, ou seja, em sua carência de desenvolvimento. Ainda nas palavras de Pertille:

Uma tal imediatidate do real, essa base da qual tudo parte, forma uma das acepções filosóficas do conceito “realidade” que é associá-lo a uma mera realidade empírica, uma realidade existente, mas carente dos valores da universalidade e necessidade, uma vez que ligada à mudança e à finitude, à particularidade e à contingência. (PERTILLE, 2011, p. 13).

Por outro lado, a efetividade (*Wirklichkeit*) estaria relacionada à lógica da essência, o que quer dizer que se pensa o Ser a partir de sua essência. Partindo-se do objeto dado, do ser-aí, se faz a mediação deste em direção à essência da Coisa, sua verdade, ultrapassando assim sua mera externalidade, que vai sendo suprassumida na medida em que ultrapassa as determinações imediatas, negando-as através da reflexão que busca a verdade, a essência. Nesse movimento o interno se exterioriza e o externo se mostra apenas como o interior exteriorizado, do que se segue que a essência se dá uma existência, uma efetividade; o que quer dizer que a efetividade é algo mais elaborado, na qual coincidem essência e existência. Na *Encyclopédia* diz Hegel: “A efetividade é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior.” (HEGEL, 1995, v. 2, § 142, p. 266).

Para conhecer o real efetivo é necessário ver através da mera aparência das coisas, da mera externalidade. É preciso apreender o eterno no que é passageiro e compreender que o racional ou a ideia, enquanto sinônimos, possui realidade na existência externa, nas infinitas formas e configurações que essa apresenta, mas apenas o conceito é capaz de captar a

essência, a verdade, o imutável na multiplicidade. Sendo assim, o conceito é a expressão desse real efetivo. A filosofia para Hegel não deve se ocupar desse material variável e infinito da existência externa, mas do que é universal. Platão teria conseguido, segundo Hegel, penetrar nas entranhas da realidade do Estado ateniense, por isso seu conceito de Estado é uma realidade efetiva que, como afirmamos anteriormente, expressa a essência ou espírito do povo grego. É enquanto realidade efetiva que a proposta platônica foi tomada por Hegel, e por isso faz parte do desenvolvimento do seu conceito de Estado.

Entretanto, como primeiro momento na construção do Estado, o conceito platônico se encontra ainda na sua forma imediata, o que significa dizer em termos hegelianos que ainda não encontrou sua forma acabada, realizada, mas está carente de desenvolvimento. É justamente a partir dessas carências ou insuficiências que se assenta a crítica de Hegel, que agora convém analisar, posto que nela, ele revela a si mesmo.

Embora elogie Platão no que tange a sua conceituação de Estado, como descrevemos acima, Hegel encontra nela as insuficiências características de um primeiro momento do conceito, ou seja, de uma forma ainda nova e imediata do saber. Quando Hegel se refere a algo como imediato ou como estando na imediatez, significa dizer deste algo que deve se desenvolver, ou seja, deve passar por mediações a fim de que amadureça. No caso do conceito de Estado platônico Hegel revela suas insuficiências na forma mesma do pensar que caracteriza o espírito da Grécia antiga.

O encanto que o mundo grego suscitou em Hegel foi, ao mesmo tempo, o ponto de partida de sua crítica ao Estado platônico, pois aquilo que chamava de “bela totalidade ética”, era o espaço no qual o indivíduo se movia como membro do Estado e aí encontrava o seu reconhecimento como cidadão. Entretanto, era o mesmo espaço no qual se negava a sua subjetividade, conceito tão caro ao pensador da modernidade que encontramos em Hegel. Esse é ponto central da sua crítica ao conceito de Estado em Platão: “No Estado platônico, a liberdade subjetiva não conta ainda para nada, posto que nele são as autoridades que prescrevem aos indivíduos quais são suas atividades no seio da cidade.” (HEGEL, 2010).

Hegel não descura de que se trata tanto de um conceito de Estado ainda incipiente, quanto de uma vivência de uma Cidade-Estado igualmente em seus primórdios. Mas entende que é de máxima importância para o desenvolvimento do conceito de Estado, como se dará no processo da história universal, apreender desde o início a necessidade da presença efetiva da subjetividade na vida do cidadão. A crítica de Hegel não é, pois, uma injustiça, seja ao que os gregos edificaram como Cidade-Estado, seja ao conceito de Estado que emerge em Platão.

Com efeito, assinala Hegel:

Pelo que se refere a este ponto de vista da exclusão do princípio da liberdade subjetiva, diremos que é este um dos traços fundamentais d'*A República* de Platão. O espírito desta obra consiste, essencialmente, em que todos os aspectos nos quais se plasma o individual como tal se dissolvam no universal, em que todos valham somente enquanto homens universais. (HEGEL, 1985, v. 2, p. 230).

A carência da subjetividade no Estado platônico é esse ponto de inflexão que permitirá, ao mesmo tempo, encontrar o filósofo ateniense como o primeiro a fazer uma sistematização do conceito de Estado, mas também a permitir que tal conceito adquira vida e realidade para além do descrito em sua obra. O mergulho de Hegel nos escritos platônicos permitiu ao filósofo da modernidade ir de encontro à substancialidade da organicidade grega, na medida em que negava a liberdade substancial do sujeito, enquanto vontade consciente em si e pra si, destacando apenas sua cidadania como membro daquele corpo orgânico que era a *pólis* grega, da qual fazia parte sem a deliberação consciente, antes como um hábito.

Em sentido bem diverso Karl Popper tece sua crítica à teoria política platônica, considerando *A República* uma obra destinada a impedir o desenvolvimento de uma sociedade livre, pregando para tanto um totalitarismo político. Em sua obra *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, Popper considera que Platão parte de um programa idealista que pretende deter toda mudança, entendida como maléfica, e que para tanto basta que se siga a forma ou Ideia original do Estado. Certamente, Popper vê aqui uma alusão ao chamado mundo das ideias de Platão e sua concepção de que a verdade repousa no mundo das ideias, e não no mundo sensível, sendo esse uma cópia daquele. Nesse sentido Popper faz uma leitura *sui generis* de Platão, que desloca completamente o filósofo ateniense do tempo histórico ao qual pertenceu. Não considera o espírito ou cultura com a qual Platão não só está familiarizado, mas que é a sua mesma. Assim, ao tratar desta forma o tema da justiça, como se fosse algo da modernidade, confunde Platão com um ditador defensor do Estado totalitário, em detrimento dos direitos do sujeito. Sabemos que essa concepção vai de encontro à de Hegel, na medida em que não leva em conta o espírito do povo grego, que caracteriza a substancialidade da organicidade grega, na qual o cidadão só se reconhecia enquanto membro da *pólis*. Deste modo, Popper pôde afirmar:

Que entendia Platão por justiça? Afirmo que, na *República*, ele usou a palavra “justo” com sinônimo de “aquilo que é do interesse do estado melhor”. E qual é o interesse do estado melhor? Deter qualquer mudança, por meio da manutenção rígida da divisão de classes e do governo de uma classe. Se certa está minha interpretação, teremos então de dizer que a exigência platônica de justiça deixa seu programa no mesmo nível do totalitarismo e teremos de concluir que devemos nos resguardar do perigo de ser impressionados por meras palavras. (POPPER, 1974, v. 1, p. 103,104).

A crítica da ausência da subjetividade, tal como feita por Hegel, é entendida como uma insuficiência da República de Platão e do espírito grego que a caracterizava. Não pode, portanto, ser confundida com apologia do totalitarismo do Estado, nem tampouco com um anseio de negar qualquer mudança. Sabemos que a mudança a qual Platão se opunha era a da subjetividade, que conduzia ao colapso a organicidade grega, mas isso não implica num Estado totalitário como afirma Popper. A divisão em classes também não pode ser compreendida como um sistema rígido de castas sem mobilidade social, pois só entenderemos esse princípio das classes em Platão se o relacionarmos com sua teoria da essência da alma, de sorte que o indivíduo não estava destinado a uma classe por nascença ou condição financeira, mas de acordo com a parte predominante em sua alma, como tivemos ocasião de tematizar. Prevenindo e ao mesmo tempo denunciando esse erro comum na maneira de interpretar Platão, Vittorio Hösle destaca:

De modo especial, pode valer como ideia central de Platão [...] que a ética e a filosofia política só podem chegar a declarações válidas se estão fundadas em uma teoria do conhecimento que atribua ao ser humano o acesso espiritual a uma esfera transcendente ao mundo das coisas sensoriais. (HÖSLE, 2008, p. 25 e 26).

Essa relação entre a teoria política, metafísica e teoria do conhecimento, revela o aspecto sistemático da obra platônica e não deve ser negligenciado. Hösle concorda que para além da discussão sobre o sentido da obra deve haver a preocupação com a investigação filosófica da verdade histórica, a qual afirma partilhar com Hegel. Entendemos, pois, que Popper desvincula Platão de seu tempo histórico e que confere um sentido muito restrito à teoria política platônica, o que o conduz a discutir a justiça em Platão tomando-a num sentido divergente, que denomina: “nossa ponto de vista comum” (POPPER, 1974, V.1, p. 105), pelo qual a entende como uma falsa igualdade entre indivíduos e a negação de privilégios a uma determinada parcela ou classe da sociedade. Popper parece, de fato, fazer sua crítica exatamente no ponto em que Platão pensava resguardar a igualdade e negar privilégios, ou seja, no conceito de justiça. Pois como sabemos, para o filósofo ateniense a justiça residia no princípio da cidadania grega, onde o todo prevalece, tendo em vista que as partes que o compõem estão intimamente vinculadas a ele, na necessidade da organização da *pólis* em estamentos conscientes de seus direitos e deveres, o que resguardaria o bom funcionamento do todo social. A justiça para o grego antigo, em seu princípio de organicidade social, não poderia ser pensada jamais num indivíduo ou suas relações, mas no todo que representa o interesse global e que forma uma união natural com a comunidade.

No tocante ao ponto de vista hegeliano e sua crítica pertinente à ausência da subjetividade, Hegel revela a importância desta na consideração de que na base de construção do Estado repousa o conceito de vontade. Em outras palavras, na vontade do sujeito repousa a verdadeira liberdade, que é construída no seio do Estado e que só se efetiva no e por meio deste. Entretanto, no Estado grego essa vontade não havia ainda chegado à interioridade do ser para si; o que prevalece nele é o hábito e o costume, e como tal o cidadão seguia as leis, não porque fossem boas ou más, mas porque o bom e o justo existem como costume e hábito, de tal forma que a constituição grega torna-se um perfeito estado de legalidade, como nos afirmou Hegel em sua *Filosofia da História*:

A eticidade tem que existir na forma da beleza, na qual a subjetividade se encontra em identidade imediata com a lei e a vontade do Estado, de sorte que nem a subjetividade se apreendeu em seu infinito direito, nem a consciência moral é a que dá o impulso à vontade. (HEGEL, 2008, p. 455).

Isso implica dizer que todo o interesse da comunidade pode ser posto na resolução dos indivíduos, na medida em que sua vontade se confundi com a da *pólis*, e que este caráter explica por que o povo grego pôde viver a democracia, sendo esta a forma de governo possível e necessária exclusivamente para este povo. Pois o interesse privado e a vontade particular, como o germe da destruição da *pólis* grega, é também a inviabilização da democracia para os povos modernos: “O pensamento da interioridade, da importância dos fins particulares, não pode aparecer na democracia sem acarretar sua decadência e ruína.” (HEGEL, 2008, p. 455).

Para Hegel o que caracteriza a eticidade grega é uma unidade indivisa do conteúdo universal com a vontade individual. A essência ética não conhece o dualismo ocasionado pela volta da consciência sobre si mesma, que opera a cisão entre objetivo e subjetivo. A cisão, que na seção anterior mencionamos como necessária entre razão/natureza, se dá também entre sujeito/Estado. Porém, é importante ressaltar que é na Grécia mesma, mais particularmente com Sócrates, que vemos pela primeira vez esse retorno do homem sobre si mesmo; a reflexão e a consciência brotam ainda em solo grego, já na oracular frase, **conhece-te a ti mesmo**, utilizada pelo mestre de Platão. Nascem pois aí a moralidade, a subjetividade e a liberdade, todas condicionadas pelo desenvolvimento sem precedentes da racionalidade, que tem seu florescimento na filosofia grega antiga.

Ora, é sobre essa racionalidade ainda em seus primórdios que Platão se debruça para escrever suas teorias. Mas ao contrário de seu mestre, e profundamente marcado pela condenação deste, se insurge contra o princípio, consequência natural do desenvolvimento do pensamento racional, a saber, **da subjetividade**, por compreendê-la como responsável pela

decadência da *pólis* e pela corrupção estabelecida pela democracia grega. Platão representa o espírito do povo grego e, portanto, sua teoria não pode ser pensada, segundo Hegel, como utópica. Podemos sim avaliá-la como uma tentativa de reafirmação do espírito de seu povo, da eticidade e da unidade que este representa. Ele luta contra a decadência da *pólis* e contra o que acredita ser sua mais profunda causa: a subjetividade. Aponta a corrupção da democracia em seu tempo e é um ardente opositor dessa forma de governo por acreditar-la absolutamente dominada por interesses particulares. Nesse grande pensador, portanto, Hegel encontra as bases do que acredita ser fundamental para construção do conceito de Estado Ético, ou seja, que o universal deve prevalecer sobre o individual, ainda que destaque que o Estado não deve anular o indivíduo. É, pois, na obra de Platão e no seu espírito grego que Hegel encontra a importância da consideração do universal, do todo, que surge em seu sistema político na figura do Estado Ético, além de compreender as mazelas e a corrupção como consequência óbvia, quando o interesse universal desaparece frente às paixões particulares.

O ponto de vista platônico é, no entanto, incipiente na medida em que tenta negar a subjetividade, já anteriormente apontada por Sócrates. Os indivíduos no Estado platônico têm sua vontade como vontade objetiva. Este é também o ponto de vista grego. Por isso a forma da democracia, segundo Hegel, corresponde à comunidade grega e somente a ela, embora Platão não defende esta forma de governo, já corrompida pelas individualidades e proponha uma constituição aristocrata, baseada na *Areté* ou excelência. Hegel afirma que considerar a vontade substancial da eticidade grega como a vontade boa e válida não é correto, por ter presente que a vontade boa é a vontade moral na medida em que é aquela que é particular e repousa sobre a convicção dos indivíduos. Em outras palavras, a vontade da qual Hegel fala nos remete à deliberação pessoal, à escolha e ao julgamento sobre o que o sujeito e o Estado devem fazer: “O homem moral não é o que quer e faz o justo; não é o homem inocente, senão o que tem consciência de sua ação” (HEGEL, 2008, p. 485).

No Estado grego, o substancial é a vontade em si mesma; não como vontade que delibera e age sobre a constituição, mas como algo fixo. A vontade e a resolução dos cidadãos aparecem aqui como o soberano frente ao qual nada pode ser considerado estabelecido e garantido. Para Hegel, esse seria mais um ponto incipiente na constituição grega, pois afirma que não faz sentido que o mesmo que delibera seja objeto da deliberação, de tal forma que se a soberania cria uma instituição, pode ao mesmo tempo suprimi-la, ainda que esteja profundamente comprometida com ela. Antes, o que deve ser objeto de deliberação são os assuntos do governo, sobre os quais os indivíduos devem deliberar e colaborar. Na constituição democrática grega, essa colaboração se torna excessivamente ativa, no sentido

em que a vontade mesma precisa intervir e nessa intervenção pode destruir o que ela mesma construiu.

Hegel (2008, p.458) chama esta constituição de “[...] a mais bela, a liberdade mais pura que jamais existiu”, destacando sua fascinação e sua aparência de perfeição. Mas ressalta também as condições necessárias para a existência de tal forma de governo e afirma que “Disso resultará que o mais belo não é o mais profundo, nem a verdadeira forma do conceito espiritual.” (HEGEL, 2008, p. 458). O primeiro ponto, como condição para a constituição democrática, trata do fato de que só Estados pequenos podem dar existência a esse sistema, pois o cidadão tem que se fazer presente não apenas pelo exercício do voto, mas, sobretudo nas discussões e decisões com o ardor da paixão; sua presença deve ser inteira, e sobremaneira através do discurso, a palavra falada, que segundo Hegel incita e incendeia os espíritos. Um grande número de pessoas inviabilizaria as decisões, que se veriam excessivamente variadas, dispersas em inúmeros interesses e direções. Ao mesmo tempo, espaços territoriais muito extensos dispersam ao invés de concentrar as decisões, conduzindo com frequência a interesses contraditórios. Na Grécia havia uma multidão de Estados independentes, mas seus territórios não ultrapassavam muito a extensão de uma cidade. Hegel acredita que apenas através da convivência em uma cidade, a circunstância de ver-se diariamente poderia fazer brotar uma educação comum e uma democracia viva. Como segundo ponto, Hegel destaca que a escravidão está e tem que estar atrelada à constituição democrática e à beleza de sua liberdade. Como sabemos, a democracia grega era limitada a um pequeno número de cidadãos que podiam exercer sua cidadania exatamente pela presença dos escravos que acudiam aos assuntos particulares, precisamente enquanto os homens livres se encarregavam da vida pública. Podemos considerar que na Grécia o espírito já possui a consciência de si mesmo; ele se sabe livre. Mas, esse espírito e a consciência dele estão ainda entrelaçados a elementos naturais, e, portanto, vivem na particularidade. A liberdade da pessoa não podia ainda ser a liberdade do homem. Livre é o indivíduo particular, desse ou daquele Estado. O ponto de vista grego, que é o da eticidade, baseado nos hábitos e costumes, é particular, sendo a escravidão uma contingência da particularidade. No terceiro ponto, Hegel apresenta a existência dos oráculos e sua relação com a existência política da democracia. Como ainda não há uma profundidade da consciência de si mesmo, como o homem ainda não chegou à livre consciência de si e à subjetividade, vive sem liberdade. Ora, sem o apoderamento dessa consciência de si o homem grego busca fora as respostas para as dúvidas e questões pertinentes a si e ao Estado. Dessa forma, assegura Hegel, os oráculos estariam entrelaçados com a bela eticidade grega e não podem ser considerados como algo externo. O

desenvolvimento do mundo grego e o posterior desenvolvimento da interioridade é que foram, aos poucos, levando os homens a prescindirem dos oráculos nas decisões do Estado.

Platão condena a democracia ateniense por sua corrupção, ao passo que Hegel nos chama atenção para que, com o aparecimento ainda que imediato da subjetividade e da liberdade, essa forma de governo pertence exclusivamente à Grécia antiga. Sua ruína era iminente frente à evolução do espírito até o pensamento, até a idealidade de algo universal e interno. Platão, ao assinalar sua ruína em função do predomínio dos interesses privados, é perspicaz em perceber sua insuficiência como arcabouço de sustentação da *pólis* grega. Afirma que na democracia há um transbordamento da liberdade por toda parte, o que conduziria à inversão de valores, de autoridades e de ordem. De fato, esse extravasamento, diríamos de ‘libertinagem’, mais que de liberdade no sentido hegeliano, gera um caos social no qual as hierarquias e instituições não são respeitadas. Nas palavras de Platão:

Eu por mim vou falar dessa maneira. Efetivamente até que ponto os animais submetidos ao homem são mais livres aqui do que em qualquer outro sítio, é coisa que ninguém acreditaria sem experimentar. É que as cadelas, conforme o provérbio, são como as donas e também os cavalos e burros andam pelas ruas, acostumados a uma liberdade completa e altiva, embatendo sempre contra quem vier em sentido contrário, a menos que saiam do caminho; e tudo o mais é assim repleto de liberdade. (PLATÃO, 2010, 563c, p. 395).

E é ainda mais enfático nos perigos democráticos, quando mais adiante afirma que a consequência desse desregramento do sistema democrático é inevitavelmente a tirania: “Ora aqui está, portanto, amigo, o belo e soberbo começo de onde nasce a tirania, tal como me parece.” (PLATÃO, 2010, 563e, p. 395). Consideramos, pois, que os dois pensadores concordam no tocante ao esvaziamento e necessária superação da constituição democrática. Mas, contrariamente a Hegel, Platão irá manter na sua *República* a ideia do Estado orgânico, sem levar em consideração a subjetividade nascente, antes, negando-a, numa proposta na qual o indivíduo é submerso na autoridade e determinação do Estado. Claro está para Hegel, como afirmamos anteriormente, que Platão é esse espírito verdadeiro de seu tempo, e como tal não pôde compreender a utilidade e importância da subjetividade e liberdade humanas.

Em *A República*, Platão defende uma concepção de Estado que considera o mais justo para a vida política grega, traçando um perfil que iria determinar o fim de todo e qualquer princípio de individualidade. O Estado seria o responsável pela educação, bem como pela distribuição e encaminhamento dos indivíduos para os estamentos sociais de acordo com suas aptidões, desenvolvidas e avaliadas pelo Estado. Não haveria a célula familiar, nem nenhum núcleo de individualidade patente; haveria a comunidade das mulheres, comunidade dos filhos e de toda educação. Há ainda a ideia da extinção da propriedade privada, pelo menos

para os dois primeiros estamentos, encarregados do governo e da segurança da cidade; e, sobretudo, soberanos que sejam genuínos filósofos. Essa é em particular a ideia sobre a qual se sustenta todo o funcionamento da República platônica, a ideia a partir da qual a cidade justa depende do julgamento correto de um Rei Filósofo, que seja justo e governe com sabedoria, conforme afirma em sua obra:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá trégua para os males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos. (PLATÃO, 2010, 473d, p. 251).

Aliado a esse soberano espetacular, o bom funcionamento da cidade dependeria de que cada cidadão exercesse sua função. Essa ideia platônica, de que cada um executa a tarefa que lhe compete, é o que permite manter a ordem e o bom funcionamento da *pólis*.

Consideramos necessário ressaltar que Hegel, consciente da gigantesca tarefa platônica, destaca enfaticamente o papel central que o pensador grego assume, defendendo no prefácio da *Filosofia do Direito* que *A República* não é um ideal vazio ou uma utopia:

No decurso do tratado que segue, observei que mesmo a *República platônica*, que é tida como exemplo proverbial de um *ideal vazio*, não apreendeu essencialmente nada senão a natureza da eticidade grega, e foi então preciso que *Platão*, consciente que era da irrupção nela de um princípio mais profundo, que não podia aparecer de maneira imediata a não ser com uma inspiração ainda insatisfeita e, nisso, como um fator de corrupção, buscassem ali o auxílio contra a própria aspiração, mas tal auxílio tinha de vir do alto[;]; apenas pôde inicialmente buscá-lo em uma forma particular *externa* dessa eticidade, através da qual ele imaginava dominar essa corrupção e pela qual ele atingiu justamente o mais profundo de seu mais profundo impulso, a personalidade livre infinita. Mas, desse modo, ele demonstrou-se como o grande espírito, no fato de que o princípio em torno do qual gira o aspecto diferenciado de sua ideia é precisamente o eixo em torno do qual girou a iminente reviravolta do mundo. (HEGEL, 2010, p. 41).

Nessa passagem, Hegel menciona não apenas a genialidade platônica, mas põe de relevo que essa genialidade foi pressentida no eixo fundamental que provocaria uma revolução na história da humanidade: a personalidade livre infinita; ou, mais diretamente, a subjetividade humana. Platão sabia que sua República deveria confrontar-se com esse elemento revolucionário e que combatê-lo significava a sobrevivência do organismo grego em sua totalidade e beleza. A subsunção da subjetividade ao coletivismo do Estado é a condição mínima necessária para pensar a sobrevivência da *pólis* grega. Mas, além disso, essa foi a forma encontrada por Platão para combater o germe da corrupção da democracia helênica,

que se desvanecia na proporção que os interesses privados se sobrepujavam aos coletivos. Nessa perspectiva foi pensada *A República*, ou seja, cada ideia tem relação direta com a negação da subjetividade e, ao mesmo tempo, com a construção de um Estado mais justo, apartado das corrupções e enganos do sistema democrático grego. É nesse sentido também que Platão nos apresenta a aristocracia como a melhor forma de governo: para tanto, expõe uma longa discussão sobre a finalidade do governo, a justiça, o bem em si, a educação, a alma, a filosofia e as constituições, nos assegurando que o governo do virtuoso (*Areté*), ou, do filósofo, sinônimo de sábio, seria o mais adequado e justo.

Para Hegel esse ponto em particular, que trata da dependência do Estado platônico em relação à figura ímpar do filósofo/sábio, é a passagem mais famosa e ao mesmo tempo com pior fama entre os escritos platônicos. Em primeiro lugar, porque torna todo o arcabouço teórico e funcional do Estado dependente de um ente extraordinário, dotado de capacidades inigualáveis, apostando que como conhecedor da verdade o filósofo não erra. Hegel, por seu lado, acredita que a Ideia se realiza no mundo, quer queiramos, quer não. Para isso não é necessário que os governantes trabalhem movidos pela Ideia. Em segundo lugar, a teoria platônica faz uma ligação perpétua e singular entre governo e filosofia. Tão exposto ficou Platão com essa segunda posição em seu tempo, e o sabia, que destina a Gláucon a seguinte réplica a Sócrates, após este afirmar a relação do governo com a filosofia:

Oh Sócrates, deixastes cair tais afirmações e palavras, que, depois de as teres proferido, bem deves pensar que muita gente, e não de somenos, vai já sem mais como que largar os mantos, pegar, mesmo nus, na arma que calhar e correr para ti com toda força, preparando-se para fazer sabe-se lá que prodígios. (PLATÃO, 2010, 474a, p. 251).

Essa proclamação e defesa acirrada da necessidade da unificação entre governo e filosofia podem ser consideradas como uma arrogância de Platão. Nas suas *Lições sobre a História da Filosofia* Hegel afirma que uma coisa é o terreno da história e outra o terreno da filosofia, querendo com isso deixar claro que a história deve ser a manifestação viva da Ideia, mas que isso acontece por um processo racional necessário, e independente da vontade particular do filósofo, não importando se ele possui ou não consciência da Ideia. Em outras palavras, Hegel defende que a Ideia, como manifestação do Absoluto, é levada a cabo, tanto pelo pensamento quanto por fins particulares, o que quer dizer que a Ideia, só se realiza mediante o pensamento, mas, ao mesmo tempo, a mediação dos atos humanos é circunstancial, não sendo especificamente necessário um ente extraordinário que seja capaz de captar a Ideia para que ele se concretize. E acrescenta,

Com frequência, os meios parecem ser contrários à ideia, mas isto não prejudica em nada a sua realização, pois todos aqueles fins determinados e concretos não são senão meios empregados para produzir a ideia, já que esta é o poder absoluto. (HEGEL, 1985, v. 2, p. 155).

Hegel parece conclamar aqui o que já afirmamos mais acima, o que Platão não podia fazer sem negar sua própria teoria, ou seja, a participação subjetiva, particular e individual na efetivação da Ideia ou conceito. O homem é na teoria hegeliana o meio ou a mediação entre a Ideia e a realização desta no mundo. Certamente, isso confere papel supremo ao sujeito e reforça a teoria da vontade, que abordaremos mais adiante como ponto fundamental na teoria política hegeliana.

Entretanto, para Hegel é capital compreender a utilização do filósofo como governante perfeito na República platônica e, para tanto, se faz necessário saber o que Platão considera filosofia, porque isso anula a ideia de um Platão arrogante. Mais uma vez, parece saltar aos nossos olhos a crença hegeliana de que o filósofo é um homem de seu tempo, e, portanto, a preocupação de Platão pousa, segundo Hegel, sobre uma consideração universal, o que quer dizer que o filósofo governante é aquele que visa fins universais. Nas palavras de Hegel:

Pois bem, em Platão a filosofia se mescla e confunde com a consciência do suprassensível, que é, para nós, a consciência religiosa; a filosofia platônica é, portanto, a consciência do verdadeiro e justo, em e para si, a consciência e a vigência de fins universais dentro do Estado. (HEGEL, 1985, V. 2, p. 156).

Hegel considera que toda a história da humanidade, a partir do momento em que a religião cristã se converteu em religião universal, não é outra coisa que a tentativa de implantar na realidade o reino do suprassensível, aquele que inicialmente só existia em si e para si e que necessitava determinar a realidade conforme a si mesmo, dar-se efetividade. De tal sorte que considera que a ideia universal de Platão estava mais adequada ao Estado moderno que ao Estado ateniense, posto que na modernidade, o Estado, o governo e a constituição descansam sobre uma base universal, ao passo que na Grécia que Platão critica, imperava o interesse privado da corrupta democracia. Hegel se refere aqui aos princípios sobre os quais se assentam a maior parte dos Estados modernos, princípios universais. A universalidade é, portanto, a palavra de ordem para Platão, pois é ela que confere força e legitimidade à filosofia. Isso é bem expresso na Alegoria da Caverna²⁰, na qual Platão separa o mundo sensível no humano do mundo suprassensível da consciência, separando aí também o lugar da ausência da cultura filosófica e da presença desta respectivamente. O que quer dizer que o Rei Filósofo é aquele indivíduo preocupado com o universal, ou se preferirmos,

²⁰ Cf. Livro VII de **A República**. 514b a 517a.

com o interesse geral do Estado, o que se colocaria na contramão do predomínio de interesses privados da corrompida democracia grega. E assim Hegel mais uma vez defende Platão, não achando nele a arrogância da qual é acusado, mas antes encontrando um espírito verdadeiramente grego. Além do mais, ao tratar do monarca moderno, Hegel também tomará de empréstimo, por assim dizer, a característica da universalidade enquanto primordial para a excelência de um governante.

Portanto, enquanto primeira forma sistematizada do conceito de Estado, a obra platônica é a própria realidade efetivada enquanto ideia que se realiza, se faz viva e autêntica. Platão não toma de empréstimo, segundo Hegel, coisas do ar, da fantasia, senão na própria natureza real da eticidade grega. O que quer dizer que, ao longo de todo o diálogo d'*A República*, as teses vão se construindo num plano espiritual próprio ao espírito do povo grego, que revela a organicidade do funcionamento da *pólis* e a primazia do universal. Por outro lado, a sua imediatez se revela na carência da subjetividade e na negação enfática que Platão faz dela. O que não o transforma, segundo Hegel, num pensador utópico; pelo contrário, eleva-o a categoria de um espírito brilhante capaz de ler e traduzir seu mundo em conceito, um verdadeiro filósofo, que expressa a essência do espírito grego.

Por outro lado esse traço de imediatez revela o que Hegel chama de falta de desenvolvimento, o que confere ao conceito platônico em questão a necessidade de desdobramentos que não poderemos encontrar na Grécia, tal como Platão a vivenciou. Para além do espírito grego, tão bem expresso por Platão, segue a história dos povos que, tal como apreendida por Hegel, consiste numa suprassunção de momentos nos quais seus ápices já são também compreendidos como suas decadências. Em outras palavras, o momento histórico de um povo e o ápice de seu esplendor e desenvolvimento seria o indicativo de que também ali, se inicia sua derrocada, até ser suplantado por um novo espírito, superior em sentido e interesse, porque é portador de uma nova verdade. Na *Filosofia da História*, Hegel nos diz mais uma vez referindo-se a Grécia:

[...] A oposição em que o espírito entra com o princípio inferior, a contradição, conduz ao princípio superior. Os gregos, durante seu período de florescimento, em sua serena eticidade, não tinham o conceito da liberdade universal. Tinham, sim, o decente; porém não uma moralidade ou consciência moral. Uma moralidade que é a volta do espírito sobre si, a reflexão, a fuga do espírito dentro de si, não existia; isto só começou em Sócrates. Mas tão pronto como nasceu a reflexão e o indivíduo se retraiu em si e se separou da conduta universal, para viver em si e segundo suas próprias determinações, surgiu à ruína, a contradição. Porém, o espírito não pode permanecer em meio à oposição; busca uma união, e na união está o princípio superior. (HEGEL, 2008, p. 74).

É importante salientar que Hegel destaca que na decadência de um povo está sempre impressa a marca da corrupção dos interesses privados, colocados em tais ocasiões acima dos interesses coletivos. Desta forma, nos parece que a *pólis* grega como Platão a descreveu, em sua ruína e corrupção democrática, era já o termômetro da decadência de um espírito e o trânsito para um novo espírito que se expressaria. Neste sentido é que encontramos a **subjetividade** apenas em germe na Grécia antiga, para colhermos seu pleno desenvolvimento tão somente na modernidade. Porém, esse caminho não se faz aos saltos e esse desenvolvimento precisa de tempo. O que encontraremos na modernidade, expresso de forma inequívoca na filosofia do movimento Jusnaturalista, encontrou na Roma antiga um campo amplo e inovador para seu desenvolvimento, seja no que tange às filosofias de então, seja na importância das primeiras leis do direito privado encontradas na República Romana.

A história do mundo parece caminhar a passos largos na efetivação da subjetividade humana. Se na Grécia a incipiente subjetividade está enlaçada com fins universais, de sorte que o reino da formosa liberdade grega está numa unidade natural e ingênua com o fim substancial, proporcionando uma reunião do ético com a vontade subjetiva, de forma que a ideia não se apresenta apenas parcialmente em um dos lados de maneira abstrata (mau idealismo), mas antes, enlaçada, enraizada no imediato, no real, por outro lado, dizíamos, essa vontade ingênua ou moralidade ingênua não constitui como mencionamos anteriormente a verdadeira moralidade, pois essa fica vinculada de forma imediata com o direito e as leis. Trata-se, pois, de uma ingênua vinculação do indivíduo com o fim universal, dado que lhe escapa a verdadeira vontade subjetiva, pautada na deliberação.

Hegel aponta para o fato de haver no mundo grego a união dos dois princípios, a substancialidade e a liberdade subjetiva, mas afirma que tal união é apenas uma união imediata, ou seja, constitui por isso mesmo uma grande contradição:

A moralidade ingênua não é, ainda verdadeira moralidade; senão que a vontade individual do sujeito se encontra no costume imediato do direito e das leis. O indivíduo, pois, se acha em ingênua unidade com o fim universal. Este reino é, portanto, verdadeira harmonia; é o mundo das mais graciosas – porém mais efêmeras – flores; é a figura mais alegre, porém também a mais inquieta, posto que ela mesma, por meio da reflexão, há de anular sua pureza; é a máxima contradição, posto que os princípios se encontram aqui em unidade imediata... Na Grécia os dois extremos se acham unidos. Porém esta união, tal como aparece na Grécia, não pode subsistir. (HEGEL, 2008, p. 206-207).

A contradição dessa efêmera união tem que necessariamente desvanecer, pois a verdadeira moralidade surge como resultado da luta pela liberdade, da volta do sujeito sobre si mesmo, da autonomia que adquire através da razão, do pensar que se volta sobre si mesmo,

que se toma como objeto e constrói sua autonomia e libertação. Esse movimento do sujeito sobre si é o caminho de sua individuação em relação ao meio, a quebra da bela harmonia com o natural, a necessária cisão. Na história universal, como o macro retrato da história individual, é o momento na vida de um povo no qual sua contradição interna, que aparece como inquietação e consequente limitação, deve ser ultrapassada, ou melhor, suprassumida; é o momento da elaboração de um novo princípio ou do trânsito para um novo espírito. A reflexão dos dois extremos do espírito grego, a substancialidade e a subjetividade, gera a inquietude, que por si mesma se dispersa e provoca a queda desse reino. Assim, há de ser suprassumida por um princípio superior, como nos aponta Hegel:

No mundo grego a interioridade incipiente, a reflexão em geral, existe como um momento. O momento seguinte consiste em que esta reflexão interior, o pensamento, a eficácia do pensamento, abra caminho e crie um reino com um fim universal. (HEGEL, 2008, p. 207).

Esse novo reino universal, mas como ressalta o próprio Hegel, de uma universalidade formal, encontra-se no mundo Romano, do qual trataremos a seguir.

1.2 Roma: o direito formal e o conceito de pessoa.

Pensar o trânsito ao novo espírito e compreender sua superioridade e seus desdobramentos pode não ser tarefa fácil de apreender na teoria hegeliana, pois não são raros os momentos em que a história dos povos, tal como nos apresenta Hegel, parece não possuir um sentido ou uma razão. Por vezes, sentimos que mergulhamos numa digressão e tudo o quanto se nos afigurava grande e belo, transfigura-se em decadência e insuficiência. Certamente, na busca pela compreensão da gênese espiritual do conceito de Estado não poderia ser de outra forma. O fascínio da “bela totalidade grega” e seu Estado Orgânico, tão caro a Hegel e a seus contemporâneos, também não nos é estranho. O sonho da totalidade ética nos parece a princípio o mais perfeito, sobretudo para quem vive submerso em uma crise ética como a da atualidade. É fácil recorrer à beleza e à harmonia do conceito do Estado grego, quando tudo mais em volta parece ruir em corrupção e desvario.

Então iniciaremos lembrando uma importante advertência de Hegel, sobremaneira para os que ainda não estão habituados ao vertiginoso sistema hegeliano, porém não menos importante para os que dele se ocupam, pois tal não pode nos escapar jamais e tem sido não poucas vezes assunto de controvérsias e mal entendidos no que diz respeito a seu Sistema. Hegel se debruça sobre a história atribuindo-lhe mais que um sentido, uma razão, e ressalta ainda que não se deve ir à história com pensamentos pré-concebidos, pois o único pensamento

com o qual podemos investigá-la é o da razão. É dessa forma que inicia o primeiro capítulo de suas já citadas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*:

Porém o único pensamento que aporta é o simples pensamento da razão, de que a razão rege o mundo e de que, portanto, também a história universal transcorre racionalmente. Esta convicção e evidência é um pressuposto, com respeito à história como tal. (HEGEL, 2008, p. 43).

E prossegue indo mais longe, não apenas a história é a razão que se efetiva no mundo, mas que devemos compreender também que enquanto razão a história possui um fim universal, uma teleologia e se faz mister que nos ocupemos dele. O desdobramento histórico e seus momentos são faces da razão universal, expressa de forma clara na História dos povos. Por mais contraditória que esta possa nos parecer, temos de captar-lhe o sentido universal. Em nossa pesquisa, tal sentido deve ser buscado no desenvolvimento do conceito de Estado e nas implicações desse movimento, sua relação íntima com a subjetividade e a consequente relação desta com a liberdade.

Em busca do conceito de Estado, a **subjetividade** parece ser a palavra de ordem, particularmente no que se refere à decadência do espírito grego e no trânsito ao espírito romano, embora ainda não seja uma subjetividade plena em seu conceito, como encontraremos na modernidade. Em Roma seria mais correto falarmos em uma **interioridade** em vias de desenvolvimento. O Estado Romano nos aparece agora como um momento ímpar na apreensão hegeliana do conceito de Estado, porque com ele nasce a antítese gerada pelo movimento do espírito sobre si mesmo, o voltar-se sobre si. A interioridade vem em definitivo ocupar seu lugar na história. Frente à liberdade do espírito grego, frente à bela e harmoniosa totalidade grega surge o elemento do finito, e com ele a abstração do intelecto, a **pessoa abstrata**. Roma entra na história do mundo e, para Hegel, exerce um papel fundamental na suprassunção da organicidade grega e na emersão da individualidade, ainda que de forma abstrata.

Para compreendermos melhor a importância da Roma Antiga é necessário destacar o Estado Romano como o primeiro a ser historicamente fundado. É sob esse prisma que ele nos interessa. Um Estado fundado pressupõe a existência de um acordo entre os membros fundadores, um ‘contrato’ do qual se originaria o Estado em questão. É certo que Hegel comprehende a formalidade da fundação contratual de Roma, mas nem por isso deixa de destacar a importância desse fato para todo o ulterior desenvolvimento do conceito de Estado, seja para os pensadores utópicos, como por exemplo, Tomas Morus, seja no realismo político encontrado em Maquiavel, seja, para os chamados contratualistas clássicos como Hobbes, Locke e Rousseau. Pois tinha plena ciência da ampla influência do Estado formal Romano e

seu Direito para todos os pensadores que, a seu tempo e a seu modo, contribuíram para a construção do conceito de Estado moderno enquanto Estado de Direito. Por isso consideramos necessário refazer esse passo hegeliano que trata da leitura da Roma Antiga como um momento fundamental para o desenvolvimento da subjetividade e do direito, matérias sobre as quais irá se constituir o conceito de Estado moderno.

A fundação de Roma passa pelo fato de que esse é o primeiro momento na história em que um Estado não tem sua origem baseada em uma antiga raça, unida por laços naturais e patriarcais. Sua origem, segundo Hegel, não foi espontânea, mas violenta e primitiva: “A origem deste estado não é uma família, nem uma aliança para a vida pacífica, senão uma quadrilha de bandidos que se uniram para fins de violência.” (2008, p. 504). Esta forma de fundação do Estado não deve ser negligenciada, antes caracteriza uma peculiaridade de Roma e implica numa severa disciplina e sacrifício em prol da união. A fama dos romanos afastava os povos vizinhos e, ao mesmo tempo, todos os rejeitados, livres ou criminosos, recorriam a Roma. Um Estado assim formado, baseado na violência, acaba por necessitar da violência para sobreviver.

Hegel nos assevera que essa fundação violenta determina o caráter da vida do Estado Romano, que é aristocrático, pois não encontramos entre sua gente nem unidade patriarcal, nem igualdade democrática, nem benevolência de uns para com os outros. Não existe uma união ética, senão um estado violento de subordinação, que se deriva de sua origem. A chamada *virtus* romana, nada mais é que a *valentia*, mas uma *valentia* relacionada à união entre companheiros, que se considerava como a coisa mais importante e que podia contar com a mais absoluta violência. Aqui, cabe uma ressalva, a aristocracia à qual se refere Hegel em Roma não possui o mesmo significado da aristocracia enquanto governo dos **virtuosos** como a conceberam os filósofos gregos. Em Roma a aristocracia é uma elite dominante que se impõe pelo poder do dinheiro e da influência política. Um conceito muito mais próximo do que temos hoje nas sociedades contemporâneas.

Se pensar o Estado Romano é pensar o princípio da interioridade, Hegel nos diz que pensar o curso da história romana consiste em pensar precisamente o trânsito dessa interioridade à exterioridade, ou seja, que a realização da interioridade, em Roma, se cumpre em seu contrário, que é a exteriorização da vontade particular de dominação. A evolução ou refinamento da interioridade em Roma consistiria apenas em fazer a si mesma personalidade abstrata que cobra existência na propriedade privada, portanto, no exterior. Entretanto, esse trânsito ao seu contrário, da interioridade à exterioridade, não consiste para Hegel numa decadência, antes é exigido e implicado pelo sentido da história romana, que embora se

apresente em três momentos distintos, Monarquia, República e Império, trata-se do mesmo princípio. Narrar a história romana seria nos distanciarmos muito do nosso objeto de estudo, mas parece fundamental destacar alguns pontos para a compreensão desse acontecimento como um momento formal da elaboração do conceito de Estado, de suma importância para a construção hegeliana do Estado Ético e fundamental para a construção do Estado moderno.

Podemos considerar então que da aliança fechada que formou o Estado Romano surgiu a diferença entre **patrícios** e **plebeus**, como consequência do embate entre os que chegaram primeiro e foram mais fortes ao se estabelecerem, e os que chegaram depois: sobretudo, os que eram habitantes de cidades destruídas e tomadas pelos romanos, portanto mais débeis e pobres, e que por isso se punham em relação de dependência para com os primeiros. Tal relação leva a diversas rebeliões, e por fim à Revolta Plebeia. Hegel considera que essa Revolta é o marco fundante do Estado romano, pois é através dela que paulatinamente os plebeus foram adquirindo direitos por meio das leis, fazendo com que as arbitrariedades cessassem, de modo que a instituição jurídica passou a ocupar em Roma um papel de suma importância. O direito adquire no Estado Romano um caráter universal, ainda que formal, no qual o indivíduo se perde e obtém permissão para ser senhor de si sob a condição de obedecer ao Estado. Nasce, pois, a personalidade abstrata, como nos diz muito claramente Hegel:

O direito estrito da personalidade se encontra, pois, expresso, também na antítese. Em Roma é onde encontramos agora esta livre universalidade, esta liberdade abstrata, que põe o Estado abstrato, a política e o poder por cima da individualidade concreta, que fica inteiramente subordinada; e que, por outro lado, cria, frente a esta universalidade, a personalidade – a liberdade do eu em si - que deve distinguir-se da individualidade. (HEGEL, 2008, p. 500).

Para Hegel a personalidade constitui a determinação fundamental do direito e sua existência fica explícita principalmente na propriedade privada, o que a diferencia da individualidade, que estaria relacionada às determinações concretas da existência. Queremos salientar que é na interioridade, perdição do mundo grego, terreno da nova vida espiritual, da nova fase da história universal, que se desenvolvem os dois aspectos que formam Roma: a universalidade política e a liberdade formal do indivíduo.

Se por um lado Roma conquista essa universalidade política e estende o direito a esse caráter universal, por outro a individualidade não pode ainda ser efetiva; ela tem que transformar-se na personalidade abstrata, submersa na universalidade do Estado. Trata-se de uma liberdade formal e de um Direito formal. Todas as individualidades devem submeter-se ao Estado. E a grandeza romana, segundo Hegel, descansa nessa determinação, nessa subordinação. Há em Roma um respeito fundamental à lei do Estado e à tradição. Porém, seu

sentido é bem diverso daquele encontrado nos gregos. A subordinação ao Estado e à lei que este representa não é uma consequência do *ethos* do povo romano, como para o povo grego, onde se estabelecia uma identificação direta com o Estado. Em Roma essa subordinação é algo de exterior, imposta pelo medo da morte e do caos que adviria da ausência da lei, fato que certamente repousa sobre a origem violenta do Estado. É nesse sentido que a lei se torna formal em Roma, ou seja, ela carece não apenas da participação ativa dos indivíduos na sua construção, mas também de universalidade, posto que a princípio todos estariam submetidos de igual maneira, embora na realidade não houvesse uma aplicabilidade universal. A lei em Roma ainda carecia de realidade efetiva, sua essência não coincidia com sua existência.

Assim, Hegel põe em relevo essa fundação violenta como o aspecto primordial que torna o povo romano coeso em torno da figura da lei, subordinando-se a ela. Trata-se obviamente de uma questão de sobrevivência, decorrente das diferenças internas geradas, como apontadas acima, pela força e poder dos primeiros grupos a se estabelecer. Esse antagonismo social foi o que tornou as leis e o direito em Roma mais que figura de retórica, mas uma necessidade intrínseca ao seu desenvolvimento e subsistência de modo que a Cosmópolis passa a ter uma verdadeira rede jurídica, o que certamente explica a expansão e o controle de tão vasto território. Por outro lado, desse antagonismo surge a exclusão social que caracteriza o Estado, gerando um sistema desigual baseado numa aristocracia desumana que prepara em Roma a queda dos primeiros reis, não como um recurso ao fim da tirania, mas como um alargamento de poderes plenos à instituição dominada pelo patriciado, o Senado Romano.

A desigualdade das *gentes* traz consigo que não possa haver nenhuma democracia de igualdade, nenhuma vida concreta. Tampouco pode existir uma monarquia, porque esta supõe o espírito de um livre desenvolvimento da particularidade. O princípio romano só admite a *aristocracia* que é algo em si mesmo hostil e limitado, algo que só pode existir como antagonismo, como desigualdade em si mesma e que não pode ser uma forma perfeita por si, nem sequer na mais perfeita existência. (HEGEL, 2008, p. 509).

A única forma de coesão em tal antagonismo social só é possível por uma imposição de algo ainda mais duro e violento, apresentado na majestade do Estado. A identificação do povo romano se dá numa união em torno da figura do Estado. E das várias dissensões entre patrícios e plebeus, a lei se apresenta como a instituição capaz de recobrar a ordem e a paz. Obviamente que os patrícios nem sempre cumpriam as leis e, sobretudo, foram necessários muitos anos de história para que os plebeus pudessem eleger um tribuno. Mas como dissemos acima, Hegel acredita que a justificativa para as concessões e a paz estava fundamentada na própria história da fundação violenta de Roma. Portanto, não há entre os romanos um livre

gozo da eticidade como havia entre os gregos. A substituição dos primeiros reis pelo Senado ou patriciado não implicou ganho para os plebeus; pelo contrário, Hegel nos afirma que ainda sob o domínio dos reis, os plebeus tinham certa proteção e até chegaram a se beneficiar com uma distribuição de terras, o que desagradou consideravelmente aos patrícios e certamente contribuiu para o golpe do senado e a derrubada dos reis. Hegel comenta sobre os acontecimentos: “Os plebeus não ganharam nada com a expulsão dos reis. Estes haviam preferido – ao menos na sociedade civil - a plebe aos patrícios; haviam impedido que os patrícios oprimissem a plebe.” (2008. p. 524). E continua sua exposição numa defesa da monarquia romana, que é explicitamente também sua posição quanto à monarquia moderna. O que dá ensejo à posição que Hegel toma em favor da monarquia parlamentarista na modernidade pelo mesmo motivo que encontra na Roma antiga, a saber, os monarcas podem proteger o povo e há certa identificação entre ambos. Mas o Senado Romano, como o Parlamento Moderno, carregam interesses privados de classes dominantes:

O povo deve ao rei em toda parte (também nos tempos modernos) o ver-se livre da opressão dos aristocratas. A aristocracia subsiste na Inglaterra, porque o poder real não significa nada. O eterno processo consiste em que habitualmente o povo tenha seu amparo nos reis; porém se deixa enganar e toma partido contra esta conveniência e em prol da classe média, pela qual é oprimido. (HEGEL, 2008, p. 524).

Para Hegel, nessas condições, a República não passa de uma farsa ou “um nome indeterminado” (HEGEL, 2008, p. 524), não deixando de ser entre os romanos apenas uma aristocracia. Não por acaso, a luta entre patrícios e plebeus se inicia logo após a expulsão dos reis. Nessa segunda fase da história romana, todo poder público e judicial, bem como a propriedade da terra, passa ao controle do patriciado, conduzindo a um alargamento da pobreza e ao surgimento do sistema clientelista, no qual o cliente tem usufruto da terra em troca de favores, prestação de serviços e obediência ao dono da propriedade, tornando-se apenas arrendatário. Não obstante, é nesse período cheio de antagonismos que a lei toma gradativamente forma, inicialmente com as chamadas Leis das Doze Tábuas, que deram ensejo para o desaparecimento gradativo do sistema de clientela. Esse período também é marcado pelo surgimento dos Tribunos da Plebe e pelas Assembleias do Povo, sendo mais tarde alcançadas todas as dignidades e cargos públicos pelos plebeus.

Esse longo período de guerra civil e libertação da plebe, os primeiros quatrocentos anos depois da fundação de Roma, geraram muita tensão e animosidade, mas também um princípio interno de conexão entre o povo romano. Quando os obstáculos internos foram

retirados, Roma se volta com toda sua energia e fúria para o exterior iniciando sua fase expansionista. Como Hegel afirma em sua *Filosofia da História*:

A aridez da situação interna foi a mola que impulsionou à atividade até o exterior. [...]. O Estado romano encontrou seu apoio no patriotismo, entrega e sacrifício absoluto ao Uno. Este impulso dos romanos pode encobrir por um momento a deficiência de sua própria união; a prosperidade, a riqueza e a glória, que a guerra lhes trouxe, contribuiu também para manter compacto o que estava mal unido. Também trouxe, por sua vez, terríveis necessidades que favoreciam a coesão íntima ainda que só por algum tempo. (HEGEL, 2008, p. 529).

Esse princípio interno de conexão ao qual se refere Hegel é sem dúvida a conexão pela submissão ao Uno, ao Estado, uma coesão formal, consagrada em Roma nas leis. A reconciliação entre patrícios e plebeus permitiu que à época da República Roma se tornasse a cidade universal, a Cosmópolis. Mas, tal coesão ou unidade interna é carente de verdade, de espírito. A vitória romana sobre o mundo de então é carente de conteúdo, desfruta apenas da glória pela glória, os espólios de guerra e os cativos de todas as nações. A Cosmópolis romana carece de um objetivo além da conquista pela conquista, e, logo tendo conquistado tudo, o que lhe resta como conteúdo é apenas a particularidade dos indivíduos. A virtude da coesão cede assim que o temor cessa, e o resultado é a corrupção desenfreada, o interesse particular que se sobressai ao já fraco interesse universal. Às guerras externas se somam as divisões e guerras civis internas e as particularidades entram em conflito contra os sentimentos patrióticos. Surge pois uma nova oposição interna, agora entre os defensores da República e as grandes individualidades que representam o fim desta fase e o início do Império.

Hegel afirma que, “Nesta tormenta das guerras civis ocupam os primeiros postos indivíduos que devem sua preponderância ao poder militar ou a aliança com o populacho” (HEGEL, 2008, p.535). Essas individualidades nascem da própria corrupção do Estado, como um elemento agregador de um sistema já carente de coesão. Entretanto suas ações vão sempre de encontro ao já estabelecido, trava-se um embate entre o **espírito do mundo** e o **espírito do tempo**²¹ e a consequência de tal batalha é que essas individualidades, por mais brilhantes que

²¹ A distinção entre ‘espírito do mundo’, como o conjunto de valores vigentes em uma determinada sociedade, e o ‘espírito do tempo’, enquanto novos valores representados pelas descobertas científicas, enfim, como vanguarda de um momento histórico, é destacada por Hegel como um embate que se trava sempre no seio de uma comunidade, especialmente nos momentos da decadência e trânsito ao novo. Na *Fenomenologia do Espírito* (2002, p. 31), Hegel afirma: “Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente. [...] Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior. [...] Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo”.

sejam, por mais que encarnem as novas necessidades do **Espírito Absoluto**²², sofrem as consequências de sua sublevação contra o ético, contra o existente no *ser-aí* do Estado.

O que não é facilmente compreendido é que essa nova fase nasce do seio da corrupção da antiga, que já não se sustenta mais sob nenhuma condição, e que, embora pareça resultado de uma ou algumas individualidades brilhantes, como dissemos acima, atende a uma necessidade da Razão universal. Aos defensores da antiga República Romana parecia que César era o tirano que vinha pôr fim ao brilhantismo da República. Mas se fosse este o fator causador do fim da República, a morte de César teria evitado o Império. Mais que uma simples alternância de forma de governo, a passagem da República para o Império em Roma é a própria Razão que se efetiva na história do mundo, isso porque o tempo da República chegara ao final e estava mais que explícito na corrupção e triunfo do arbítrio. Hegel escreve:

Facilmente se vê que, em tal estado de geral dissolução, a constituição regia de nome, nada mais. [...] A particularidade rechaçou ao sentimento de totalidade, o povo se emancipou de sua dependência em relação ao Estado, que esteve ameaçado de morte pela decomposição e imoralidade interna. [...] vemos os poderes mais formidáveis e ameaçadores se levantarem contra Roma; porém a potência militar desse Estado alcança a vitória sobre todos. Os generais e os exércitos se unem momentaneamente, vencem e asseguram a existência do todo. César reduz definitivamente à unidade a enorme divisão. (HEGEL, 2008, p. 535).

A República não pôde mais sustentar-se, e não por causa de César, ou outra individualidade marcante, mas porque estava podre e corrompida. Como havia previsto Platão em seu tempo, quando falou da decadência da democracia grega e esboçou as formas de governo, Roma passava agora pelo mesmo flagelo, da República à Tirania. Mas é importante ressaltar que para Hegel César não é um tirano, pois ele não combateu o Estado, porém um partido dominado pelo Senado e seus interesses particulares. César seria o **homem histórico**²³

²² O Espírito Absoluto (que será utilizado por nós sempre com grafia maiúscula) pode ser entendido como a própria razão, ou, princípio racional que rege o mundo, e que se expressa por e através dele. Hegel também considera o Espírito Absoluto como Deus, mas nega a tradição cristã de um Deus transcendente, considerando um Deus imanente, que se faz efetivo e se dá a conhecer. Segundo Hegel o Espírito Absoluto: “[...] é a substância una e universal enquanto espiritual, [...]. A religião, como em conjunto pode ser designada essa esfera, há que considerar-se tanto como partindo do sujeito e encontrando-se nele, como quanto partindo objetivamente do espírito absoluto, que está como espírito na comunidade.” (HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. v. 3, São Paulo: Edições Loyola, 1995, § 554, p. 339). Para Hegel, Deus ou o Absoluto deve ser apreendido em sua comunidade e, como tal, é processo de vir a ser si mesmo. O Absoluto se expressa imediatamente na arte, que se traduz na sensibilidade do sujeito; ao suprassumir essa imediatez, se expressa na representação da religião, na qual ocorre a separação entre forma e conteúdo; até atingir sua verdade na ciência filosófica, que unifica a arte e a religião num saber que é conceito, que enquanto tal conhece seu conteúdo como necessário e livre.

²³ Na teoria hegeliana, o ‘homem histórico’ assume um lugar fundamental na implementação e mudança dos tempos. Ele encarna o espírito do tempo, e como consequência tem sempre um fim trágico. Segundo Hegel: “Os grandes indivíduos da história universal são, pois, os que apreendem este conteúdo universal superior e fazem dele seu fim; são os que realizam o fim conforme ao conceito superior do espírito. Neste sentido há que chama-los heróis. [...] O fim verdadeiro é exclusivamente aquele conteúdo ao qual o espírito interno se elevou

e como tal implementaria a mudança que teria como consequência seu trágico fim. A respeito de César, Hegel deixa evidente sua admiração em várias passagens, não apenas como estadista e general, mas também enquanto individualidade brilhante. Quando trata do Império na *Filosofia da História* inicia dizendo:

O domínio do mundo exercido por Roma passou, pois, a mão de um só. Essa importante mudança não deve considerar-se como algo casual, mas que era necessária e estava condicionada pelas circunstâncias. César fez o que era necessário, impondo sua particularidade às muitas vontades individuais, purificando Roma das muitas particularidades baixas e mesquinhas e colocando-se à cabeça do Estado. [...] César, que pode apresentar-se como um modelo de sagacidade romana; César, que tomava suas resoluções com a maior clarividência e as levava a cabo do modo mais ativo e mais prático, sem nenhuma paixão, fez historicamente o justo, conciliando os antagonismos e estabelecendo a forma necessária de união. (HEGEL, 2008, p. 537).

Hegel destaca que César faz triunfar a unidade do mundo romano sobre a particularidade que arruinava o Estado em corrupção e desdita. Seu brutal e covarde assassinato não pôde refrear o novo espírito que ele representava, e por isso o Império se instala. Chama a atenção, entretanto, que inicialmente não foram necessárias grandes mudanças na constituição já existente, por força de seu caráter aristocrático. Porém, aos poucos, todas as dignidades foram suprimidas, primeiro as do povo; depois as do Senado, até se concentrarem em definitivo na pessoa do Imperador. Diz Hegel: “Na individualidade do Imperador chegou a subjetividade particular à realidade mais desmedida.” (HEGEL, 2008, p.539), reinando a arbitrariedade de um único homem. Frente ao Imperador, todos os indivíduos perdem seus direitos, ao mesmo tempo em que são considerados iguais, à exceção dos escravos, de sorte que todos passam a ser considerados cidadãos de Roma; na verdade, súditos de uma tirania. Hegel chama a atenção para o fato de que só a tirania e o despotismo podem consagrar essa igualdade, que recebe a determinação da liberdade, mas que é no fundo

mediante seu absoluto poder; e os indivíduos que contam na história universal são justamente aqueles que não quiseram nem realizaram uma mera figuração ou opinião, senão o justo e necessário, e que sabem que o que estava no tempo, o que era necessário, se revelou em seu interior. Pode-se distinguir aqui entre os fins do indivíduo histórico e a concepção de que tais fins são só momentos na ideia universal. Esta concepção é peculiar da filosofia. Os homens históricos não devem tê-la; pois são homens práticos. Porém sabem e querem sua obra, porque está no tempo e é o que já existe no interior. Sua missão foi saber esta noção universal, a fase necessária e suprema de seu mundo, fazer dela o seu fim e pôr sua energia nela. Tiram de si mesmos o universal que realizam; porém este não foi inventado por eles, senão que existe eternamente e se realiza mediante eles e é honrado com e por eles. Parecem havê-lo tirado simplesmente de si mesmos, porque o tiram do interno, de uma fonte que antes não existia, as novas circunstâncias do mundo, os fatos que levam a cabo, aparecem como produtos seus, como interesse e obra sua. [...] São os mais clarividentes do seu mundo e os que melhor sabem o que fazer; o que fazem é o justo. Os demais lhes obedecem necessariamente, porque sentem isso. [...] Por isso os grandes indivíduos históricos só são compreendidos em seu lugar, e o único digno de admiração neles é que se converteram em órgãos desse espírito substancial. [...] Precisamente por isto têm estes heróis poder no mundo.” (HEGEL, 2008, p. 91 e 92).

uma liberdade formal, expressa no direito privado. De fato, todo o direito no Império Romano existe apenas para o imperador. Mas o direito privado desenvolveria essa pretensa igualdade, ao passo que o princípio da interioridade que caracterizava o espírito romano passa a se realizar mediante o conceito de pessoa no direito privado, constituído na medida em que a pessoa adquire valor na realidade que ela se dá, na propriedade privada. O indivíduo passa a ter um valor relacionado a uma propriedade, a algo externo. De fato, o que ocorre é que esse direito privado vai somado à corrupção do interesse da particularidade em Roma, somado à corrupção política. Ou seja, na exterioridade da propriedade é que o direito em Roma passa a cobrar alguma existência, não em direitos políticos, mas antes como direito de pessoas privadas, com interesses privados, ligadas à corrupção do Estado.

Denis Rosenfield resume o que seria para Hegel o Direito Abstrato:

No ‘Direito Abstrato’, esfera que trata do que se denomina direito privado, os indivíduos comparecem enquanto pessoas, dotadas de posses e propriedades, entrando numa relação contratual com as demais. Observe-se que direito de propriedade, contratos, relações entre pessoas e o que chamaríamos, hoje, de segurança jurídica são condições mesmas de uma sociedade livre e etapa necessária de realização do Estado. Dito de outra maneira, o Estado não existe, conceitualmente falando, se não pressupor essa sua condição. Um Estado que desrespeite o direito de propriedade, o ‘Direito Abstrato’, seria um Estado que não mereceria essa mesma denominação. Ou ainda, um Estado desse tipo seria um Estado que não se adequaria ao seu conceito, um Estado deformado. (ROSENFIELD, 2010, p.7).

Do que se segue que, o conceito de Estado no Império em Roma é para Hegel um conceito deformado, pois, quem realmente detinha todo o direito era o imperador, podendo mesmo intervir no direito de propriedade dos súditos de Roma. Sabemos que a essência do Estado explícita nas leis e sua efetividade não coincidem no Império romano. Se não coincidem essência e existência, não temos a verdade do conceito. O que quer dizer que em Roma há apenas um Estado formal, expresso na forma, mas não na efetividade da lei. A lei em Roma, sobretudo à época do Império, mas também nas fases precedentes, não se efetiva a ponto de garantir a liberdade do direito abstrato, expresso no direito de propriedade da pessoa. A ideia já está presente, mas ainda não pode cobrar existência; inicialmente pela força do patriciado e Senado, e posteriormente pela tirania dos imperadores, que são os únicos proprietários, de fato, de toda a Roma imperial. Logo, o conceito de Estado não encontra em Roma terreno fértil para seu desenvolvimento para além do seu aspecto formal. Entretanto, é na estrutura jurídica da Roma Republicana que se fundará a raiz do Estado de Direito moderno. Além do fato de que a violência e a tirania do Estado Romano não podem negar a importância para o Conceito de Estado da figura do Direito Abstrato.

Hegel nos adverte que não podemos tomar a Coisa mesma, no caso, o Direito mesmo, pela sua factualidade histórica, ou seja, a determinação do direito instituído em seu *ser-aí* não deve ser confundida com o conceito do Direito. Que a história apresente sua contingência²⁴, sua necessidade em momentos e instituições; não se deve concluir disso que a verdade da Coisa está já expressa ali, em seu ápice, em seu desenvolvimento pleno. Na *Filosofia do Direito*, argumentando sobre o fato de que o desenvolvimento das razões históricas das determinações jurídicas não deve ser confundido com o desenvolvimento do conceito das mesmas, Hegel afirma:

Essa diferença, que é muito importante e certamente deve ser mantida, é ao mesmo tempo muito esclarecedora; uma determinação jurídica pode, a partir das *circunstâncias* e das instituições de direito *presentes*, mostrar-se perfeitamente *fundada e consequente* e ser, no entanto, nela e por ela mesma, ilícita e irracional, como uma multidão de determinações do direito privado romano, que derivavam, de modo plenamente consequente, de instituições tais como o pátrio poder romano, o matrimônio romano. Mas, que as determinações jurídicas sejam conformes ao direito e à razão, estabelecer isso, o que somente pode ocorrer verdadeiramente pelo conceito, é algo bem diverso de expor o aspecto histórico de sua emergência, circunstâncias, casos, carecimentos e eventos, que ocasionaram seu estabelecimento. (HEGEL, 2010, § 3, p. 51).

É importante salientar que para Hegel a justificativa de uma instituição jurídica apenas pela gênese exterior, e não pela gênese do conceito, poderia conduzir muito facilmente à anulação da instituição ou, o que é mais grave, da sua existência enquanto conceito, quando, por exemplo, a necessidade exterior fosse suprimida por razões históricas. Sendo assim, o Direito Abstrato seria suprimido por completo, já que **de fato** perdera sua validade durante o Império Romano. Ressaltamos aqui a expressão ‘de fato’, pois com ela queremos enfatizar a aplicação universal e igual do direito abstrato que, como pontuamos anteriormente, não se efetiva em Roma. Porém essa existência, ainda que carente de efetividade no Império, é a base sobre a qual se desenvolverá toda a ideia da primazia do sujeito e do direito no Estado Moderno, tal como irão pensá-la os Jusnaturalistas.

Em Roma, como fica dito, “O elemento da interioridade se encontra realizado na personalidade dos indivíduos” (HEGEL, 2008, p.546), mas essa interioridade deve transformar-se para além do desenvolvimento do conceito de **pessoa**, e efetivar-se no **sujeito**.

²⁴Em Hegel a contingência diz respeito à necessidade e o contingente ao casual, não necessário. Para um maior esclarecimento sobre contingência ou necessidade e sua diferença quanto à contingente, indicamos WEBER, T. **Hegel: Liberdade, Estado e História**. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 17 a 41.

Hegel toma de empréstimo o conceito de pessoa já exposto por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*²⁵, para retirar dele a concepção da liberdade da pessoa.

Como fim em si mesmo, Hegel entende que o homem é livre, não podendo servir, pelo exposto no texto kantiano, exclusivamente como meio. O conceito de pessoa repousa, portanto, na liberdade de não ser determinado, mas de dar a si uma determinação. Hegel encontra nessa liberdade da pessoa um primeiro momento da liberdade subjetiva e estabelece, a partir deste, a distinção entre **pessoa** e **sujeito**. A pessoa é o indivíduo capaz de encontrar um fim em si mesmo, e, portanto, ser livre; mas só o sujeito é a pessoa capaz de tornar efetiva a liberdade de encontrar um fim em si mesmo. Podemos considerar, pois, que o sujeito é o agente efetivo da liberdade. Além do fato de que é no sujeito que repousa a vontade enquanto base do conceito de Estado, a vontade substancial.

Hegel opera essa distinção na *Filosofia do Direito*, especificamente nas seções sobre Direito abstrato e A Moralidade, onde expõe respectivamente o conceito de **pessoa** e de **sujeito**. No Direito abstrato, Hegel afirma que: “A *universalidade* dessa vontade livre para si mesma é formal, relação *simples*, consciente de si, mas, por outro lado, desprovida de conteúdo para si em sua singularidade, - o sujeito é, nessa medida, *pessoa*.” (HEGEL, 2010, § 35, p.79). A vontade na imediatidate do em si e para si é abstrata, universalização pura; seu ser aí é algo externo, imediato e indeterminado que se efetiva na particularidade. Esse momento da particularidade da vontade encontra seu conteúdo num mundo exterior, posto diante de si como outro e assim é *pessoa*.

A personalidade constitui o conceito e a base do Direito Abstrato, que se configura como direito privado expresso pelo contrato. Hegel diz que o imperativo jurídico seria: “*Sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoa.*” (HEGEL, 2010, §36 p. 80). Trata-se de um direito que se realiza na esfera das relações interpessoais, sendo por isso privado. Não passa por mediações sociais, mas se configura como relação imediata entre duas pessoas. Sobre isso Weber comenta: “Nenhuma instituição social (nem Estado, nem sociedade civil) serve como intermediária nas formas do direito abstrato.” (WEBER, 1993, p. 64). Sendo assim, o contrato torna esse direito relativo, pois sua validade se restringe a duas pessoas e nada garante que não possa ser rompido, o que resultaria na injustiça. O contrato é resultante

²⁵ Em Kant encontramos: “O homem, e, duma maneira geral, todo ser racional, existe como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, [...] ele tem sempre que ser considerado *simultaneamente como fim*. [...] os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos.” (KANT, **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. 1988, p. 68).

de vontades particulares submetidas ao contingente e ao arbítrio. Sendo de natureza privada, também não pode ser a base do Estado, como afirmam os jusnaturalistas, pois conduziria este a se tornar uma propriedade privada imediata do indivíduo particular. Pois contrato, como figura do direito privado, é estabelecido por pessoas sobre a posse de coisas, fundamentar o Estado nessa figura é torna-lo coisa dos sujeitos contratantes.

Notemos que a particularidade é um momento do desenvolvimento da consciência da vontade, não constituindo, portanto, a personalidade enquanto liberdade e desejo. No direito abstrato, que é formal, a verdadeira vontade, que é substancial, ainda não é levada em consideração. As determinações concretas, como por exemplo, a propriedade privada, são no direito abstrato apenas uma possibilidade de chegar então à **posse**. Teoricamente, toda pessoa é portadora de direitos e deveres, tendo, portanto, direito às coisas. Essa é a declaração mais abstrata a que se pode chegar. No entanto, sem ela não seria possível pensar a igualdade entre os homens. Nessa compreensão se resguarda o reconhecimento do outro como pessoa, ou seja, em iguais condições. Esse imperativo jurídico que encontra na pessoa o conceito e a base do direito foi o que constituiu para os jusnaturalistas a compreensão do direito, daí a importância do seu surgimento em Roma, ainda que de forma incipiente.

O direito abstrato pode ser considerado formal. Mas temos que ter em mente que no direito moderno é formal porque está assentado na particularidade e no arbítrio da vontade. Ao passo que em Roma é formal por não garantir o direito de posse efetivamente, tendo em vista que a propriedade era posse de uma determinada classe: “[...] no direito romano, o homem deve ser uma pessoa apenas se for considerado com um certo status [...].” (HEGEL, 2010, § 40, p. 82). Hegel ainda destaca que o direito de propriedade em Roma também era exercido sobre pessoas, particularmente referindo-se à escravidão, e afirma que o direito da pessoa só pode ser exercido sobre as coisas e não, sobre pessoas.

Hegel considera que a propriedade privada é a primeira manifestação da liberdade, “[...] do ponto de vista da liberdade, a propriedade privada é, enquanto primeiro ser-aí dela, fim essencial para si [...]” (HEGEL, 2010, § 45, p.86), e uma das críticas que faz a Platão é condena-la. Para Hegel, tal condenação constituiria uma injustiça contra a pessoa. Reconhecer a propriedade é reconhecer a liberdade enquanto vontade livre. Entretanto, o direito abstrato é constituído sobre o contingente de duas vontades estabelecidas no contrato, que por esse motivo não poderá ser garantido pelos contratantes. Assim como o direito, a injustiça nasce da vontade livre. Por isso a arbitrariedade dessa situação deve ser suprassumida por outro momento da vontade livre, aquele da reflexividade do sujeito, expresso por Hegel na Moralidade.

A passagem do conceito de **pessoa** para **sujeito** estaria condicionada pela vontade infinita, que se dá determinidade na existência. A vontade em seus momentos, evolui gradativamente de uma vontade particular, ou em si, para uma vontade substancial, em si e para si, adquirindo por meio da externalização, realidade e efetividade. À medida que a pessoa vai tornando-se mais consciente de sua vontade, ela deixa de ser uma vontade indeterminada e torna-se uma vontade determinada, consciente, e a pessoa nesse processo torna-se sujeito. Hegel, na seção sobre a moralidade na *Filosofia do Direito*, escreve:

O ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade, na medida em que ela não é meramente em si, mas para si infinita (cf. § anterior). Essa reflexão da vontade dentro de si e sua identidade sendo para si em face do ser em si e da imediatidate, e das determinidades que aí se desenvolvem, determinam a pessoa a ser sujeito. (HEGEL, 2010, § 105, p.129).

O sujeito em seu agir é vontade consciente. A vontade que se expressa no ser aí do mundo expõe-se como um ponto de vista moral e se configura como o direito da vontade subjetiva, que para Hegel deve estar na base de construção do Estado. Pois, o Estado deve conter a ideia de cada um como sujeito. Significa que o reconhecimento da liberdade como universal passa pela conscientização da vontade subjetiva. Sendo assim, a vontade subjetiva ocupa um lugar primordial na filosofia política hegeliana e será um ponto importante de diálogo e ruptura com o jusnaturalismo, como veremos adiante. Como destaca Weber: “O avanço da moralidade, em relação ao direito abstrato, está no reconhecimento da liberdade subjetiva como universal.” (WEBER, 1993, p. 80). Disso decorre a igualdade de todos perante a lei, não mais como pessoa de direito, no qual formalmente meu direito é admitido, mas como direito da vontade subjetiva, o que implica deliberação e ação. Entretanto, a vontade aqui só reconhece o que é seu, por isso é dita subjetiva. O conceito de vontade somente se fará presente, enquanto coexistência da subjetividade e da universalidade na eticidade e, portanto, no próprio Estado, como veremos na compreensão hegeliana do Estado Ético.

Porém, em Roma, o predomínio do Direito Abstrato, mesmo em sua carência de efetividade, conduziu ao surgimento de personalidades abstratas e atomizadas. Roma, nesse sentido, é a antítese do Estado Grego, como afirma Hegel:

Assim como, quando um corpo físico se corrompe, cada ponto começa a ter uma vida própria, ainda que seja somente a miserável vida dos vermes, de igual modo se dissolveu o organismo do Estado nos átomos das pessoas privadas. Esta é agora a situação da vida romana: Já não vemos um corpo político, senão um senhor e muitas pessoas privadas. O corpo político é um cadáver em putrefação, cheio de pestilentes vermes; e estes vermes são as pessoas privadas. (HEGEL, 2008, p. 541).

Fica então patente que para Hegel, esse Direito Abstrato, como o imediato do direito, deve ser suprassumido num novo espírito que confira efetividade à pessoa, transmutando-a em sujeito portador de **vontade**. Não se trata de negar o Direito Abstrato, que permanecerá ocupando um lugar na *Filosofia do Direito* de Hegel, mas de efetivá-lo e suprassumí-lo, como um momento imediato e, por isso mesmo, parcial e incompleto.

Para além de Roma, os desdobramentos do conceito de Estado repousam, pois, sobre o espírito de outros povos. O ápice de um povo já contém em si sua queda; mas Hegel nos adverte:

Assim o negativo, como decomposição interior, parece particularizar-se. Costuma unir-se a isso um poder externo, que tira ao povo a possessão da soberania e é a causa de que deixe de ser povo. Mas esse poder extremo pertence só ao fenômeno; nenhuma força pode prevalecer contra o espírito do povo nem destruí-lo, se não está já exâmico e morto por si mesmo. (2008, p. 73).

Para Hegel, esse trânsito entre os espíritos dos povos é fundamental para a compreensão da história como possuidora de um sentido racional em si e por si, no qual o ápice e a queda são faces de uma mesma moeda, ou melhor, são faces da razão universal. Isso porque cada povo seria um momento nesse desenvolvimento mais amplo e universal. O sentido e o fim da história residem para Hegel em que o espírito se saiba, o que quer dizer que ele deve realizar sua essência. Isso se choca com a realidade empírica dos fins particulares encontrados nos povos, mas esses fins particulares na verdade são meios para a realização do próprio Espírito. Como assegura na *Filosofia da História* (2008, p. 76): “O fim da história universal é, por tanto, que o espírito chegue a saber o que é verdadeiramente e faça objetivo esse saber, o realize no mundo presente, se produza a si mesmo objetivamente. O essencial é que este fim é um produto”. Diríamos uma construção de si mesmo que se exterioriza e nesta, toma a si como objeto, se pensa, se conhece e volta a si mais elaborado, mais **elevado**²⁶.

Se na Grécia, em seu florescimento, não havia o conceito de liberdade universal, apenas uma serena eticidade que exclui a moralidade enquanto volta do indivíduo sobre si, o que se inicia apenas com Sócrates, mas é negado por Platão, reaparece em Roma como uma liberdade universal, mas ainda formal, ou seja, temos a suprassunção da liberdade cidadã grega, que era limitada apenas ao cidadão grego. Mas a suprassunção é realizada numa liberdade formal expressa na lei, que é algo externo ao cidadão romano, e, portanto, ainda não efetiva. Hegel (2008, p.74) escreve: “A dissensão encerra, pois, o superior da consciência; porém, este algo superior tem um aspecto que não entra na consciência. A oposição só pode

²⁶ A concepção de algo como *elevado* deve ser entendida aqui, sempre no sentido da suprassunção.

ser recolhida na consciência, quando já existe o princípio da liberdade da pessoa.”. Ou seja, o avanço se deu no momento em que a liberdade da pessoa foi introjetada na consciência e expressa num novo espírito. Entretanto, esse avanço provou sua insuficiência em seu aspecto formal, não efetivo, configurando-se assim o trânsito a um novo espírito, expresso ainda na Roma Imperial pelo nascimento e desenvolvimento do Cristianismo, que traz consigo a afirmação da subjetividade livre, conceito tão caro à nossa tese, já que está na base do conceito de Estado Ético.

1.3 A queda de Roma e o advento do cristianismo

O Império Romano sucumbe assim aos ataques bárbaros, portadores de outro sentido universal. Porém, não teria sucumbido se não estivesse já em seu íntimo absolutamente destruído, sua universalidade formal suprassumida por uma nova compreensão de liberdade, enquanto livre arbítrio, liberdade do sujeito, assim como aparece na representação cristã. Segundo Hegel, a revelação cristã é o marco referencial definitivo dos novos tempos e surge ainda sob o Império. Na desordem e desorientação de um Império em decadência prepara-se o terreno da subjetividade livre, o reino do espírito. Mas, o que é o Espírito? Hegel afirma:

É o uno, o infinito igual a si mesmo, a identidade pura, que em um segundo momento se separa de si mesma, como o distinto, como o ser por si e em si frente ao universal. Porém essa separação é anulada porque a subjetividade atomística, como simples referência a si, é ela mesma o universal, o idêntico consigo mesmo. Dizemos, pois, que o espírito é a reflexão sobre si mesmo, por sua absoluta distinção, o amor como sentimento, o saber como espírito, o teremos concebido como uno e trino: o Pai, o Filho e esta distinção em sua unidade, o Espírito. (HEGEL, 2008, p. 553).

O Espírito é então, uno e ao mesmo tempo composto de partes, que em realidade são partes de si mesmo, seus momentos. Nisso está contida sua verdade. E nessa relação o espírito se opõe a si mesmo como seu outro e é retorno a si mesmo por esta distinção. Na *Encyclopédia* (1995, v. 3, adendo ao § 385), Hegel afirma que “o espírito é sempre a ideia”, mas que inicialmente esta ideia é indeterminada, pura abstração. É nesse sentido que Hegel compara esse primeiro momento do Espírito a uma criança presa na naturalidade, afirmando que por isso, a criança ainda é o ‘não-espiritual’, ela é apenas possibilidade de tornar-se espírito. Assim, o Espírito chega a ser efetivamente Espírito, bem como a criança, pelo desdobramento de seus momentos. A verdadeira realidade do Espírito consiste em que se determine como totalidade de momentos que são seus enquanto finitude, sendo negado por esses momentos, e que negue essa negação. Ou seja, o Espírito em si é o Absoluto e infinito,

mas ele é composto de partes, que enquanto partes finitas – o espírito subjetivo e o espírito objetivo, sujeito e mundo – são partes que compõem a totalidade do Absoluto.

Em termos gerais, podemos dizer que o espírito subjetivo é o homem, mas, como na filosofia hegeliana nada se realiza sem suas etapas necessárias, o homem também não surge já pronto, como espírito; faz-se necessário que ele seja natureza cultivada e assim se torne espírito. O espírito subjetivo é então processo, a evolução da vida fisiológica para a espiritual. Hegel expõe três níveis de realidade do espírito subjetivo; o **primeiro**, o espírito em si ou na sua imediatidate. Configura-se como a passagem do natural para o cultural. Nesse ponto o espírito parte do espírito, mas deve se separar de sua naturalidade, e assim o espírito é alma. Trata-se do primeiro rompimento com a natureza e sua materialidade, o que quer dizer que a alma é imaterial. A alma representa o elemento de transição entre as determinações naturais e as do espírito. No **segundo** nível, o espírito subjetivo é para si ou mediado, torna-se consciência-de-si. Da alma natural parte a determinação, o espírito é fenômeno, relação infinita consigo mesmo, é o Eu. O espírito agora é reflexão sobre si, objeto, e é desse objeto que o Eu se apropria e sabe, e, desta forma, é consciência. No **terceiro** nível, o espírito é o saber de si mesmo como espírito, e assim, segundo Hegel, desdobra-se em duas atividades: atividade teórica, na qual parte da intuição desenvolve-se em representação e chega ao pensamento; e a atividade prática, na qual o objeto do espírito é a vontade, que é tanto o retorno a si quanto o permanecer em si do pensamento. A vontade é liberdade. A liberdade é revelada como o conceito do espírito. O espírito que sabe que é espírito tem como sua existência o saber de sua verdade. “Aqui é indubitável que o saber é a existência mesma do espírito, na qual seu ser se dá efetividade” (MORAES, 2003, p. 257). O espírito subjetivo é, portanto, livre, sua determinação repousa na efetivação da ideia de liberdade. Trata-se, pois, do próprio Espírito Absoluto, que deve determinar-se fazendo efetiva sua vontade no espírito objetivo – o mundo.

O espírito objetivo é a atividade da vontade livre que se realiza no mundo conforme ela – a vontade. No mundo humano do espírito objetivo, o Absoluto produz um outro de si mesmo, mas que só se exterioriza mediante o sujeito singular, nas suas realizações. Esse outro é, portanto, ação, que se reconhece e determina no mundo que produz. Um mundo que se desenvolve no elemento universal da cultura e se particulariza na ação, ou melhor, na vontade dos sujeitos. O espírito objetivo é pois a unidade da vontade universal e da vontade singular, sendo esta última entendida como o imediato e, ao mesmo tempo, elemento ativador da primeira. Essa unidade é então a efetividade da liberdade. Hegel afirma que o espírito objetivo enquanto ser-aí da vontade livre é o direito. Mas o direito em uma forma ampla, não apenas

como direito jurídico, porém abrangendo todas as determinações da liberdade (direitos e deveres), que são determinações enquanto hábitos e costumes, ou seja, *ethos*. Desta forma, se chega à lei propriamente dita, constituída a partir desse *ethos*, baseada na vontade livre do sujeito, em sua ação. Só desta forma é que o direito corresponde ao ser-aí da vontade livre, ou, o que é o mesmo, o ser-aí da liberdade autoconsciente. (HEGEL, 2010).

Entretanto é importante compreender que a determinação da finitude do Espírito é obra do entendimento²⁷, que separa e distingue. Pois a verdade é o processo, e portanto o Espírito nas figuras da finitude não pode ser apreendido como algo fixo. De sorte que a finitude não é um limite absoluto do Espírito, uma determinação fixa e imutável, mas momento do Espírito, e este, em sua verdade, é a negação do finito. Sendo assim, o Espírito contém em si a finitude, mas essa é suprassumida nele, e assim ele é infinito e ilimitado, mas contendo em si o limitado e por isso deve determinar-se, limitar-se. Hegel afirma:

A finitude apreendida de modo verdadeiro, está contida na infinitude, como foi dito; o limite, no ilimitado. O espírito é, por isso, *tanto* infinito quanto finito, e *nem* é só um *nem* é só o outro: permanece infinito em sua finitização, porque suprassume a si mesmo a finitude; [...]. Assim deve Deus, por ser espírito, determinar-se, pôr a si mesmo a finitude (aliás, seria ele apenas uma abstração morta, vazia); mas, já que a realidade, que por meio de seu autodeterminar-se ele se confere, é uma realidade perfeitamente conforme a ele, Deus não se torna por causa dela algo finito. (HEGEL, 1995 v. 3, adendo ao § 386, p.32).

Na religião cristã, o outro do espírito seria, na ideia pura, concebida como filho de Deus. Porém, ao particularizar-se, determinar-se, este outro é o mundo, a natureza e o espírito subjetivo. O Espírito é, pois, o determinar-se, e assim é cultura expressa no e pelo mundo. O homem, espírito finito, está, portanto, contido no conceito de Deus, tal como exposto na religião cristã.

Em sua unidade absoluta, o Espírito é pura abstração, o que quer dizer que ele deve se dar determinações, e na negatividade dessas ele conhece a si mesmo. Por isso, na *Fenomenologia do Espírito* (2002, § 19, p. 35) Hegel afirma: “Assim, a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo.” O

²⁷ A distinção hegeliana entre razão e entendimento é um ponto importante para compreensão de seu sistema. Hegel afirma que Kant não ultrapassou o entendimento, pois o que em Kant aparece como razão é para Hegel um elemento incapaz de unificar o pensar em sua natural contradição, permanecendo na limitação da contraposição de opostos que se negam mutuamente. Em Bonaccini temos: “Na medida em que o pensar realiza seu movimento como desenvolvimento categorial, segundo Hegel, ele se apresenta ‘contraditório’. [...] Nesse movimento, a Razão desdobra-se na unicidade de seus momentos; o Entendimento (e, por conseguinte, a separação e a diferença) seria um deles. A apreensão da contradição forneceria à razão universalidade concreta, isto é, conceitos que se formam a partir de aspectos contrários e contraditórios ao mesmo tempo e abarcam a totalidade das relações. [...] O dualismo nisso tudo, é apresentado como um resultado parcial, como um produto da *obstinação* do Entendimento em manter firme o que está fadado à contradição e ao trânsito.” (BONACCINI, J. A. *A Dialética em Kant e Hegel*. Natal: EDUFRN, 2000. P. 111, 112).

que quer dizer que é em sua diferenciação e negatividade que o Espírito chega a saber o que é. Ao passo que, simultaneamente, se dá a conhecer, e nesse conhecer de Deus, o sujeito conhece a si mesmo. Há uma relação entre o espírito finito e o Espírito infinito, sendo aquele importante momento desse último. O Espírito infinito não somente se conhece por meio do espírito finito, mas também precisa desse para realizar-se. Pois o Espírito é consciência de si e como tal é sujeito.

Essa dialética do espírito é para Hegel revelada na religião cristã, pois embora a religião judaica já soubesse que Deus era Uno, negava toda determinidade de Deus, opondo-lhe todo o concreto, o que colocava o homem como algo exterior a Deus e vice-versa. O espírito para os judeus era algo particular, e, portanto, Deus era apenas o Deus do povo de Israel.

Nessa concepção o homem achava-se cindido²⁸ e em sua cisão desejava a reconciliação com o Uno. Mas, segundo Hegel, essa reconciliação só foi possível pelo cristianismo, que reconhece na cisão, expressa, por exemplo, na mítica história bíblica do pecado original, que o pecado é o conhecimento e que, portanto, foi pelo conhecimento que o homem se separou de Deus perdendo sua inocência original, sua pureza. Entretanto, essa cisão era absolutamente necessária (contingência), pois o Espírito é o determinar-se consciente e como tal é livre. O conhecimento é a abolição da unidade do Espírito em si e por si, e por isso é o pecado original. Mas Hegel não vê isso como uma arbitrariedade e um pecado propriamente dito, pois a unidade inicial é indiferenciação e carência de liberdade efetiva; é, pois, pura abstração, negação da verdade do Espírito que inevitavelmente seria

²⁸ Essa cisão do homem é considerada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, capítulo IV, na figura da ‘Consciência infeliz’. Hegel afirma: “Essa consciência infeliz, *cindida, dentro de si*, já que essa contradição de sua essência é, para ela, uma consciência, [...] mas não serem as duas para ela a mesma consciência, e sim consciências opostas -, então, para essa [consciência infeliz] uma é como *essência*, a saber, a consciência simples e imutável; mas a outra, mutável de várias formas, é como o inessencial.” (HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, §207,208, p. 159). Como são alheias uma para a outra, as duas consciências expõem o sujeito a uma cisão entre duas verdades, e ele tende a escolher um dos lados, o imutável; mas gradativamente comprehende que essa escolha está fadada à cisão, pois ela é escolha parcial, não constituindo a unidade da verdade da consciência. Como as demais figuras da consciência na *Fenomenologia*, Hegel expõe gradativamente as mediações às quais está submetida a consciência infeliz até suprassumir a cisão e atingir a unidade na certeza e verdade da razão. Em outras palavras, cindida entre uma realidade externa que julga no imutável e mais além a verdade, ou, mergulhada na singularidade objetiva de si mesma como o mais verdadeiro, a consciência infeliz é dor e dilaceração, tendo em vista que a verdade sempre aparece como negativa. O processo de busca pela reconciliação conduz a consciência à unidade com o universal, de modo que: “No silogismo em que os extremos se apresentam como absolutamente segregados um do outro, sua verdade é o que aparece como meio-termo – anunciando à consciência imutável que o singular fez renúncia de si, e anunciando ao singular que o Imutável já não é um extremo para ele, pois com ele se reconciliou. Esse meio-termo é a unidade que sabe imediatamente os dois extremos e os põe em relação mútua, e que é a consciência dessa unidade; que enuncia à consciência – e portanto a *si mesma* – a certeza de ser toda a verdade.” (HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, §231, p. 172). A consciência infeliz é então a consciência cindida entre duas verdades. A suprassunção dessa cisão garante à consciência a verdade de si mesma, a unidade de si com o universal.

rompida. Em sua verdade, o Espírito é consciência de si e o estado de inocência, da abstração na indiferenciação, não é um estado humano, pelo contrário: “O paraíso é um jardim, onde somente os animais, não os homens, podem permanecer. Pois o animal é uno com Deus; porém nada mais que em si. Só o homem é espírito, isto é, existe para si mesmo.” (HEGEL, 2002, p.549), ou seja, em sua liberdade o homem provoca a necessária cisão. Permanecer nessa posição, cindido, como o povo judeu, é que constituía para Hegel o problema. Por isso, ele considera que a religião cristã traz em sua doutrina a verdade do Espírito, a liberdade do sujeito em sua reconciliação com Deus.

É no mundo romano que a determinação de Deus como uno se converte no princípio da história universal. Roma e sua decadência foram o palco necessário para que o Espírito sentisse necessidade de algo além da mera particularidade da personalidade e sua propriedade privada. Hegel afirma que se chegou ao pensamento, primeiro com a filosofia – o estoicismo e o epicurismo, que negavam a realidade exterior e buscavam o prazer no pensamento, na razão-; segundo, com a religião, que ao contrário da fuga da realidade oferecida por essas doutrinas filosóficas, desejava encontrar a reconciliação na realidade do mundo e cessar a dor e o sofrimento causados pela cisão. A perda da realidade exterior, provocada pelo caos de Roma, conduz o espírito a voltar-se sobre si mesmo e assim o homem se pensa e pensa sua verdade podendo chegar ao conhecimento. O pecado é o conhecimento do bem e do mal, enquanto separação; porém o conhecimento também remedia o dano e é a fonte da reconciliação. Tal consiste na união do finito com o infinito, não mais na imediatidate indiferenciada, mas na relação do finito com o infinito, movimento vivo que expõe o conhecimento de Deus em sua verdade, que Deus é Espírito. O homem sabe que, como momento do Espírito infinito, também é espírito e, portanto, é livre.

Hegel considera que a representação cristã, na qual a unidade de Deus e do homem é encontrada na figura de Cristo – o homem Deus, é a mais perfeita representação religiosa suprassumindo todas as outras. Na passagem da *Filosofia da História*, afirma: “Esta é a reconciliação com Deus, que é representado como a unidade das naturezas divina e humana. Apareceu Cristo, homem que é Deus e Deus que é homem; e a paz e a reconciliação desceram ao mundo.” (HEGEL, 2008, p. 554). Para Hegel, o significado dessa passagem é extraordinário, pois quer dizer que o homem chegou à compreensão de que o Espírito infinito se objetifica na finitude, essa compreensão significa que Deus chegou até a consciência. A natureza universal do Espírito não é mais compreendida em sua abstração e diferenciação absolutas, mas como pensamento, por isso pode ser tomada e conhecida pelo pensamento. Assim o homem se separa em definitivo da imediatidate da natureza, torna-se livre. Não há,

portanto, o homem bom ou mal por natureza, senão por sua própria decisão, seu arbítrio. Essa é a libertação provocada pela religião cristã; sua revolução é que o sujeito possui, a partir de então, um valor infinito expresso em seu livre arbítrio.

O espírito livre é o espírito efetivo, pois a liberdade é a essência do Espírito e nisso repousa seu conceito. Hegel comenta:

Continentes inteiros, a África e o Oriente, não tiveram e ainda não têm essa ideia; os gregos e os romanos, Platão e Aristóteles, e também os estoicos não a tiveram; [...] essa ideia veio ao mundo pelo cristianismo, segundo o qual tem um valor *infinito* o indivíduo como tal, enquanto objeto e alvo do amor de Deus, [e] destinado a ter com Deus enquanto espírito sua relação absoluta, habitar esse espírito nele; isto é, que o homem é *em-si* destinado à suprema liberdade. (HEGEL, 1995, v. 3, §482, p. 275).

Essa passagem é significativamente especial no que diz respeito à compreensão de Hegel da importante dimensão da religião cristã. Deus revela-se em sua verdade, é Espírito e enquanto espírito o homem comunga com Deus da efetividade do Espírito supremo, a liberdade. A afirmação de que outros povos, anteriores à revelação cristã não eram efetivamente livres está relacionada à ideia que Hegel possui da vontade subjetiva e sua ação no mundo. Ambas estariam na base do conceito de liberdade, e, portanto, isso só foi possível a partir do reconhecimento da subjetividade. Sua ausência significa também a ausência da liberdade em sua verdade e plenitude, o que quer dizer que além do homem saber-se como espírito, em sua relação infinita com o Absoluto, sabe também que o Espírito Absoluto existe na esfera do mundo, como substância do Estado, da família, entre outras. Essas relações são realidades do Absoluto e, como tal, são conformes a ele quando são dispostas na vida ética. Assim, o Espírito é “livre efetivamente nessa esfera da existência particular, do sentimento e do querer presentes.” (HEGEL, 1995, v. 3, § 482, p. 275).

O que fica evidente na construção hegeliana do Estado Ético é que se trata de uma contínua busca pelos fundamentos dessa construção ao longo da história, seja em sua efetividade, o que corresponde assim ao próprio conceito da Coisa, como encontra na teoria de Platão, que suprassumida por Hegel enquanto o princípio da substancialidade se torna uma figura central na sua concepção do Estado Ético; seja em sua realidade, expressa na formalidade apontada em Roma, na qual destaca a importância do direito abstrato e da pessoa, ainda que de forma incipiente; seja na configuração cristã, na qual a compreensão do sujeito enquanto vontade livre assume um lugar fundamental para a história da humanidade. Entretanto, é na modernidade que encontraremos a condição *sine qua non* para a efetivação hegeliana do conceito de Estado Ético, expressa definitivamente pelo lugar e pela importância

que o sujeito em sua nova configuração, enquanto vontade livre, espírito que se sabe e que se determina, assume para a teoria política moderna.

A nova configuração do mundo como verdade espiritual implicou uma quebra de paradigma que revolucionou todo o pensamento filosófico. A liberdade do sujeito já não podia mais ser concebida na imediatidate natural da eticidade antiga, na sua irreflexividade, pois o homem não havia se separado ainda do natural da comunidade nem o podia fazer de forma abrupta. Foi necessário o tempo e a História, que é apenas a história dessa separação, a história do espírito que se torna consciente de si, se determina e, por isso, é liberdade. A liberdade subjetiva, ‘boa nova’ revelada pelo cristianismo, não podia conviver com a escravidão e com os oráculos. A liberdade absoluta em Deus retira o homem de sua condição de dependência e o coloca em relação direta com o espírito divino do qual faz parte. A particularidade, seja da comunidade, seja do indivíduo, cede espaço para a concepção da espiritualidade interior, na qual o homem é reconhecido em seu poder infinito de decisão, em seu livre arbítrio. O ético, a partir desse momento, enquanto hábito e costume da comunidade, passa a ter relação direta com a vontade do sujeito, sua decisão interior, pois desta decisão parte sua vontade, que alcança a maior expressividade como determinação social. Por outro lado, o Estado como o momento da eticidade será possível mediante a suprassunção da particularidade do sujeito (família, sociedade-civil-burguesa). A vontade livre tem então o papel de mediadora da realidade; e desta forma, a mediação acontece tanto em proveito do sujeito singular como do universal.

O Estado Ético é pensado por Hegel como resultante da relação estabelecida entre o princípio da antiguidade - a substancialidade -, e o princípio da subjetividade, marca indelével dos tempos modernos, significativamente tratado pelo movimento jusnaturalista, com o qual Hegel travará um diálogo capital para compreensão do lugar que o sujeito ocupará em sua filosofia política.

2 HEGEL E A TRADIÇÃO JUSNATURALISTA

No prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel enfatiza:

Assim, esse tratado, enquanto contém a ciência do Estado, não deve ser outra coisa do que a busca para *conceituar e expor o Estado como um racional dentro de si*. Enquanto escrito filosófico, é preciso que ele esteja o mais distante de dever constituir um *Estado, tal como ele deve ser*; o ensinamento que pode residir nele não pode tender a ensinar ao Estado como ele deve ser, porém antes como ele, o *universo ético*, deve vir a ser conhecido. (HEGEL, 2010, p. 42)²⁹.

Parece-nos, portanto, que Hegel pretende negar toda e qualquer construção utópica do Estado enquanto um **dever ser**, um modelo imaginário, pré-determinado a ser seguido, antes procurando agir com aquela atitude que destaca em Maquiavel, a do realismo político que procura conhecer e tratar o Estado em sua realidade efetiva, ou seja, na apreensão e desenvolvimento do conceito. Assim, o Estado é o racional, a construção de seu conceito deve assentar na realidade (*Realität*) que ele apresenta e, a partir desta, fazer as necessárias mediações no sentido de sua essência, constituindo assim o Estado num real efetivo (*Wirklichkeit*). Tais mediações são reflexos do desenvolvimento histórico e temporal de um povo, que deve adquirir consciência de sua verdade mais íntima, seu espírito, podendo assim realiza-la efetivamente.

Após minuciosa análise do Estado na antiguidade, da compreensão das insuficiências, bem como das contribuições daquela distante maneira de considerar as relações políticas e o lugar que o sujeito e o Estado ocupavam nela, Hegel pôde pensar a modernidade com um olhar menos nostálgico do que aquele que caracterizava os jovens de seu tempo, que pretendiam uma volta à **bela totalidade grega**. Por isso constrói uma proposta de Estado vinculada ao que considera a supressão das concepções anteriores a sua. O que significa que de posse de vasto material histórico-filosófico, aliado à realidade política de seu tempo, Hegel acreditava ser possível uma construção efetiva do Estado, ou seja, uma proposta que se resguardasse das idealizações tão comuns nas teorias políticas de seu tempo, expressas, sobretudo, no movimento jusnaturalista. Ainda na juventude, Hegel dedica uma obra crítica ao modelo jusnaturalista, intitulada *Sobre as maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*, na qual distingue dois tipos de jusnaturalistas, resguardando a Hobbes, Locke e Rousseau o título de empiristas e a Kant e Fichte o de formalistas.

²⁹ “So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den *Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen*. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen *Staat, wie er sein soll*, konstruieren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll.” (HEGEL, Werke 7, *Vorrede*, p. 25).

Segundo Bourgeois, o interesse inicial de Hegel era pela realidade que o cercava, e esta era iminentemente política. Filho de funcionário público do ducado de *Württemberg*, a vida de Hegel muito cedo se abriu para os problemas políticos numa época em que o absolutismo dos príncipes entrou em contradição com os princípios de liberdade que se espalhavam por toda Europa, até entrarem em ebulação total com a Revolução Francesa, que representava os novos princípios, os quais a Alemanha não conseguia realizar em seu atraso econômico e social. O interesse político de Hegel é sem limites, universal. Assim, diz Bourgeois:

[...] no *de vir* da reflexão hegeliana, a preocupação dominante da política precede a elaboração científica da filosofia no sentido de que, no *resultado* dessa reflexão, aquela se dá como a exposição necessária do processo do Ser, do qual o Estado é somente um momento particular. (BOURGEOIS, 1999, p. 16).

Ou seja, Hegel não é apenas um pensador político, seu Sistema é o sistema do homem total, o projeto da liberdade que deve se realizar em todas as dimensões da vida. Mas, esse realizar de si mesmo é primeiramente exercido na esfera da vida política, já que nela é mais sentida a ausência da liberdade no século XVIII. A filosofia é, então, a possibilidade de pensar a totalidade, da qual a política e o Estado são um importante momento.

Para Hegel não há vida humana, propriamente dita, fora da cultura, do Espírito. Isso nos remete à admiração que Hegel nutriu por Aristóteles, no sentido de que encontrou em sua teoria política a cidade como o crisol da vida humana, o lugar para o desenvolvimento da ética e da vida feliz. Sobre isso, escreve: “[...] Aristóteles não considera como essencial ao indivíduo e seus direitos, senão que reconhece ao Estado como superior em sua essência, algo mais alto que o indivíduo e a família, já que é aquele que constitui a substancialidade destes.” (HEGEL, 1985, v. 2, p. 316). Longe de pensar um Estado ‘eudaimônico’, possível apenas na ausência da subjetividade, pois na modernidade a felicidade passa ao caráter subjetivo e não coletivo, como na *pólis* grega, Hegel se preocupa com a crescente individualidade da sociedade moderna, que a colocava no polo oposto ao princípio da antiguidade: “É isto algo totalmente contraposto ao princípio moderno, segundo o qual a vontade particular do indivíduo se erige, como o absoluto.” (HEGEL, 1985, v. 2, p. 316). Esse é o drama sentido por Hegel, e toda sua filosofia política pode ser pensada como uma tentativa de resolver a contradição entre os princípios da substancialidade e da subjetividade. Se o mundo antigo já fora ultrapassado, para Hegel essa ultrapassagem realizou-se como um abandono ou um esquecimento completo do que nele havia de mais importante, o interesse do todo, da coletividade como anterior aos

interesses privados. A fórmula sob a qual as teorias do Estado moderno se constituíram colocou a esfera dos interesses coletivos em dependência direta dos interesses privados, porque se supervalorizou a subjetividade. O sujeito e seus direitos naturais passaram a ser o fundamento do Estado, colocando-o em dependência da vontade daquele. Citamos Bourgeois:

O drama da contradição, em suma, a vida que interessará sempre Hegel, não é a vida da interioridade subjetiva fechada em si mesma, o formalismo psicológico, mas a vida enquanto ela é a contradição da vida substancial e da subjetividade [...]. Nenhum culto do Eu em Hegel, para quem o Eu deve precisamente cultivar-se pelo culto do mundo [...]. (BOURGEOIS, 1999, p. 25).

A busca desse equilíbrio é o caminho do Estado Ético em Hegel. Seu fim, ainda é o da totalidade e substancialidade do Estado, mas os meios para essa consecução é o que separa Hegel dos autores jusnaturalistas. Pois Hegel se preocupa em não acentuar a interioridade subjetiva desprovida de objetividade, ou seja, aquela composta apenas de interesses particulares na construção do Estado, que nesse caso se transformaria num Estado particular. Sua atenção se volta para momentos históricos reais e pensamentos filosóficos que possam contribuir para sua construção. Para Hegel não se trata de negar simplesmente o real existente, partindo de abstrações do pensamento para a consecução de um Estado perfeito, mas da certeza que a história não pode nem deve ser apagada, porém suprassumida, pois só nesse movimento de negação, conservação, elevação se pode chegar ao Estado em sua verdade, seu conceito, ou seja, à compreensão plena de seu devir permanente e de sua finalidade essencial. Por outro lado, tampouco se pode negar o papel do sujeito na elaboração do todo, mas a forma de exercer esse papel se torna objeto primordial das atenções de Hegel. Com esse intuito voltou seu olhar crítico para as teses jusnaturalistas, responsáveis pela moderna concepção do Estado de Direito e por múltiplas revoluções do pensamento político social que se desvelaram na Revolução Francesa, outro marco referencial do pensamento hegeliano.

Antes de adentrarmos a modernidade e o diálogo entre Hegel e os jusnaturalistas, parece importante fazer um breve *detour* sobre a ordem política anterior à modernidade, pois nela está assentada a crítica jusnaturalista e a razão para a construção de um Estado racional, baseado nas leis e na chamada doutrina da ‘Razão de Estado’. Se havia para Hegel e os filósofos de seu tempo uma preocupação com a restauração da *pólis* grega, ou melhor, com os princípios que a caracterizavam, sobremodo a totalidade como comunidade de cidadãos efetivos, por outro lado havia uma herança política que ainda se fazia presente, pelo menos em países como Alemanha e Itália, que ainda não haviam logrado a unificação e por isso não

figuravam entre os chamados Estados modernos, a saber, a herança feudal, com seu esfacelamento de poder e ligação estreita entre Igreja e Estados.

2.1 Idade Média: religião e Estado

Segundo Hegel, a missão da Idade Média consistiu em impulsionar a realização da liberdade. Com a queda do Império Romano e as invasões bárbaras houve um esfacelamento do poder em virtude do desconhecimento dos povos bárbaros da proteção como um princípio maior, reconhecido na figura do Estado. Para esses povos, a ideia de que outro os protegesse significava perda da liberdade. Não havia o princípio da legalidade, nem da universalidade, pelo menos a partir da queda do Império de Carlos Magno, que constituiu a última tentativa de manter sob uma mesma tutela vários povos num império universal. A consequência natural dessa desarticulação foi a necessidade de proteção sentida pelos indivíduos. Como um retrocesso, nos diz Hegel (2008, p. 607,608): “Os homens, portanto, tiveram que cair num estado de indefesa e de falta de proteção para sentir como necessária a aparição do Estado”, logo, o recurso foi recorrer a outros indivíduos para buscar proteção.

Nasce assim o sistema feudal, no qual o protetor é uma personalidade poderosa, e não a lei. O Todo desaparece ante este poder individual. As relações estabelecidas a partir de então são de fidelidade, entendida como uma obrigação, um dever para com o senhor que fornece a proteção; em troca, o homem torna-se servo da propriedade, trabalhando para o senhor feudal por comida e segurança. Já não há direito ou lei, nem tampouco o poder do imperador, a justiça está nas mãos dos senhores que são a lei em seus feudos, o que conduz a uma particularização do direito. Incapaz de oferecer centralização, organização e lei, o antigo Estado baseado na figura do Imperador desaparece ante uma multidão de pequenos poderes feudais: principados, ducados, condados e, particularmente, os feudos eclesiásticos, pertencentes à Igreja, que são um caso à parte nessa divisão de poder característica da Idade Média.

O cristianismo e a consciência da subjetividade livre que o caracterizam representa o princípio da reconciliação, como mencionamos no fim da seção sobre Roma, quando tratamos do surgimento da doutrina cristã. Entretanto, na Idade Média, o princípio cristão é representado pela doutrina da Igreja e o aspecto da consciência cristã, na qual a natureza divina não está num além, mas numa unidade com a natureza humana, não pôde ser imediatamente apreendida enquanto unidade espiritual. Em Cristo, o homem é Deus e o Deus se fez carne, e contrariamente a sentença do próprio Cristo, de que **seu reino não era deste mundo**, a Igreja se faz terrena e se torna o princípio diretor. Ao mesmo tempo, a Igreja deve

separar-se do profano terrenal e este, por sua vez, da Igreja. Essa contradição estabelece a cisão e a religião existente consagra a vida cindida do indivíduo em pátria celeste e pátria terrena, que por sua oposição não são mais verdadeiras pátrias para o homem, pois ele não se reconhece em nenhuma delas. A instituição cristã nega, nessa medida, o cristianismo em sua verdade. Conduzido à estranheza desses dois mundos, o homem se mantém nessa cisão pela força despótica e hierárquica da servidão. A religião se torna uma forma de domínio que revela ao homem a felicidade num mundo mais além, o mundo celestial; e é tanto mais perigosa essa revelação na medida em que torna mais fácil o domínio despótico do poder político, tendo em vista que o interesse do indivíduo se dirige para essa outra esfera, celestial. A submissão é a regra. Mediante a Igreja o homem deve se submeter, não apenas ao poder sagrado, mas a todo e qualquer poder, tendo em vista que todo poder, em última instância, emana de Deus. A religião como o outro da esfera política, conjuga assim, o espírito de submissão.

Nessa denúncia temos, pois: “Como a religião existente consagra a vida separada dos indivíduos, cumpre arrancar estes de seu isolamento, obstáculo ao retorno da bela totalidade, transformando a religião privada em religião pública ou popular, a religião do despotismo em religião da liberdade.” (BOURGEOIS, 1999, p. 42). É nessa medida que a religião assume para Hegel um caráter fundamental. Institucionalizada e fortemente imbricada com o Estado no compromisso da submissão, ela é um entrave ao desenvolvimento político e à liberdade humana. Entretanto, ela não pode ser dispensada de seu papel fundamental na transformação do homem como membro concreto do espírito do povo (*Volksgeist*). Para Hegel, o espírito do povo é uma totalidade viva, na qual estão integrados os vários momentos (Estado, arte, ciência, religião, instituições, etc.) que compõem o conceito vivo que é um povo. O que quer dizer que seus conteúdos são mediatizados uns pelos outros e estão interligados, de forma que a transformação de um desses momentos é a transformação do todo. Assim, religião e Estado são momentos intrínsecos e fortemente relacionados na estruturação da totalidade ética. Mas, se Hegel não apoia a forma institucionalizada do cristianismo ao longo dos séculos, nem pretende abrir mão de sua essência ou revelação, a subjetividade substancial, podemos nos perguntar: - como ele compreendeu e apreendeu a concepção cristã em sua construção do Estado?

O primeiro ponto é para Hegel extinguir o que considera o misticismo que separa a mística religiosa da política. É claro que Hegel não estava falando de uma interferência do poder da Igreja no Estado, no sentido da manutenção da mistura, já denunciada em Maquiavel entre moral e política. Não se trata de um retroceder, mas de uma compreensão da

importância da verdadeira religião e de seu papel para a formação do homem e do Estado. Nesse sentido, Hegel acreditava que a simples negação da mística religiosa era, na verdade, a afirmação dessa esfera. A negação pela negação não fazia desaparecer a religião e sua moral dos corações e mentes humanas, antes reforçava a existência delas. O cerne da questão seria outro: ao contrário de negar, minar desde dentro a ideia institucionalizada de desvalorização do mundo e de um alheamento do homem em si, num particularismo que o desarticula da sua vida sociopolítica encontrando num além seu verdadeiro objetivo, Hegel pretende expor esse caráter falso da ideia religiosa, que nesse sentido se presta à separação, alienação e subserviência do homem.

O cristianismo e seu princípio de subjetividade livre ascenderam da categoria de seita perseguida à religião oficial do Império Romano. E esse é o segundo ponto a ser exposto, pois essa radical mudança só pôde ter lugar porque esse princípio de subjetividade foi absorvido pela decadência e pelo predomínio da particularidade em Roma. A religião cristã se enquadra com um momento histórico no qual o indivíduo vivia para sua particularidade; e logo, com a ausência do poder imperial, tudo que lhe resta é sua singularidade. Não havendo mais liberdade cidadã e nem a pátria, a divindade cristã surge como uma resposta às preces, e não à vontade racional. A religião é instituída num sentido pacificador de espera de realização na cidade celeste. A religião da interioridade é assim transferida à exterioridade, da mesma forma que o princípio da interioridade tornou-se exterior em Roma. Toda a verdade e virtude são encontradas num Deus exterior e superior e a religião se torna religião positiva.

Um Deus objetivo e uma religião positiva “exprimiam e salvavam o escravo que o homem havia se tornado, salvavam-no *como escravo*, condenando a liberdade.” (BOURGEOIS, 1999, p. 47). Desta maneira é que a religião e a política se entenderam e estabeleceram as regras do seu relacionamento, segundo Hegel: “[...] religião e política se entenderam às mil maravilhas, e a primeira ensinou o que queria o despotismo: o desprezo da espécie humana, sua incapacidade em realizar um bem qualquer, em ser por ela mesma alguma coisa.” (HEGEL, 1969, apud. BOURGEOIS).³⁰ Desta feita, o objetivo de Hegel é fazer uma crítica da religião institucionalizada e um retorno ao que considera a verdade cristã, o próprio Cristo. Em *A Vida de Jesus*, Hegel faz, segundo Bourgeois, esse trabalho pedagógico que consiste na refutação do cristianismo aliado ao despotismo pelo próprio Cristo.³¹

³⁰ C1, p.29. *Correspondance*, trad. Francesa Carrère, Paris, Gallimard, II, apud. Bourgeois, B. 1969, p.47

³¹ Entretanto, nos interessa aqui somente esclarecer mais de perto a apreensão por Hegel dos princípios cristãos que serão parte imprescindível para sua construção do Estado Ético, de modo que não entraremos nos textos

Enquanto religião da reconciliação, o cristianismo é entendido por Hegel como supressão da cisão judaica, expressa na separação entre universal e particular perpetuada na dualidade da lei e confirmada pelo crime (pecado), que por meio do castigo pensa poder reestabelecer a unidade, mas que na verdade nega o particular frente ao universal. Ou seja, a lei que proíbe o homem de provar da árvore do conhecimento separa-o de Deus, na medida em que se confirma no crime da transgressão humana, ao passo que o castigo em nada eleva o homem, antes o coloca em definitiva cisão frente a Deus: o pecado sem reparação, a mácula da humanidade, o rebaixamento do homem. A supressão se faz na forma do amor cristão, onde crime e castigo são apenas momentos da diferenciação, que encontram sua verdade na reconciliação universal. Desta forma, o verdadeiro cristianismo eleva o homem, resgatando-o da sua diferenciação absoluta, na qual havia sido rebaixado. Cristo é a remissão dos pecados. Esse destino cego, por assim dizer, que mantém os homens na diferenciação, é superado na medida em que os particulares deixam de se opor, por meio do amor, atualizando a união do universal que há neles com o particular. Cristo, que é a negação viva da renúncia de toda particularidade, tendo em vista que nega todas as determinações que o colocam em relação com outras particularidades, enquanto filho, esposo, pai ou cidadão, é a representação de um **momento** do universal, denominado por Hegel de universal particularizado, que por isso se opõe ao particular. Essa oposição de Cristo enquanto momento do universal verdadeiro consiste na “unificação das diferenças e a diferenciação da unidade.” (BOURGEOIS, 199, p. 59), ou seja, consiste no universal concreto expresso na vida ou no que Hegel denomina de vida ética (*Sittlichkeit*). A liberdade expressa pelo cristianismo do Cristo se revela então não num universal particularizado, mas na defesa universal das particularidades, que constituem um todo de relações vivas que organiza e possibilita a vida dos indivíduos, e esse é o **Estado**.

Hegel adverte que caso o cristão queira ignorar a objetividade do mundo e sua relação intrínseca com ele, produzirá apenas alheamento, no qual a objetividade será positivada como algo diferente de si mesmo. Foi desta maneira que, ao se diferenciar do Estado, tomando-o como pecaminoso, o cristianismo acabou por instituir-se na objetividade privada da propriedade. Daí seu pleno reconhecimento no Estado romano. Essa perda de contato com o verdadeiro sentido cristão conduziu cada vez mais ao sentido da particularidade e assim se constituiu na Idade Média o que podemos denominar de terceiro Estado, ou um Estado paralelo, a Igreja. Uma negação do Estado que conduz verdadeiramente a uma contradição, na medida em que atesta outro Estado, só que voltado para o interesse privado. A Igreja é desta

hegelianos sobre a religião, apenas tomaremos o aspecto geral de sua crítica na medida em que embasa pontos fundamentais para nossa pesquisa.

forma a contradição que atesta a necessidade do Estado e que para Hegel não poderá, por isso, negar a importância da propriedade sem cair em falso moralismo.

Toda essa convicção hegeliana, que afirma a importância da fundamentação do Estado na religião tem como pano de fundo a preocupação elementar de fazer com que o sujeito assuma seu lugar na construção do Estado, não delegando a um mundo além sua felicidade. A existência humana é nessa medida político religiosa, pois é a religação (*religare*) dos momentos que compõem a existência. Qualquer outra religião é alienação.

Essa compreensão faz Hegel condenar toda prática religiosa que encontre na existência sensível uma garantia para a vida celestial.

Na Igreja o externo é, pois, o determinante e leva à esfera da liberdade absoluta todo o não espiritual e o não livre, que a cada passo encontramos no catolicismo. [...] A Igreja poderia ter se contentado com a presença espiritual de Deus na hóstia; mas uma vez que concedeu que Deus está em presença exterior, esta exterioridade se converte em multiplicidade infinita, pois a necessidade desta presença é infinita. (HEGEL, 2008, p. 617).

Assim, condena a presença do corpo de Cristo na hóstia, a mediação da virgem Maria e suas estátuas milagrosas, os Santos como intermediários entre os homens e Deus, ou ainda mais grave, a separação entre abençoados, os eclesiásticos que receberam dos Santos suas graças, e os que devem receber das mãos dos eclesiásticos as bênçãos, os seculares. Por essa divisão, todo poder e conhecimento são destinados aos homens da Igreja que, sob certas condições os concedem aos seculares, passando a serem os reais intermediários de uma fé cega. Relíquias sagradas proliferaram e foram vendidas, bem como bens e terrenos no mundo espiritual, perdão dos pecados, a prática da simonia torna-se lugar comum. Desta forma, a Igreja passa a ocupar o lugar da consciência, o que provoca a distinção absoluta entre o princípio espiritual, portador da verdade da consciência, e o princípio temporal, desprovido de qualquer capacidade de julgamento e conhecimento.

Hegel condena esse dualismo, pois nele a existência de um princípio anula o outro, ou seja, o Estado se afirma como fiador da propriedade individual entrando em choque com o princípio universal que a Igreja representa, de modo que nesse embate um nega o outro. Para Hegel os povos felizes foram aqueles que conseguiram conciliar igreja e Estado; mas a igreja que representa a unificação do subjetivo e do substancial, expressa na universalidade ética do Estado, não a Igreja que afirma a cisão. O princípio é espiritual e, portanto, como espiritual deve ser concebido e tratado. Estado e Igreja são momentos do Espírito Absoluto e por isso não podem ser compreendidos em oposição, cindidos, pois esta forma abstrata de pensar conduz ao despotismo de ambas as esferas, que aproveitam a alienação do sujeito perdido em

meio à dualidade e se retroalimentam num sistema de dependência recíproca, comum na Idade Média; ou entram numa esfera de guerra aberta, na qual ambas são negadas.

Essa digressão pelo significado que Hegel atribui à religião, bem como sua crítica à institucionalização do cristianismo pela Igreja, é de fundamental importância para a compreensão do sujeito moderno tal como ele o apreende, a saber, como fundamento do Estado Ético. Sua visão difere, especialmente, das concepções que alegando trazer o homem de volta a um lugar adequado, depois de séculos de rebaixamento por parte da Igreja, acabaram por dar uma ênfase exagerada à particularidade subjetiva. Hegel introduz o elemento ético no Estado, que desta forma se torna o lugar para o desenvolvimento do indivíduo em sua verdadeira liberdade. Não a liberdade formal da separação, mas a liberdade da união com o Espírito. A crítica da religião é, nessa medida, crítica política. Hegel encontra no cristianismo as bases para a realização da subjetividade verdadeira, aquela que se objetifica e ao se objetificar, realiza o universal. A verdadeira religião permite ao homem essa liberdade de ser si mesmo na concretude do mundo, no ser-aí (*Dasein*). Essa religião é conduzida à verdade pelo advento da Reforma protestante.

Hegel considera que a Reforma é “[...] o sol que segue a aurora do final da Idade Média e a tudo ilumina [...]” (HEGEL, 2008, p. 657). A Reforma nasce do seio da própria Igreja, como reação à corrupção absoluta que dominou a Igreja durante séculos. Lutero foi o homem histórico por meio do qual o espírito do tempo pôde se expressar. Ou seja, a Reforma é uma necessidade do Espírito, expressa na corrupção do tráfego de indulgências, na compra e venda de bens espirituais e no perdão dos pecados pelo dinheiro. O traço da corrupção é aquele que denuncia a decadência de mais essa figura do Espírito Absoluto. Para Hegel, a doutrina de Lutero é a doutrina da liberdade, a da espiritualidade interna que superou a mera externalidade sensível. Nela, o intermediário entre o homem sensível e seu espírito é o próprio Deus, que não pode nem deve ser procurado em algo externo, para além do próprio sujeito. Deus não é algo exterior e sensível, mas a consciência do real, do espiritual. Com isso se atinge, segundo ele, a superação de toda servidão do espírito, pois a reconciliação do homem não pode ser operada por algo externo a ele, como a hóstia, mas apenas pela fé, pelo espírito. Hegel afirma:

Este afastamento da exterioridade reconstrói todas as doutrinas e reforma todas as superstições nas quais a Igreja havia se decomposto. [...] A doutrina luterana é, assim, totalmente católica; o único que fez foi suprimir tudo aquilo que pertencia à relação de exterioridade. [...] Mas, quando o indivíduo sabe que está cheio do espírito divino, desaparecem todas as relações de exterioridade; já não há diferenças entre sacerdotes e seculares, nem uma classe está em possessão exclusiva do conteúdo da verdade e de todos os

tesouros espirituais e temporais da Igreja, senão que é o coração, a consciência íntima, a consciência moral, a espiritualidade sensitiva do homem, que pode chegar e deve chegar à consciência da verdade; e esta subjetividade é a de todos os homens. (HEGEL, 2008, p. 659).

A subjetividade livre é, a partir da Reforma, o conhecimento do Espírito em sua verdade. E a verdade não é um objeto pronto, mas algo que se apresenta ao espírito subjetivo em sua transformação; e que para se fazer verdadeira necessita abandonar a opinião subjetiva particular tornando seu o conteúdo objetivo da doutrina da Igreja. Ou seja, o espírito subjetivo se torna livre na negação de sua particularidade ao assumir a substancialidade. Assim, o espírito da verdade se manifesta na vontade do sujeito pensante, e o que surge é o conceito da vontade livre, que por sua vez é o conceito do verdadeiro Espírito. O mundo é transformado na medida em que o espírito livre se objetiva e toma para si o conteúdo da universalidade. Isto quer dizer que o direito, a constituição, o governo, a propriedade, a eticidade necessitam agora de uma forma universal, a fim de que se tornem racionais do Estado. Essa é para Hegel a reconciliação do mundo com a religião. Ambas as esferas se encontram em harmonia, pois possuem a mesma missão expressa pelo espírito subjetivo, que em sua verdade assume o interesse universal. Só assim o espírito objetivo pode surgir e apenas nesse sentido se pode entender a afirmação de Hegel: “Os Estados e as leis não são outra coisa que a manifestação da religião nas relações da realidade”. (HEGEL, 2008, p. 661).

Pois bem, podemos afirmar que o sentimento básico do subjetivo, a consciência moral é o que segundo Hegel se expressa como poder do Estado. É nesse sentido que considera que é o sujeito que sustém o Estado; e é em seu tratado sobre o Estado, *Filosofia do Direito*, que encontramos a afirmação: “Aqui é o lugar de abordar a *relação do Estado com a religião*.” (HEGEL, 2010, § 270, p. 241). E Hegel a aborda de maneira contundente:

A religião tem por seu conteúdo a verdade absoluta e, com isso, recai nela também a mais elevada disposição do espírito. [...] O Estado e as leis, como [também] as obrigações, adquirem nessa relação, para a consciência, a comprovação suprema; pois o próprio Estado, as leis e as obrigações são, em sua efetividade, algo determinado, que passa a uma esfera superior enquanto seu fundamento.” (HEGEL, 2010, § 270, p. 242).

Essa relação é clara: a religião é fundamento do Estado, que adquire nela sua universalidade e, ao mesmo tempo, sendo apenas o fundamento, há a separação e o Estado se efetiva no mundo. Trata-se da unidade da diferença, religião e Estados se apresentam como momentos distintos na esfera do Espírito e como tal devem subsistir.

Porém, a forma como se institucionalizou na Idade Média fez com que a religião se tornasse fixa, lançando seus preceitos morais como absolutos e governando o Estado a partir

de princípios imutáveis. Na verdade, a religião em sua relação com o Absoluto é evanescente e quando tenta fixar algo perde sua verdade tornando-se instável. Se esse algo fixo é estendido na direção do Estado, este por sua vez também se torna instável e desorganizado. A religião pode ser o princípio fundamental, mas não pretender que seus princípios se fixem e fixem com eles o ser-aí do mundo. Proceder com essa interferência de princípios fixos conduz a religião a criar naturalmente leis que na esfera do Estado nada mais são que algo subjetivo contraposto ao objetivo que deveria estar contido nelas. Nasce assim o arbitrário da subjetividade, expresso na degradação e subserviência do homem como citamos acima; mas, além disso, pode conduzir ao fanatismo, na medida em que centra no arbítrio e na paixão as verdades às quais se submete e submete os outros, condenando todo o diferente como irreligioso, infiel. O fanatismo religioso que se externaliza na efetividade do mundo gera o fanatismo político, que por extensão nega toda ordem estatal, suas leis e instituições. Essa falsa maneira de proceder da religião é para Hegel a causa dos muitos males e interferências que, por exemplo, na Idade Média fizeram a fama da Igreja com perseguições e fogueiras.

Segundo Hegel, enquanto comunidade, a Igreja, seja qual for, deve estar submetida às leis do Estado. Porém, historicamente, a separação das duas esferas conduziu a uma busca oposição, sendo o espiritual concebido de um modo geral e o elemento ético como uma parte sua, de forma que o Estado tornou-se meio para realizações da Igreja. Nesse âmbito, a Igreja é quem detém a tutela e total submissão do Estado, que deve manter um respeito absoluto em relação à liberdade da Igreja e seus ensinamentos. O Estado passa a ter como objetivo a segurança da Igreja e de todo o conhecimento que essa reserva para si. Nessa relação os homens da Igreja possuem uma existência à parte, separados dos demais e do Estado; não estão submissos a esse último, antes criam leis próprias que os protegem e os colocam acima dos demais. Mediante esse quadro, Hegel destaca:

Inicialmente, é de se observar que tal relação se liga com a representação do Estado, segundo a qual ele tem apenas por determinação a proteção e a segurança da vida, da propriedade e do arbítrio de cada um, na medida em que eles não atentem contra a vida, a propriedade e o arbítrio dos outros, e assim o Estado é considerado uma organização da miséria. (HEGEL, 2010, § 270, p. 248, 249).

Com essa afirmação, Hegel destaca a liberdade negativa que pode se estabelecer no Estado, quando a liberdade de um termina onde começa a do outro. Mas, para ele, a concepção de liberdade não pode ser entendida desta maneira. É importante salientar que essa questão da religião se encontra na seção sobre o Estado, na *Filosofia do Direito*, e é nesse ponto que ele tratou também a questão da liberdade tomada em seu aspecto positivo,

fundamental para a consecução do Estado Ético, como analisaremos mais adiante. Entretanto, percebemos que antes da discussão sobre a liberdade em sua forma positiva, há uma discussão sobre a finalidade do Estado, encontrada na citação acima, colocada no texto no momento em que Hegel trata do Estado medieval, logo após a qual prossegue afirmando: “Que historicamente houve épocas e situações de barbárie em que todo o espiritual superior tinha sua sede na Igreja, [...]” (HEGEL, 2010, § 270, p. 249), claramente fazendo referência ao medievo. O que nos chama atenção aqui é que encontramos também, de forma antecipada, uma crítica que Hegel irá dirigir à forma de pensar do jusnaturalismo, que considera o fim do Estado a conservação da vida, da propriedade e da liberdade. Ou seja, a crítica ao Estado medieval, como este Estado da particularidade, acaba por ser, nessa medida, a mesma crítica dirigida contra os jusnaturalistas, o que quer dizer que, se o movimento do direito natural nasceu como uma necessidade histórica de responder e, sobretudo, romper com os princípios que dominavam no medievo, sua base para pensar o Estado de alguma forma ainda ficou presa no particularismo que caracterizou esta época.

Sabemos que o jusnaturalismo surge em oposição à moral religiosa e sua ingerência no Estado. Além do mais, como garantia e necessidade da criação de um Estado dito moderno, entendido como unificado, centralizado e racional, que quebraria o princípio do esfacelamento do poder característico do sistema feudal. Assim, chegamos à modernidade e ao movimento jusnaturalista como uma resposta clara aos anos de despotismo da Igreja, submissão do homem e subserviência do Estado.

A modernidade política, caracterizada pela chamada Razão de Estado³² e pelo predomínio da subjetividade, torna-se evidente no movimento jusnaturalista que segundo Bobbio consistiria na “[...] revivescência, no desenvolvimento e na difusão da antiga e recorrente ideia do direito natural na modernidade”, (BOBBIO, 1987, p. 13). Apesar de conter uma ampla e controversa gama de pensadores colocados sob a insígnia de uma mesma escola, a do direito natural, a característica mais marcante desse movimento seria a busca por um método de abordagem para o direito. Afinal, o direito passa a ser a marca indelével do Estado

³² “Estreitamente ligada à ideia do primado da política é a doutrina da razão de Estado que, não por acaso, nasce e se desenvolve ao lado da teoria do Estado moderno. Uma das formas com a qual se manifesta o primado da política é a independência do juízo político com respeito ao juízo moral, ou mesmo a superioridade do primeiro sobre o segundo: que exista uma razão no Estado diversa da razão dos indivíduos quer dizer que o Estado, e mais concretamente o homem político, é livre para perseguir os próprios objetivos sem ser obrigado a levar em consideração aos preceitos morais que condicionam o indivíduo singular nas relações com outros indivíduos. [...] Na *Filosofia do Direito* de Hegel – que conclui a teoria do Estado moderno inaugurada pela filosofia do direito de Hobbes -, o momento último do Espírito objetivo, que cobre o território tradicional da filosofia prática, não é a moral mas a eticidade, da qual a figura suprema é o Estado.” (cf. BOBBIO, N. in **Estado, Governo, Sociedade**. Para uma teoria geral da política. 15 ed. São Paulo: PAZ E TERRA, 2009. p. 85 e 86).

na modernidade, depois de séculos do seu desaparecimento em sua forma universal. E embora não haja consenso quanto ao objeto e conteúdo de estudo por parte dos jusnaturalistas, o método passa a ser um ponto de convergência. Citando mais uma vez Bobbio (1987, p. 16): “Em outras palavras: tanto os seguidores quanto os adversários consideram-se autorizados a falar em “escola”, enquanto esta não constitui uma unidade ontológica, não metafísica nem ideológica, mas sim metodológica.” O método em questão é conhecido como **racional**. Na verdade, podemos considerar que na modernidade o Estado vai ser pensado como o Estado de Direito, possuindo em suas bases a racionalidade como ponto de construção do direito, racionalidade que repousa na vontade do sujeito. Desse modo, também podemos afirmar que mesmo existindo divergências entre os jusnaturalistas no que diz respeito a seu objetivo comum, tal como Hegel apresenta em sua obra sobre o direito natural, o sujeito estava sempre no vórtice da discussão. Ele se torna o ponto de partida para se pensar a realidade de um Estado fundamentado na universalidade dos princípios da conduta humana.

Hegel surge no final desse movimento e, segundo Bobbio, pode ser considerado a um só tempo a supressão e a dissolução de tudo que era caro ao direito natural. Profundamente influenciado pela corrente do historicismo, difundida particularmente na Alemanha, Hegel critica a posição a-histórica do pensar jusnaturalista, que concede ao ‘estado de natureza’ uma existência anterior à própria história. Sua crítica, porém, vai mais longe, passando pela postura do realismo político que o caracterizava: acreditava que o jusnaturalismo não se centrou na realidade do Estado. Criava antes uma ficção estatal, resultante da ficção pré-existente do ‘estado de natureza’ e do ‘contrato social’, mediador responsável pela passagem necessária do estado natural ao estado civil. Nesses termos, Estado e sociedade civil não se distinguem, o que quer dizer que nessa crítica Hegel é o primeiro a separar o Estado da sociedade civil burguesa característica do seu tempo. E aqui dá um grande salto em relação às construções utópicas do Estado.

2.2 As construções utópicas do conceito de Estado

Segundo a perspectiva hegeliana, toda a teoria dos jusnaturalistas está relacionada às criações fictícias, que nós consideramos utópicas porque eram absolutamente desconectadas da realidade existente, sobre os conceitos de estado de natureza e contrato social. Porém, o suporte primordial do direito natural repousa, antes de qualquer coisa, na crença da existência de uma natureza humana e seus correspondentes direitos naturais. A construção do moderno Estado de Direito é baseada nessa certeza, ou seja, na certeza da existência dos direitos naturais que devem estar na base de constituição da lei e do Estado. Temos nesse fundamento

o primeiro grande rompimento de Hegel para com as teses jusnaturalistas, talvez mesmo o mais importante ponto. Por isso o escolhemos para iniciarmos a seção sobre as construções utópicas do conceito de Estado, pois para ele o homem não possui uma natureza a priori, a partir da qual as leis pudessem ser fundamentadas. É nessa medida que afirma na *Filosofia do Direito*:

O conteúdo dessa ciência pode, segundo todos os seus momentos singulares, [...] ser exposto sob a forma de que o homem *teria* por natureza o *impulso* para o direito, também o *impulso* para a propriedade, para a moralidade, [...]. Se em lugar dessa forma tirada da psicologia empírica quisermos recorrer, de modo mais nobre, a uma figura filosófica, [...] ela pode ser obtida a *baixo custo*, dizendo que o homem encontra dentro de si, enquanto *fato da sua consciência*, que ele quer o direito, a propriedade, o Estado etc. (HEGEL, 2010, § 19, p. 67).

Hegel, tratando do direito e falando particularmente sobre a forma de proceder do direito natural, condena a suposição de uma natureza humana³³ a priori, seja no que diz respeito a uma essência que precede a existência, seja numa existência que precede a essência. Para ele a existência e essência são concomitantes, o homem só existe enquanto faz a si mesmo, inserido numa dada cultura. “O que o sujeito é, é a série das suas ações.” (HEGEL, 2010, § 124, p. 139). Sendo assim, a separação entre seu querer, enquanto essência sua, e os meios, suas ações para a realização dos mesmos, é inconcebível na teoria hegeliana, tendo em vista que a satisfação subjetiva também estaria contida na realização dos fins. Todo o direito repousa, nesse sentido, na consciência ou na vontade do sujeito que age inserido em um dado espírito. Por isso não existem leis universais da conduta humana, porque não existe o homem universal, apenas o homem determinado, de um Estado determinado. Do que se segue que o direito deve estar relacionado com a particularidade de cada povo num determinado período histórico. O que quer dizer que apenas temporalmente as leis são consideradas como universais para determinada cultura, nunca para todas as culturas ou todos os Estados.

O jusnaturalismo pretendeu estabelecer sua teoria sobre a suposição da existência de uma natureza humana a priori, seja em sua forma empírica, seja formal. Os impulsos condicionantes da ação humana podem então ser considerados de maneira diversa, ou seja, se imanentes à natureza humana esses impulsos que conduzem o homem à ação e à construção

³³ É inegável que esta posição hegeliana frente à negação da natureza humana já havia encontrado em Maquiavel seu lugar na história, posto que “A complexa articulação das figuras do homem funda-se na ideia segundo a qual a natureza humana em si é algo indeterminado, sua determinação sendo nada mais do que o movimento através do qual o homem se dá as suas figuras e se atribui ser no transcurso da história. Este sem-fundo do homem, esta plasticidade que o faz um ser em devir tanto para o bem como para o mal encontra no pensamento de Maquiavel uma formulação que o situa precisamente no que ele denomina ação política, ou seja, a ação que visa a fundação e a conservação dos Estados.” (ROSENFIELD, D. L. **Filosofia Política & Natureza Humana**. São Paulo: Editora L&PM, 1990. p. 145).

da efetividade são bons: “[...] o homem é assim chamado bom por natureza” (HEGEL, 2010, § 18, p. 66); se, ao contrário, são considerados negativos e opostos à liberdade, os impulsos devem ser extintos: “[...] o homem é assim chamado mau por natureza.” (HEGEL, 2010, § 18, p. 66). A abstração de uma natureza humana pré-existente conduz facilmente a uma teoria dos impulsos pensados também no nível de abstração, o que estabelece a separação entre a essência e a existência. Para Hegel, o impulso é tratado no âmbito do querer e da vontade racional, consciente em si e para si. Em sua verdade, o impulso deve ser a determinação da vontade racional, não uma determinação formal. Hegel (2010, §20, p. 67) diz: “Mas a verdade dessa universalidade formal, indeterminada para si e que já encontra sua determinidade naquela matéria, é a unidade determinando-se a si mesma, a vontade, a liberdade.”. A indeterminação do impulso, enquanto o agir humano, encontra no direito a sua determinidade verdadeira por meio da vontade e da liberdade, que são a base para construção dessa matéria. Desse modo, não pode haver para Hegel um impulso baseado numa pretensa natureza humana, mas antes na verdadeira humanidade concreta e efetiva.

Para Hegel, a aceitação de uma natureza humana a priori comprometeria a liberdade humana, que seria condicionada por tal natureza antes mesmo de seu agir. Esse parece ser o ponto fundamental, a liberdade da ação humana. Toda a crítica ao jusnaturalismo parece desaguar nessa condição de liberdade substancial, consciente, que encontra na **vontade** sua determinação objetiva, realizando-se na vida ética. Em que pesem as muitas críticas à teoria como um todo, o ponto que nos chama mais a atenção é, sem dúvida, a forma de conceber a subjetividade e a liberdade por parte dos jusnaturalistas, e esse será nosso guia nessa análise hegeliana.

A crítica de Hegel se inicia com a negação da natureza humana e se estende à abstração do estado de natureza e do contrato social como figuras inexistentes para a explicação da necessidade e finalidade do Estado.

O contrato é o meio utilizado pelo pensamento jusnaturalista para explicar a suposta passagem do estado de natureza ao estado civil. Em que pesem as diferenças entre os jusnaturalistas, de um modo geral, essa é característica que marca a forma de pensar o Estado no Direito Natural. Para essa escola, o Estado surge em função da necessária saída do estado de natureza, local onde reina a insegurança e no qual a vida e a liberdade, direitos naturais, não estariam salvaguardadas, sendo imprescindível a passagem para o Estado propriamente dito, ‘Estado Civil’, que organizado por leis asseguraria os direitos naturais.

Pensar o Estado como fundamentado na figura do contrato para Hegel é um erro, pois não leva em conta que o indivíduo não chega a escolher se quer ou não fazer parte dele.

Antes, toda a verdade e objetividade do sujeito se encontram em ser membro do Estado. A particularidade da qual parte o interesse individual, ainda que como ardente paixão, tem na verdade uma destinação substancial e uma validade universal. A unidade é o fim ao qual se quer chegar, essa unidade entre a substancialidade e a subjetividade que buscando realizar seus fins particulares realiza o universal. Sendo assim, o Estado não pode ser pensado como fruto de um contrato, figura do direito abstrato e, portanto, direito da pessoa. O contrato é um elemento do direito privado, não público, o que certamente compromete a percepção do Estado como *res* pública.

2.2.1 A crítica inicial ao Direito Natural

Hegel reconhece que a esfera da propriedade e do direito privado passaram a fazer parte do mundo ético do Estado; do que se trata agora é de como circunscrevê-los nessa órbita, não transformando o Estado em propriedade privada por meio da figura formal do contrato no direito natural. Na *Filosofia do Direito* afirma:

Tampouco a natureza do *Estado* reside na relação contratual, quer o Estado seja tomado como um contrato de todos com todos ou como um contrato de todos com o princípio e o governo. A ingerência dessa relação contratual, assim como das relações de propriedade privada em geral, nas relações estatais, produziu as maiores confusões no direito do Estado e na efetividade. (HEGEL, 2010, § 75, p. 107,108)³⁴.

A crítica ao pensamento jusnaturalista perpassa toda a obra política de Hegel, mas é no artigo de 1802-1803, *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*, que ele inicia seu diálogo crítico com o jusnaturalismo. Preocupado com os problemas referentes ao Estado e a subjetividade, o seu pensamento político encontra nesse diálogo as bases para refutar toda forma de pensamento que queira se impor à política, ou seja, que pretenda ditar leis exteriores e idealizadas à realidade política estatal. Essa forma de pensar o Estado estabelece a separação característica do entendimento entre o universal do pensamento e o particular existente no ser-aí do mundo. Cria-se a oposição entre o Estado ideal e o Estado real, que não pode ser superada na medida em que não pode ser mediatizada, pois o real se estabelece como mera negação do ideal, o que impede a realização do ideal e condena-o a um dever-ser, ou seja, algo que não pode efetivar-se. O dever-ser é um discurso vazio sobre o Estado, uma falácia travestida de universalização, que na verdade não passa de construção

³⁴ “[...] - Ebensowenig liegt die Natur des *Staats* im Vertragsverhältnisse, ob der Staat als ein Vertrag aller mit allen oder als ein Vertrag dieser aller mit dem Fürsten und der Regierung genommen werde. - Die Einmischung dieses, sowie der Verhältnisse des Privateigentums überhaupt, in das Staatsverhältnis hat die größten Verwirrungen im Staatsrecht und in der Wirklichkeit hervorgebracht.” (HEGEL, Werke 7, § 75, p. 156).

abstrata de uma particularidade, seja empírica, seja formal; uma utopia. Bourgeois define esta falácia da seguinte maneira: “Mas um universal ideal, isto é, oposto à realidade apresentada então como particular, é ele próprio um pseudo-universal formalmente particularizado por sua oposição à particularidade, [...]” (BOURGEOIS, 1999, p. 91). O que quer dizer que essa oposição implica que o universal formal possui um conteúdo particular. Assim, ele é a contradição de um universal que possui no seu interior a particularidade que deseja externalizar. Desse modo, essa particularidade não pode provir do universal, mas de algo exterior a ele, ou seja, da experiência. A multiplicidade da experiência afirma a universalidade ideal encontrada nos jusnaturalistas, denominados por Hegel de empiristas. O Estado é pensado nesse modelo a partir de determinações empíricas escolhidas ao acaso, e, desta feita, não passa de um particular, que macula o universal no qual consiste o Estado.

Consoante Bavaresco, na sua Introdução à tradução de *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*, falando do pensamento empirista no jusnaturalismo, temos:

Esses pensadores tomavam as coisas observáveis como objeto de estudo e descobriam aí uma multivariadade de fatos[...] Como a observação empírica não pode distinguir o acidental do necessário, o empirismo elege então um fato ao azar, que em cada momento lhe parece mais importante, e o eleva a um princípio para construir sobre este fundamento a unidade científica. (BAVARESCO, 2007, p. 13).

Podemos considerar que a doutrina do direito natural em sua vertente empirista, representada na obra de Hegel por Hobbes, Locke e Rousseau, repousa sobre a ideia de que uma multiplicidade de indivíduos vivendo em absoluto conflito, uns contra os outros, seria mantida coesa a partir de uma escolha empírica, sensível, de um fator qualquer que a unificaria. Mas essa unidade, segundo Hegel, ser-lhe-ia completamente estranha e exterior. Uma unidade dessa natureza só poderia ser mantida como dominação, seja em nome do medo, como em Hobbes, onde a submissão absoluta ao despota não escamoteia um domínio exterior e a falta de uma relação identitária ética; seja em nome da liberdade, como em Rousseau, que baseada na vontade geral não passa de uma mera abstração; seja em nome da propriedade, como em Locke, que procura refletir a coesão estatal na manutenção da propriedade privada, entendida por ele como um direito natural. O Estado, na forma empirista de concepção, seria resultante de um elemento exterior, um dado empírico qualquer em nome do qual os indivíduos aceitariam viver no estado civil. O fato é que essa forma de conceber a realidade estatal retira dela o elemento da verdade por meio do qual os indivíduos se reconhecem como membros de um Estado em sua totalidade orgânica. Pelo contrário, a maneira empírica de conceber nega-lhe a totalidade. No jusnaturalismo empirista, o elemento agregador, por ser

exterior e parcial, não pode manter a totalidade viva que é a realidade da vida ética e, deste modo, o Estado não passa de um modelo a ser seguido. A empiria gera um ideal do Estado, pensado por cada um dos autores mencionados acima, e na medida em que é apenas um ideal ou um modelo de Estado não passa de uma utopia.

Para Hegel, a ineficácia em encontrar o elemento agregador do todo social por parte dos empiristas gerou a necessidade de que uma determinação se sobreponesse às demais e concedesse coesão ao todo. Essa necessidade desaguou no formalismo, que nessa medida é empirismo e vice versa, pois também acaba escolhendo uma determinação ao acaso para estabelecer a coesão social. De fato, no artigo de 1802-1803, o termo formalistas é destinado em especial à Kant e Fichte, que segundo Hegel baseiam suas teorias em puras abstrações e não num fato empírico, mas que também fazem-no ao acaso, e nessa medida, suas escolhas são tão empíricas, puras experiências transcendentais, quanto as dos empiristas.

Se os empiristas partiam de determinações finitas para tentar dar coesão ao Estado, os formalistas por sua vez partiam de uma infinitude vazia de experiência, transcendente, e para dar unidade a esse vazio escolheram uma determinação finita qualquer, que no caso foi o elemento da coerção. Para o formalista do direito natural não pode haver uma variedade de leis ou fatos jurídicos sob os quais possa se constituir a realidade jurídico-estatal, “A única lei que reconhece, que é ademais seu ponto de partida, é a vontade pura, a qual não tem determinações ou matéria, já que é pura forma.” (BAVARESCO, 2007, p. 16). Desta maneira, Kant cria o imperativo categórico como a única lei a ser reconhecida, aquela da vontade puramente moral. Para Hegel tal lei não passa de formalismo do entendimento, pois ela é apenas um lado ou momento do movimento do Espírito Absoluto, de modo que ela separa a realidade e não efetua a união na totalidade ética. O entendimento procede pela fixação abstrata de um dos momentos, não sendo possível por isso pensar o Absoluto, que é a união dos opostos em sua diferenciação. Em seu formalismo, o entendimento estabelece o imperativo categórico como lei, mas o conteúdo dessa lei é encontrado numa empiria qualquer, por isso há no formalismo o mesmo princípio que no empirismo.

A oposição gerada pelo formalismo causa a cisão entre autoconsciência pura e consciência real do sujeito, entre liberdade universal e liberdade singular, e esta oposição foi resolvida com o recurso à coerção, da qual partirá o que é ou não de direito. O Estado de direito é assim garantido na coerção.

Hegel assegura que Fichte encontrou na coerção do direito esse elemento agregador do indivíduo com o Estado. Considera que Fichte³⁵ busca a unidade por meio da relação externa coercitiva, que acabaria por subjugar um dos polos dessa relação, no caso o sujeito que teria sua liberdade negada. Ao passo que Kant encontra no direito a faculdade de coação, pois, “[...] direito e faculdade de coagir significam uma e a mesma coisa.” (KANT, 2014, § E, p. 25). Sendo assim, uma norma pode ser transformada em direito desde que inclua o recurso à coerção, sendo esta coerção garantida pelo próprio Estado.

Segundo Bourgeois³⁶, na corrente formalista do direito natural Hegel critica a universalização abstrata da realidade, que pode ser descrita em três níveis; a moralização do direito, a legalização do direito e a privatização do direito. A moralização diria respeito à redução do conteúdo do direito à moral, sendo essa dedução feita a priori. A moralização conduziria a uma ideia solícita do homem, que sozinho constituiria um conteúdo moralizado do direito. Já a legalização do direito estaria relacionada ao fato de que, no que diz respeito à forma, a doutrina formalista não abre mão de um direito legal, no sentido de que deve haver uma obediência cega à lei e nisso estaria esgotado todo o direito. Para Hegel, essa forma de aplicação da lei conduziria à negação do próprio formalismo, pois por mais objetiva que a lei seja, se refere a pessoas e não a coisas estáticas e, portanto, não é capaz de prever os casos reais em que deve ser aplicada. Ou seja, as diferenças enquanto fim do direito são, nessa medida, negadas. Pois, a aplicação da lei pela lei conduziria a uma rigidez do direito sem uma avaliação adequada de sua aplicabilidade para determinada situação, uma vez que a lei absolutizada se torna fixa, não podendo por isso ser relativizada quanto à mudança dos tempos. Já na privatização do direito Hegel identifica os temas fundamentais do direito, a saber: a) A subordinação do direito público ao privado, no qual o público passa a ser instrumento para realização do direito privado; b) A fundação do Estado sobre um contrato, também figura do direito privado.

³⁵ A crítica de Hegel à universalidade abstrata de Fichte foi exposta no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* e é comumente resumida na famosa assertiva: “[...] a noite em que ‘todos os gatos são pardos’”. (HEGEL, 2002, §16, p. 34), na qual Hegel exprime a universalidade sem determinações exposta por Fichte e também por Schelling, por isso a menção à noite, na qual não distinguimos uma coisa da outra. Para Hegel essa forma de conceber o universal ou Absoluto é inaceitável, pois conduz a um formalismo que é insuficiente para explicar a verdade do Todo. Na verdade essa assertiva encerra a frase, em seu início Hegel diz: “Ainda mais: tal formalismo sustenta que essa monotonia e universalidade abstrata são o absoluto, [...] Agora, vemos também todo o valor atribuído à ideia universal nessa forma de inefetividade: assistimos à dissolução do que é diferenciado e determinado, ou, antes, deparamos com um método especulativo onde é válido precipitar no abismo do vazio o que é diferente e determinado, [...] mas que no absoluto, no A=A, não há nada disso, pois lá tudo é uma coisa só”. (HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do espírito, § 16, p. 33,34). Conclui a crítica dizendo que essa forma de conceber do formalismo é uma ingenuidade de quem está vazio de conhecimento e por isso opõe esse absoluto indiferenciado ao conhecimento diferenciador e pleno.

³⁶ Cf. BOURGEOIS, 1992, p. 73.

Como mencionamos acima, não se trata para Hegel de negar o valor do direito privado, mas de circunscrevê-lo numa órbita traçada pelos limites do direito público, encontrado por ele na construção ética do Estado. Tanto as doutrinas empiristas como as formalistas do direito natural conduziram a um só resultado: a substituição do direito natural pelo direito positivo, que se limita a **expor** o direito válido e variável em cada época. Segundo Hegel, uma **ciência filosófica**³⁷ do direito, que corresponderia à unidade da ciência jurídica sobre a ideia do direito, deve ultrapassar a empiria das leis vigentes ou a formalidade da coerção das normas jurídicas. Hegel exerce a suprassunção do direito natural na medida em que o retira da mera abstração do pensamento que conduz à particularização das normas jurídico-políticas, elevando-as à categoria da eticidade. O direito privado em sua abstração é um obstáculo à realização ética estatal. Logo, a proposta hegeliana é ultrapassar esse formalismo inicial, que gera doutrinas utópicas do Estado, e constituir a união entre forma e conteúdo, finito e infinito, ideal e real, o que geraria um direito vivo, inserido na história humana e por isso fluido, mutável e que se concretizaria em cada fase da História. Os Estados seriam a concretização desse direito a partir da vitalidade e realidade de um povo. Nas palavras de Bavaresco (2007, p. 23): “Cada povo que existe é uma figura da eticidade e nele está contida aquela múltipla fluidez dos fatos jurídicos.” Isso significa que para Hegel é nessa fluidez que a ciência jurídica ou do Estado encontra seu sentido e seu significado, ou seja, é no conceito ético de um povo que os fatos jurídicos adquirem lógica e unidade.

Em Hegel a natureza ética absoluta é o Estado e a singularidade deve ser uma com este. A coesão estatal que confere vida e efetividade a um povo só pode ser adquirida nessa relação verdadeira do subjetivo com o universal, expressa de forma patente nas relações jurídicas e nas leis que se estabelecem a partir dos hábitos e costumes deste mesmo povo. A unidade artificial do jusnaturalismo não poderia manter a coesão do Estado, e este facilmente se esfacelaria na instabilidade política. O elemento agregador não é externo, mas interno, ele é a vontade particular que se articula e manifesta no todo estatal, aquela vontade substancial que encontra no universal sua razão e realização, como abordaremos na seção sobre vontade e liberdade.

³⁷ “[...] esta ciência filosófica tem por objeto dar unidade e identificar a necessidade de todas as determinações do jurídico, ou seja, criar o sistema científico da realidade jurídica, o que não se consegue pondo uma pura forma *a priori*, desligada das determinações empíricas, nem tampouco tomando ao acaso uma determinação empírica qualquer e pondo-a como princípio unitário e necessário de todos os demais fatos jurídicos.” (cf. BAVARESCO, 2007, p. 21, 22).

2.2.2 Jusnaturalismo e Estado

Tendo em mente a importante compreensão da realidade efetiva, para além de um dado empírico hipostasiado, podemos considerar que em Hegel o conceito de Estado Ético é da ordem da efetividade, e não da realidade. Do que concluímos que, sendo a efetividade uma categoria lógica que se amplia para o espírito objetivo, seu significado diz respeito à unificação da subjetividade com a objetividade. A consciência dessa realidade enquanto efetividade é o reconhecimento de si do sujeito na objetificação da realidade externa, particularmente para nós, na construção do Estado. De forma que a vontade assume um importante papel, ela está na base de construção do Estado Ético enquanto este é a Constituição resultante do *ethos* de um povo, e, portanto, tem esse mesmo povo como sua substância e sua verdade. Não o povo em geral, mas um povo determinado que se sabe e se quer enquanto universal, e que desta forma realiza seu conceito de Estado na medida em que a realidade efetiva do Estado repousa na realização das subjetividades, seu conceito entendido como a efetivação da essência e da existência, ultrapassa a mera externalização ou fenômeno.

No parágrafo 260 da *Filosofia do Direito*, Hegel é contundente:

O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-no como seu próprio *espírito substancial* e são *ativos* para ele como seu *fim último*, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o *reconduz* para a *unidade substancial* e, assim, mantém essa nele mesmo. (HEGEL, 2010, p. 235,236).

Para Hegel, como mencionamos acima, a obrigação suprema do indivíduo é ser membro do Estado, o que quer dizer que o Estado como tal não pode ser tomado em relação a uma determinação particular, ao acaso, como fizeram os jusnaturalistas, fixando determinações empíricas ou formais elevando-as à essência ou fundamento do Estado. Essas determinações negariam precisamente a totalidade existente no universal que o Estado representa, pois, por exemplo, qualquer dado empírico teria o mesmo valor como fundamento do Estado. Sendo assim, o pensamento jusnaturalista costumava eleger um princípio, ao acaso, e fazê-lo fonte de toda origem do conceito de Estado. Essas determinações particulares quando elevadas à categoria de necessárias geram uma pretensa unidade, posta em bases

imaginativas e ficcionais, criando um **estado de natureza** onde reina o caos que fundamenta a necessidade de criação do Estado. Em outras palavras, as determinações particulares são postas em conexão para fundamentar a existência fictícia do estado de natureza, bem como de determinações da natureza do homem, a fim de dar ensejo à necessidade da saída do **estado de natureza** para o **estado civil** ou simplesmente, o Estado. Hegel afirma;

De um lado, este pressentimento turvo de uma unidade originária e absoluta, que se exterioriza no caos do estado de natureza e na abstração de faculdades e de tendências, não chega à unidade negativa absoluta, mas ele apenas está dirigido a desaparecer numa grande multidão de particularidades e de oposições; entretanto, permanece ainda, neste caos do estado de natureza, uma multidão indeterminável de determinidades qualitativas, [...] elas têm apenas a relação de serem determinadas, enquanto um múltiplo, e – porque esse múltiplo comporta elementos que são múltiplos uns para os outros, mas é sem unidade – enquanto oposta entre elas e num conflito absoluto umas em face das outras; e as energias do [domínio] ético que foram separadas devem necessariamente ser pensadas, no estado de natureza ou na abstração do homem, como [estando] numa guerra cujos elementos se destroem mutuamente. (HEGEL, 2007, p. 47).

Assim, a saída do estado de natureza é preconizada como necessária e a criação do Estado torna-se inevitável à sobrevivência da espécie humana. Os males provocados no caótico estado de natureza, no qual o homem acabaria sucumbindo à própria destruição, conduziria ao ponto em que tais pensadores queriam de fato chegar, à saída para o estado civil baseada num acordo – contrato – por meio do qual os indivíduos, seja por total submissão, como em Hobbes, seja por consenso, como em Rousseau, submetem-se ao Estado como única possibilidade para manter sua vida. Para Hegel há aqui uma inversão completa da compreensão da função e lugar do Estado:

A Ideia absoluta da vida ética contém, ao contrário, o estado de natureza e a majestade como absolutamente idênticos, enquanto esta última não é nada, senão a natureza ética absoluta, e que não se pode pensar nenhuma perda da liberdade absoluta que se deveria compreender sob a liberdade natural, ou que não pode ser pensado um abandono da natureza ética, por causa do ser-real da majestade; mas o [aspecto] natural que deveria, na relação ética, ser pensado como algo que é preciso abandonar não seria ele nada ético e, assim, representaria ao menos essa relação ética na sua originalidade. Tampouco a finitude ou o nada do singular, dos sujeitos, é fixado na Ideia absoluta, e não está numa identidade relativa com a majestade, enquanto uma relação de submissão, na qual a singularidade também seria algo absolutamente posto; mas, na Ideia, a infinitude é verdadeira, a singularidade, como tal, não é nada, e [ela] é absolutamente uma com a majestade ética absoluta, a qual ser-um vivente verdadeiro [e] não submisso é somente a vida ética verdadeira do singular. (HEGEL, 2007, p.50).

É inevitável pensar nesse ponto em que nos encontramos, na diversidade de posição da perspectiva moderna, representada aqui pelo pensamento jusnaturalista e a perspectiva antiga.

A relação entre a majestade, tal como denomina Hegel, ou, o Estado e o individuo, lembra de algum modo a vida ética na qual se achava submerso o homem grego, embora em sentido bem diverso, pois aquele era subsumido pelo Estado ético, enquanto este, o homem moderno do jusnaturalismo, acaba por subsumir o Estado nele, na medida em que entende sua não submissão ao Estado como a maneira de não perder sua liberdade, de conservar sua autonomia e vontade, tendo em vista que o Estado é resultado de sua “vontade” expressa no contrato. Na *História da Filosofia* Hegel estabelece essa distinção:

A ficção do estado de natureza começa pelo individual da pessoa, por sua livre vontade, e por sua relação com outras pessoas conforme essa vontade livre. Por isso se diz que é direito por natureza o que é direito no indivíduo e para ele, vendo-se na sociedade e no Estado simplesmente meio a serviço da pessoa individual, na qual se vê o fim fundamental. Platão, pelo contrário, toma como base o substancial, o geral, e ademais de tal modo que o indivíduo, como tal, tem como fim precisamente esse algo geral e o sujeito quer, trabalha, vive e desfruta para o Estado, de tal modo que é sua segunda natureza, seu hábito e seu costume. (HEGEL, 1985, p.216).

Entretanto, essa forma utópica de conceber o Estado, por meio da criação de um contrato, bem como a necessidade de saída do pretenso estado de natureza, inverteu radicalmente os papéis e o Estado acabou ficando submetido à particularidade e a arbitrariedade individual. Com Hegel (2010, § 124, p.139), poderíamos dizer: “O direito da particularidade do sujeito encontra-se satisfeito ou, o que é a mesma coisa, o direito da liberdade subjetiva constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a antiguidade e a época moderna”. Como já havíamos mencionado anteriormente, a subjetividade é esse ponto primordial na virada paradigmática dos tempos, mas a forma como foi historicamente estabelecida deturpou as relações entre sujeito e Estado, gerando uma confusão entre as funções deste e os deveres daquele. Saímos, historicamente falando, de um polo ao outro, de um sujeito voltado para o Estado a um Estado voltado para o sujeito; Hegel (1985, p. 235) nos diz: “Deste modo, o princípio vai exaltando-se até cair no extremo oposto e manifestar-se em toda sua unilateralidade. Frente a este livre arbítrio e a este tipo de educação, é necessário que se afirme o geral em e para si, o pensado, porém não como governante sábio nem como costume, mas como lei [...]”.

Cabe destacar mais detidamente a utopia do pensamento dos filósofos do direito natural, já que para Hegel é exatamente essa postura utópica de conceber o Estado que gera sua crítica e ao mesmo tempo o conduz a suprassumir a concepção jusnaturalista, tendo em vista suas alusões severas ao pensamento desses filósofos. Inicialmente, podemos reforçar o exposto acima mencionando que para Hegel as bases utópicas da teoria jusnaturalista, o denominado estado de natureza e contrato social, desvinculam totalmente a possibilidade de

pensar um Estado histórico. Antes preconizam uma ideia a-histórica e atemporal, absolutamente idealizada. E mesmo que admitida tal idealização pelos seus autores, que reconheciam o estado de natureza apenas como uma ideia reguladora, não amenizaria as consequências e desdobramentos históricos de suas teorias; como por exemplo, a utilização do pensamento de Rousseau pelos revolucionários franceses que deturparam a ideia de soberania do povo transformando-a em soberania da nação (uma artimanha utilizada para melhor dominar o povo francês e controlar os rumos da revolução, que assim ficaria nas mãos dos representantes da nação, entidade jurídica, carente de corpo físico e por isso mesmo, necessitada de um representante). Longe das concepções utópicas, Hegel pensa efetivamente a História, preconizando o realismo político que elogia em Maquiavel, na *Filosofia da História* (2008, p.646) afirma: “[...] mas no alto sentido da necessidade de que se formasse um Estado, estabeleceu Maquiavel os princípios segundo os quais tinham que se formar os Estados naquelas circunstâncias [...]”.

Outro ponto da crítica de Hegel se tornou bastante profícuo, na medida em que estabeleceu distinção entre Estado e sociedade civil, que ele denomina de sociedade civil-burguesa. Para Ele os jusnaturalistas misturam esses dois momentos quando preconizam a saída do estado de natureza para o estado civil, sendo este supostamente criado em função daquele, o que gera mais uma vez a confusão e não distinção entre os papéis do Estado enquanto entidade pública e da sociedade civil burguesa, enquanto voltada para interesses privados; ou seja, a não distinção é que conduziria ao equívoco de se tomar a parte pelo todo, e o Estado acabaria por salvaguardar interesses privados. Nas palavras do próprio Hegel:

Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação éposta na segurança e na proteção da propriedade e liberdade pessoal, então o *interesse dos singulares enquanto tais* é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel prazer ser membro do Estado. (HEGEL, 2010, § 258, p.230).

Ora, se para Hegel, que pensa efetivamente, o sujeito não escolhe ser ou não membro de um Estado, mas já nasce inserido num Estado e numa dada cultura, num espírito determinado, não seria possível escolher participar ou não de um contrato para a fundação do mesmo. A consequência disso é que a relação entre indivíduo e Estado é de outra natureza, pois o sujeito só cobra existência e liberdade no Estado que representa o espírito objetivo. A união não é indistinta, antes é uma dialética, na qual o sujeito e o Estado, ou o espírito objetivo e o espírito subjetivo, não se perdem ou se misturam, mas cumprem cada um sua atividade, e nesta realizam a liberdade objetiva, que é a união da vontade substancial com a vontade subjetiva, como aquela que busca seus fins particulares, pensando e pensando-se e por isso

mesmo realizando o universal: “Toda autoconsciência sabe-se como universal – como a possibilidade de abstrair de todo o determinado -, como particular com um objeto, conteúdo, fim determinados.” (HEGEL, 2010, § 7, p. 60). Para Hegel, mais do que um saber, há um querer o Todo, um desejar o Todo, o substancial, e nisso repousa o pensamento racional para além dos fins particulares e do arbítrio.

A indistinção entre a sociedade civil e o Estado transforma o direito público em direito privado quando uma determinada classe da sociedade, e Hegel fala da classe dominante de seu tempo, a burguesa, ocupa o lugar do sujeito para o qual o Estado deve trabalhar. A universalidade fica perdida na indistinção e a classe responsável por tomar as rédeas da fundamentação de determinado momento histórico, como a burguesa a partir da Revolução Francesa, mas que se fortalecia e configurava desde a Reforma Protestante, acaba criando um Estado da particularidade, que atenda seus interesses privados, um Estado burguês. A universalidade nunca foi ou será uma preocupação genuína enquanto o Estado for manipulado e usado para tais fins.

A utopia, que consiste numa total abstração da realidade histórica de um povo, e que só pode levar à cisão entre o real e o ideal do Estado, não pode gerar outra coisa além de um Estado desvinculado da realidade exterior (*Realität*). O problema é que Estados assim pensados, utopicamente, são facilmente manipulados a partir do momento em que são meros objetos de uma idealização. Criados como objetos perfeitos, modelos ou guias exemplares a serem seguidos, prestam-se na verdade às mais contraditórias teorias e práticas político-sociais. Já citamos o exemplo da Revolução Francesa, mas podemos acrescentar a Revolução Russa e outros tantos momentos da história, inclusive as democracias modernas, nas quais em nome da universalidade dos interesses uma classe ou um partido é elevado ao poder e lá permanece, utilizando-se da máquina estatal para reproduzir seus interesses particulares, como foi amplamente denunciado por Marx. A preocupação hegeliana é para que não haja uma confusão entre o Estado em si mesmo e sua má utilização por parte de um grupo. Ou seja, não deve haver confusão entre a Coisa em si e sua mera externalização.

A partir da crítica ao jusnaturalismo Hegel detecta e se resguarda do problema da utopia no conceito de Estado. Pois, sua forma de pensar o Estado como racional, exigência da modernidade, permite construir um conceito efetivo de Estado no qual o substancial e o particular estão intimamente relacionados, ao mesmo tempo em que o Estado surge como um espaço de mediação entre os interesses antagônicos da esfera privada. O Estado é o universal, o que gera ou reforça **querer** esse Estado enquanto o disseminador dos direitos e deveres, portanto, o representante da lei.

Hegel ultrapassa o pensar unilateral que colocava ora o Estado, ora o indivíduo como tendo supremacia na construção do todo. E, particularmente no que tange ao pensamento jusnaturalista, adverte que a infinidade de opiniões impede que se reconheça o universalmente válido. Ainda no prefácio da *Filosofia do Direito*, afirma enfaticamente:

Mas, de fato, os que tomam como bom esse embaraço, no caso, não vêm a floresta por causa das árvores, e apenas estão presentes o embaraço e a dificuldade que eles mesmos organizam; já que esse seu embaraço e essa sua dificuldade são antes a demonstração de que eles querem algo distinto do que o universalmente reconhecido e válido, enquanto substância do direito e do ético. Pois se verdadeiramente se trata disso, e não da *vaidade* e da *particularidade* do opinar e do ser, eles se ateriam ao direito substancial, isto é, aos imperativos da eticidade e do Estado, e dirigiriam sua vida segundo eles. – Mas a dificuldade ulterior provém de que o homem *pensa* e de que procura no pensamento sua liberdade e o fundamento da eticidade. Mas esse direito, tão elevado, tão divino que seja, perverte-se no ilícito, quando apenas esse vale para o pensamento e o pensamento apenas se sabe livre à medida que *se afasta do que é universalmente reconhecido e válido* e soube inventar algo de *particular*. (HEGEL, 2010, p. 34)³⁸.

Na infinitude que representa, a subjetividade foi enunciada pelo cristianismo e se tornou um princípio universal, para em seguida encontrar na moralidade seu desenvolvimento e seu vórtice. Entretanto, esse princípio, que é apenas um momento do universal, acabou sendo fixado em contraposição ao universal. Quando fixado como algo em si e para si, a moralidade ou consciência moral subjetiva só pode ser pensada como contraposição à verdadeira liberdade do sujeito, a liberdade substancial. Isso porque ela acaba por ser considerada sempre de modo depreciativo, quando se separa a intenção da ação, a essência do agir propriamente dito. Exalta-se nesse caso o interesse pessoal, a paixão do sujeito como se ela fosse contraposta ao universal. Mas Hegel nos adverte: “A paixão é a condição para que algo grande nasça do homem; não é, pois, imoral.” (HEGEL, 2008, p. 94). Dessa feita, temos que a moralidade não é algo outro e não deve se afirmar como contraposta ao universal, mas como momento deste. Cada grau da ideia de liberdade possui um direito próprio, e assim: “A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado, cada um é um direito característico, porque

³⁸ “In der Tat sind aber die, welche sich auf diese Verlegenheit etwas zugute tun, in dem Falle, den Wald vor den Bäumen nicht zu sehen, und es ist nur die Verlegenheit und Schwierigkeit vorhanden, welche sie selbst veranstalten; ja diese ihre Verlegenheit und Schwierigkeit ist vielmehr der Beweis, daß sie etwas anderes als das allgemein Anerkannte und Geltende, als die Substanz des Rechten und Sittlichen wollen. Denn ist es darum wahrhaft, und nicht um die *Eitelkeit* und *Besonderheit* des Meinens und Seins zu tun, so hielten sie sich an das substantielle Rechte, nämlich an die Gebote der Sittlichkeit und des Staats, und richteten ihr Leben danach ein. - Die weitere Schwierigkeit aber kommt von der Seite, daß der Mensch *denkt* und im Denken seine Freiheit und den Grund der Sittlichkeit sucht. Dieses Recht, so hoch, so göttlich es ist, wird aber in Unrecht verkehrt, wenn nur dies für Denken gilt und das Denken nur dann sich frei weiß, insofern es vom *Allgemein-Anerkannten und Gültigen abweiche* und sich etwas *Besonderes* zu erfinden gewußt habe.” (HEGEL, Werke 7, Vorrede, pp. 13-14).

cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser-aí da liberdade". (HEGEL, 2010, § 30, p. 73). Entender esses momentos, em sua particularidade, como contrapostos ao direito é considerar o direito apenas em seu aspecto formal, e mais precisamente como contraposto ao direito formal da personalidade abstrata. Hegel afirma que como momento da liberdade, cada direito pode colidir com os demais, mas isso significa apenas que cada um contém em si o conceito da liberdade. Nesse sentido o direito é delimitado em cada momento que se expressa, e mostra sua subordinação e relação com os demais momentos, "[...] apenas o direito do espírito do mundo é o absoluto sem delimitação". (HEGEL, 2010, §30, p. 73).

Nesse sentido o direito é o ser-aí da vontade livre e não pode ser concebido formalmente, pois ele é a liberdade mesma que se expressa em seus múltiplos momentos. Hegel nos assegura que pensar a liberdade como delimitação, ou, pensar o direito terminando aonde começa o de outro, é uma forma limitada e negativa de conceber a liberdade expressa pelo direito. Antes, o direito e a liberdade começam aonde encontram a de outro. Essa forma positiva de pensar o direito e a liberdade vai de encontro ao formalismo do pensamento jusnaturalista e na *Filosofia do Direito*, falando de Kant, Hegel denuncia essa forma negativa de conceber o direito enquanto delimitação do livre arbítrio; e, falando de Rousseau, critica a possibilidade do direito assentar na concordância de uns com os outros.

Na opinião de Jaeschke, como Hegel considera o direito como "[...] o ser-aí da liberdade autoconsciente" (JAESCHKE, 2003, p. 152), isso implica que todo direito é uma determinação da liberdade, na medida em que apenas a vontade livre e consciente, expressa no ser-aí do mundo pode ser considerada direito. Essa consideração traz em seu cerne o rechaço a toda ordem do direito natural, e está impressa já no parágrafo primeiro da *Filosofia do Direito*, no qual Hegel diz: "A ciência filosófica do direito tem por objeto a ideia do direito, o conceito do direito e sua efetivação." (HEGEL, 2010, §1, p.47).

Do exposto até aqui, podemos argumentar que traçamos o itinerário histórico-conceitual de construção do conceito de Estado, desde a Grécia antiga até o pensamento jusnaturalista, expondo a fragilidade do pensamento simplista unilateral, seja da substancialidade grega, seja da individualidade, como respostas ao problema do Estado. Ao mesmo tempo em que expõe sua linha de raciocínio, na qual as bases do Estado Ético estariam numa relação dialética entre a substancialidade, princípio da antiguidade, e a subjetividade, princípio da modernidade, Hegel nos apresenta o pensar efetivo a partir de elementos reais do arcabouço histórico-conceitual do Estado. O elemento ético é assim encontrado nesse mesmo itinerário, na ação mesma de construção efetiva do Estado, não

vindo este a se constituir para Hegel nem num Estado determinado historicamente, nem tampouco numa idealização utópica a ser alcançada como um ideal de perfeição.

Chama à atenção, sobretudo, a interpretação hegeliana da eticidade, que se constrói e reconstrói constantemente, gerando, consequintemente, um conceito de Estado em permanente mutação. Um conceito que lançando mão da história, pode resguardar-se dos erros cometidos pelos pensadores do passado, ao mesmo tempo em que recupera para si, ainda que de maneira diversa, os momentos fundamentais da construção do conceito de Estado.

Do que se trata aqui é, pois, da fundamentação de uma teoria do Estado que reconhece nos momentos históricos partes de si mesmo. Mais uma vez ressaltamos que não se trata de endossar a mera existência de um Estado determinado, como sendo plenamente realizado e justo; a própria história está cheia de exemplos de Estados corruptos e injustos. Trata-se antes de buscar nesse fluir da história, na sua inconstância, os momentos que efetivamente podem ser reconhecidos como imprescindíveis para o conceito de Estado Ético.

Por isso Hegel recorre a uma filosofia da história, apontando nela os mundos históricos e a supressão dos mesmos, até a maioridade da humanidade expressa na vontade substancial que se realiza ao realizar o todo. A vontade é o conceito chave para consecução do Estado Ético e só por meio dela pode o homem ser verdadeiramente livre.

2.3 Vontade e liberdade: conceitos chave para consecução do Estado Ético

Esta é a realidade, na qual o indivíduo tem e goza sua liberdade; mas por quanto sabe, crê e quer o universal. [...] No Estado a liberdade se faz objetiva e se realiza positivamente. Mas isto não deve ser entendido no sentido de que a vontade subjetiva do indivíduo se realize e goze de si mesma mediante a vontade geral, sendo esta um meio para aquela. [...] O capricho do indivíduo não é liberdade. A liberdade que se limita é o arbítrio referido às necessidades particulares. (HEGEL, 2008, p. 100, 101).

Na obra política hegeliana é nítida a influência do pensamento jusnaturalista, apesar das críticas, e talvez, principalmente por elas. Podemos, por exemplo, falar da importância que a lei possui para a teoria hegeliana como garantia da liberdade humana e enfatizar que de alguma forma isso já aparecia nas teorias de Rousseau, que afirmava a soberania inalienável do povo e a liberdade deste, constituída a partir das leis que esse mesmo povo efetiva. Assim, Rousseau afirma: “Afirmo, pois, que a soberania não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade.” (ROUSSEAU, 1978, p. 44). Hegel concorda com Rousseau, pois crê que o conceito de

soberania repousa na vontade. Entretanto, sua crítica marca profundamente a insuficiência do pensamento de Rousseau no tocante à vontade.

Falando expressamente sobre Rousseau, Hegel afirma-nos que este pressentira que a vontade estava na base do conceito de Estado, mas ainda de uma maneira incipiente, pois preconizava a vontade como coletiva – um somatório das vontades individuais – que resultariam num contrato para a fundação do Estado, o que acabaria, segundo Hegel, por macular o **divino existente no Estado**; diz:

No que diz respeito à investigação desse conceito, *Rousseau* teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não apenas segundo sua forma (como algo do impulso da sociabilidade, da autoridade divina), porém segundo o conteúdo é *pensamento*, e de fato é o próprio pensar, a saber, a *vontade*. Visto que ele apreendeu a vontade somente na forma determinada da vontade singular (como posteriormente também Fichte) e a vontade universal não enquanto o racional da vontade em si e para si, porém apenas enquanto *coletivo*, [...] (HEGEL, 2010, p. 231).

Com isso Hegel quer chamar a atenção para o fato de que o Estado Racional possui suas bases assentadas numa vontade objetiva e não apenas singular. A vontade subjetiva deve se objetivar para a consecução do todo. Em Rousseau, a união dos singulares daria ensejo a um contrato, assentado no arbítrio e na opinião, maculando a autoridade existente no Estado. Na *Filosofia do Direito* afirma Hegel (2010, § 29, p. 72): “[...] desde *Rousseau*, o que deve ser o fundamento substancial e o primeiro não é a vontade enquanto vontade sendo em si e para si, enquanto vontade racional, [...] mas como indivíduo *particular*, enquanto vontade do indivíduo singular em seu arbítrio próprio.”. De resto, é famosa sua conclusão do quanto essas abstrações da vontade subjetiva criaram os mais terríveis e ofensivos acontecimentos, como, por exemplo, o terror que dominou a Revolução Francesa. A vontade geral em Rousseau³⁹ acaba, pois, consistindo mais numa abstração, dado que como somatório das vontades particulares, o que por si só já é inconsistente, gera um ente coletivo resultante das particularidades. Nesse sentido, na prática o Estado estaria destinado às particularidades e arbitrariedades.

³⁹ Alguns estudos demonstram uma leitura diversa da apresentada por Hegel no tocante ao conceito de ‘vontade geral’ de Rousseau, considerando que o autor do *Contrato Social* teria levado em conta uma distinção entre a ‘vontade de todos’ e a ‘vontade geral’, sendo a vontade de todos’ vinculada a desejos parciais e resultantes do somatório das vontades individuais, que gerariam uma sociedade desigual, que possuiria em sua base as desigualdades materiais; enquanto que a ‘vontade geral’ seria a contrapartida dessa posição, alicerçada em bases da igualdade e da liberdade expressas pelo direito. Assim afirmam Vaz-Curado e Vieira: “A ideia de vontade geral, assim concebida, implica, veladamente, uma crítica antecipada do que viria a ser chamada posteriormente de sociedade civil burguesa (*BürgerlichGesellschaft*), de sua gênese e de seus pressupostos políticos e morais”. Para maiores esclarecimentos indicamos: COSTA, D. V. C. R. de M. e VIEIRA, L. V. “O conceito de vontade geral de Rousseau a partir do discurso das desigualdades: uma leitura do segundo discurso pelo seu avesso argumentativo”. In: **Ágora Filosófica**. v. 10, n.2, Recife: FASA Editora, 2010, p. 151-161.

Se, por um lado, Hegel louva Rousseau por ter feito da vontade o princípio do Estado, por outro o critica por ter feito da vontade um mero objeto do querer subjetivo particularizado, que engendrou os desvarios revolucionários, conduzindo a um Estado privado. O Estado é a realização da liberdade concreta, ou seja, a objetivação do cidadão, que tem por obrigação ser membro do Estado. Nesse sentido, “O Estado, enquanto efetividade da vontade substancial, que ele tem na autoconsciência particular elevada à universalidade, é o racional em si e para si” (HEGEL, 2010, § 258, p. 230), ou seja, é na efetividade mesma da liberdade que o particular vem a ser membro do Estado. Isso quer dizer que o Estado não pode ser confundido com a sociedade civil-burguesa, e seu fim não pode jamais ser pensado em função dos interesses particulares, como citamos anteriormente.

A Revolução Francesa foi saudada por Hegel como a efetividade da Razão na história. Era a modernidade que definitivamente se instalava contra uma monarquia absolutista e uma aristocracia decadente. Para Hegel, o absolutismo francês era a marca indelével da cisão entre a vontade subjetiva e a substancialidade do Estado, por isso só poderia gerar a Revolução como resultante da contradição interna do Estado na França. Assim, o momento revolucionário é concebido como o da reconciliação do universal com o particular, que se expressa como liberdade e terror. Isso porque, segundo Bourgeois (1999, p. 84): “A encarnação do mais-além, simples ideal no pensamento do útil, torna-se uma figura real com a Revolução, obra da vontade geral que só está ligada a ela mesma e a seu bem.” O que quer dizer que em sua absoluta universalidade, a vontade geral destrói todas as diferenças sociais, mas isso não significa nada de positivo, pois o positivo é sempre algo determinado, diferenciado. O que restou, portanto, foi o agir da negatividade contra todo o existente; o que sobra então é apenas a particularidade que dá ensejo à vontade geral, que nesta perspectiva, segundo Hegel, não é apenas o que Rousseau acreditou, o somatório das vontades particulares, mas é, sobretudo, sua negação.

Dessa maneira, a liberdade negativa pensada como absoluta anula a subjetividade livre. O pensar da liberdade num mais-além não instaurou a unidade do particular com o universal, antes reforçou a cisão na medida em que anulou a particularidade. A liberdade preconizada na Revolução opôs-se à vida porque era apenas uma abstração, não a liberdade substancial, na qual o particular se objetiva no todo social, mas a liberdade impotente frente à antiga ordem. A simples imposição da liberdade exercida pelos revolucionários é a negação mesma da liberdade, pois liberdade não é algo que se possa conceder, mas conquistar. Ela, a liberdade, deve nascer do interior, do desenvolvimento árduo do conceito, da consciência. Liberdade não é separação ou negação do outro, mas encontro e reconhecimento de si na

alteridade do outro. Nessa medida só se é livre na *pólis*, diria Aristóteles, e Hegel completaria que apenas na medida em que reconheço o outro como livre. O terror se instala na emergência de impor à França uma libertação que na realidade é um ideal vazio, e esse idealismo na prática torna-se terrorismo, segundo Hegel:

É a liberdade do vazio, [...] quando se volta para a efetividade, torna-se no domínio político como no domínio religioso o fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma ordem, [...]. É somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento de ser-aí; ela tem mesmo a opinião de que quer uma situação positiva, por exemplo, a situação da igualdade universal [...] mas, de fato, não quer a efetividade positiva do mesmo, [...] mas é do aniquilamento da determinação particular e da determinação objetiva que chega, para essa liberdade negativa, sua autoconsciência. Assim, o que ela opina querer somente pode ser, por si, uma representação abstrata e a efetivação dessa apenas pode ser a fúria da destruição. (HEGEL, 2010, § 5, p. 58).

O cidadão francês não estava educado no espírito livre; súdito que era de uma monarquia, seu progresso à razão e à liberdade não poderia jamais ser feito subitamente. Não é por acaso que há o reestabelecimento da monarquia na França. Segundo Hegel, a experiência revolucionária manifestou a mudança dos tempos e a nova monarquia que devia encarnar a vontade geral só poderia ser estabelecida em conjunto com a moralidade (*Moralität*), com a consciência de si moral do sujeito, que já aparecia no protestantismo. Entretanto, essa moralidade não podia ser expressa de forma solipsista em seu si mesmo, mas no solo da vida efetiva (*Sittlichkeit*) no Estado. “Após a Revolução, o Estado subsiste, mas como um Estado que, enriquecido pela experiência revolucionária, encarna doravante a vontade geral e rejuvenesce a organização social pré-revolucionária.” (BOURGEOIS, 1999, p. 85).

O entusiasmo juvenil de Hegel pela Revolução nunca foi apagado, mas sua crítica também não deve ser esquecida; isso porque não se pode partir de pensamentos utópicos, negando todo o determinado, o ser aí existente, para se chegar a construir um Estado.

Por outro lado, tampouco se deve tomar a determinidade ou exterioridade de um momento histórico como a verdade do Estado, mas antes como um momento do seu desenvolvimento. Parece-nos que muita confusão teórica teria sido evitada se os estudiosos de Marx, em todos os tempos, tivessem mantido essa distinção entre a Coisa mesma e sua mera exterioridade como seu momento. Para Hegel, essa forma limitada de pensar o Estado não passa de “[...] fantasia, que consiste em não ver o que há de infinito e de racional em si e para si no Estado e em banir o pensamento da apreensão de sua natureza interna [...]” (HEGEL, 2010, § 258, p. 232).

Nessa configuração histórica Hegel percebe que o livre arbítrio adquire um papel fundamental, e assim, afirma: “é nele que assenta a possibilidade de liberdade no Estado” (HEGEL, 2008, p. 89). Entremos, salientamos que Hegel estabelece aqui um importante ponto de conexão entre o homem, representado pela finitude do interesse particular, e a razão universal. De tal forma, que o sujeito entra na história como o objeto da consecução de um fim maior, da chamada Razão Universal. Mas sua participação não é apenas formal ante essa Razão, longe de ser apenas o meio passivo da realização da Ideia, o homem é fim em si mesmo; o que quer dizer que é livre, portador da vontade e da ação para a realização da história. Hegel registra: “O homem é fim em si mesmo, pelo divino que há nele; e é por isso que temos chamado desde o princípio a razão, e, porquanto esta é ativa em si e determinante de si mesma, a liberdade.” (2008, p. 98). Sendo assim, o homem adquire um papel fundamental para a realização da Ideia; sua subjetividade e a expressão desta como vontade é o cerne do desenvolvimento histórico e, por conseguinte, do Estado.

Para Hegel (2008, p. 98) “só o animal é inocente”. O que quer dizer que o homem está sempre implicado no bem e no mal, pois tudo está entregue a sua liberdade de escolha. Essa aparente dureza da posição hegeliana frente à responsabilidade humana e sua implicação nos fatos históricos é sumamente importante e pertinente, pois implica uma relação direta e efetiva do homem na construção do Estado Ético. Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel sustenta: “inocente, portanto, é só o não agir – como o ser de uma pedra; nem mesmo o ser de uma criança [é inocente].” (HEGEL, 2002, § 468, p. 323). Podemos apreender do exposto nessa sentença não apenas o que imediatamente salta aos olhos, a dureza da afirmativa, mas as suas implicações na relação delicada do homem na construção do todo social e do Estado. O que quer dizer que a subjetividade enquanto livre arbítrio e suas consequências são fundamentais para pensar o Estado em todos os tempos, sobretudo na modernidade onde esta atinge seu ápice nos desdobramentos do chamado Estado de Direito.

A subjetividade e sua expressão como determinação social, a saber, a vontade é a expressão mesma da liberdade humana. Sendo assim, vontade e liberdade são categorias fundamentais para o pensamento político hegeliano, estão intimamente relacionadas na medida em que a condição de ser livre repousa sobre a possibilidade da expressão mais autêntica do uso da vontade, não mais como vontade abstrata, a vontade em si, antes como expressão da determinação social, de modo que a vontade é o solo sobre o qual se ergue a liberdade. Sendo assim, o conceito da vontade é a própria liberdade.

Para Hegel a vontade é uma categoria que se expressa na vida social, portanto se objetiva. Por seu turno, o desenvolvimento da liberdade não é a livre dissensão nem das forças

instintivas nem dos impulsos naturais, mas a efetividade da razão na existência humana. Isso aparece, quer nas produções do espírito subjetivo, quer nas relações das consciências-de-si, que se manifestam como conceito vivo no sujeito, num Eu que se eleva no conjunto das determinações significando-o enquanto pessoa, de modo que a vontade nos é dada a todos na experiência que temos de nós mesmos, e se configura como uma etapa do desenvolvimento da consciência-de-si rumo à liberdade de ser si mesmo.

Segundo Ramos (2001, p.49): “A vontade evidencia o princípio de atuação do Espírito para realizar efetivamente o conceito de liberdade de forma objetiva”. O que quer dizer que a vontade cria uma realidade adequada para si e determina-se. Esse movimento revela a liberdade do sujeito, que por meio de sua vontade constrói o mundo como resultado de sua própria manifestação.

A vontade, do mesmo modo como ocorre com as figuras da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, não é idêntica imediatamente com seu conceito, a liberdade; terá de elevar-se ou alcançar essa identidade através de muitas mediações. No decorrer de tal desenvolvimento, as existências imediatas, trabalhadas pelo conceito, passam por uma série de formas que vão sendo gradativamente integradas à exterioridade fenomênica e ao elemento espiritual ativo que constitui seu conteúdo.

Assim, segundo Hegel, a vontade comporta três momentos:

A vontade livre é:

A - Primeiro, ela mesma, imediata, e portanto, enquanto vontade singular, é a pessoa. O ser-aí que esta dá à sua liberdade é a propriedade. O direito como tal é o direito formal, abstrato;

B - Refletida sobre si mesma, de modo que tem seu ser-aí no interior de si, e por isso está determinada ao mesmo tempo como [vontade] particular - [é] o direito da vontade subjetiva, a moralidade;

C - A vontade substancial enquanto efetividade, conforme ao seu conceito, no sujeito e totalidade da necessidade - [é] a eticidade, na família, na sociedade civil e no Estado.” (HEGEL, 1995, § 487, p. 282,283).

A vontade passa então, por mediações que são necessárias para chegar a ser uma vontade substancial. Permitindo desta forma a passagem do conceito de pessoa para o conceito de sujeito moral e deste para o conceito de eticidade ou sujeito ético, o cidadão do Estado, que ultrapassa o interesse abstrato da particularidade e avança no sentido da construção social, no qual a preocupação com o coletivo prevalece e a vida em sociedade pode se tornar de fato, liberdade efetiva. Esse desenvolvimento gradativo é estabelecido por Hegel desde o primeiro momento da vontade como pura abstração, na qual a vontade ainda é algo indeterminado, ela subsiste sem objeto, segundo Hegel: “A vontade contém o elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu dentro de si, [...] no qual estão dissolvidos

toda delimitação, todo conteúdo dado e determinado, [...]" (2010, §5, p.57). Hegel diz que nesse momento, ainda sem objeto determinado, a vontade consiste no puro pensar. Essa radical abstração da vontade é de suma importância para o conceito da vontade, a liberdade; pois sem essa radicalidade a liberdade estaria fadada a ser limitada e determinada. Absolutamente em si a vontade pode contar com o elemento da indeterminação, isso a resguarda de ser determinada por qualquer conteúdo particular.

A preocupação de Hegel é resguardar a vontade e a liberdade como indeterminada em sua origem. Assim, como pura abstração, a vontade livre é representada como liberdade negativa, ainda não desenvolvida, a chamada liberdade do entendimento, que embora seja necessária para o desenvolvimento do conceito, em si mesma é insuficiente, produzindo apenas a liberdade do vazio, aquela que acima apontamos como responsável pelo fanatismo e terror. Na tentativa de realização a liberdade vazia se impõe sem nenhuma particularização, por isso recai na total abstração ou ausência de uma ordem positiva por meio da qual possa tornar-se gradativamente real efetiva. Na ausência de toda e qualquer determinação, a vontade negativa vira fanatismo.

Desta forma, é necessária a determinação da vontade livre, que ocorre como particularização. A particularidade indica uma ligação entre a universalidade e a singularidade, pois ela consiste na negação do universal indeterminado, mas aparece como determinação do universal, o que quer dizer que a determinação não éposta como exterior ao universal, antes é extraída dele. A particularidade nega o vazio abstrato e é, portanto, negação da negação vazia, ou seja, é a supressão da negatividade expressa pelo universal abstrato. Como primeira determinação, a particularidade se apresenta como uma finitude, pois ela é o limitar-se da vontade livre. "A unidade desses dois momentos – universalidade e particularidade – institui propriamente a vontade livre, agora assinalada pelo momento concreto da *singularidade*." (RAMOS, 2001, p.54).

A singularidade exprime a supressão do universal que se particularizou, e nessa medida o determinado enquanto tal surge apenas a partir dela. Nela, a universalidade é mediada pela particularidade, o que engendra o universal determinado. Na singularidade se estabelece as determinações do sujeito, pois ela é uma subjetivação.

Toda essa conceituação em universal, particular e singular é para Hegel uma exigência da lógica do conceito e, portanto, ainda não se refere a um sujeito empírico, particular. Na *Encyclopédia* ele afirma; "Contudo, a singularidade não é para ser tomada no sentido de uma singularidade imediata apenas, segundo a qual falamos de coisas e homens singulares; essa determinidade da singularidade só ocorre no juízo." (HEGEL, 2005, §163, p. 296). Assim, a

singularidade do conceito como ‘eu’ no sentido lógico não pode ser confundida com a singularidade empírica, essa só aparece quando o juízo se estabelece, ou seja, quando há uma querer decisório por parte do indivíduo, o qual está necessariamente vinculado à liberdade do sujeito que se estabelece apenas pela lógica do conceito de vontade. Essa progressão gradativa é apresentada em Ramos da seguinte forma: “[...] a vontade livre em si no seu elemento conceitual (universalidade - particularidade – singularidade) se particulariza ao adquirir um conteúdo, o qual é posto por uma vontade decidente de um sujeito empírico: a vontade livre do arbítrio (*Willkür*).” (RAMOS, 2001, p. 59).

Inicialmente a vontade do sujeito é, então, livre arbítrio, mas livre arbítrio não é liberdade. Hegel estabelece essa diferença na *Filosofia do Direito*:

A representação mais habitual que se tem da liberdade é a do *arbítrio* – meio-termo – de reflexão entre vontade enquanto é meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si. Quando se ouve dizer que a liberdade em geral é o fato de *poder fazer o que se quer*, tal representação apenas pode ser tomada por uma falta total de cultura do pensamento, na qual não se encontra ainda nenhum pressentimento do que é a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade etc. (HEGEL, 2010, §15, p.65).

Hegel considera que o livre arbítrio é apenas contradição, pois o aspecto subjetivo e objetivo ainda não coincidem, o sujeito toma para si as determinações dos impulsos como sua verdade. Ora, os impulsos são múltiplos e a satisfação deles passa a ser o objeto da vontade do sujeito, que centra sua determinação na realização do impulso que concede maior satisfação. Dessa forma o arbítrio conduz a uma escolha aleatória e inconsciente. Entretanto como possui em sua satisfação a universalidade formal, os impulsos podem ser “purificados de sua brutalidade” (HEGEL, 2010, §20, p.67). Nisso reside a elevação do mero impulso da natureza à razão decisória do sujeito, e assim, chegamos à vontade e à liberdade propriamente ditas.

Hegel adverte que enquanto impulso a vontade é apenas sensível, algo exterior, ao passo que a vontade que pensa possui tanto o elemento sensível quanto a universalidade do pensamento, constituindo portanto, a vontade em si e para si. Quando a vontade toma a si mesma como objeto, é como se o indivíduo tomasse a si mesmo como vontade, motivo pelo qual a vontade é infinita. Sem essa determinação em si e para si a vontade é apenas uma disposição natural finita, repelindo de si todo o infinito como negativo. Ou seja, só a vontade decisória pode tomar partido por tal ou qual impulso e realiza-lo objetivamente, de modo que a vontade decisória é a vontade efetiva. A vontade necessita do impulso como conteúdo, ele consiste no seu desejo mais íntimo, mas por outro lado, se permanece apenas no impulso sem

a força da decisão não pode objetivar-se. Sendo assim, a vontade que decide é própria do indivíduo e por meio dela ele concretiza sua liberdade subjetiva.

Com o arbítrio voltamos à lógica da particularidade, agora manifesta no sujeito empírico, tendo em vista que o sujeito pode escolher qualquer conteúdo da vontade. Desta forma o livre arbítrio é de suma importância, pois garante o poder decisório, o que torna o sujeito livre. Fica para Hegel estabelecido o vínculo da vontade com a liberdade. Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, liberdade sem vontade não é efetiva (HEGEL, 2010). Entretanto, mantendo-se na particularidade o arbítrio mostra sua insuficiência, ele ainda não é a vontade em si e para si, segundo Ramos: “Ao recolher-se em si, na abstração de todo conteúdo, resvalando, depois, para a escolha de algum conteúdo, e assim infinitamente, ela não ultrapassa a finitude e limite desse conteúdo ou do objeto escolhido.” (2001, p. 66). Aqui a vontade surge como liberdade negativa. Deve, portanto, ultrapassar esse momento da particularidade e encontrar seu fim numa objetividade universal.

Para Hegel, livre é aquele que possui a si mesmo como objeto, então a vontade caminha no sentido de desejar a si mesma: “A vontade sendo em si e para si é verdadeiramente infinita, porque seu objeto é ela mesma[;] assim, esse não é para ele nem um outro nem um limite, ao contrário, nele ela apenas retornou para dentro de si.” (HEGEL, 2010, §22, p. 68). O conteúdo da vontade não é mais um impulso natural, ou, como no arbítrio uma particularidade, antes é ela mesma. Superando toda determinação, a vontade é o universal concreto, por isso subjetivo e objetivo são momentos seus, pois a subjetividade é a absoluta determinação do Espírito que possui a si mesmo por objeto, que se determina na objetividade do mundo, se dá efetividade. A forma mais verdadeira de concretização da vontade no mundo exterior, no ser-aí, é o direito; por isso Hegel afirma que “De modo geral, que um ser-aí seja o *ser-aí* da *vontade livre*, isso é o *direito*. – Ele é, por isso, de modo geral, a liberdade enquanto ideia.” (HEGEL, 2010, §29, p.72). O direito constitui então, a efetividade objetiva da vontade livre, que é substancial e corresponde a própria verdade da liberdade do sujeito.

Deste modo, tanto fica patente a limitação de uma vontade livre pautada na formalidade da liberdade baseada na racionalidade transcendental, como aquela vinculada a um indivíduo empiricamente singularizado. Nesse ponto, Hegel reafirma sua crítica tanto a empiristas como a formalistas do jusnaturalismo. Hegel vai além dessas determinações e toma a liberdade enquanto Ideia, o conceito que se desenvolve e põe a si mesmo. Não se limita, portanto, em determinações particulares da subjetividade, expõe que a ideia de liberdade é uma expressão do particular que se objetiva, mas que já contém em si o aspecto do universal e

por isso a liberdade é substancial. Assim, encontra nos três momentos da vontade, expressos no direito abstrato, na moralidade e na eticidade, a expressão mesma dos sujeitos nos momentos necessários para o adequado desenvolvimento da Ideia de liberdade.

Na *Filosofia do Direito*, Hegel assinala que:

A pessoa precisa se dar um *esfera externa de sua liberdade*, a fim de ser enquanto ideia. Porque a pessoa é a vontade infinita sendo em si e para si nessa determinação primeira ainda totalmente abstrata, esse seu aspecto diferenciado, que pode constituir a esfera de sua liberdade, é igualmente determinado como o que é *imediatamente diverso e separável* dela. (HEGEL, 2010, § 41, p.83).

No primeiro momento, o do direito abstrato, este algo separável é a propriedade⁴⁰, onde a pessoa encontra a esfera externa de sua liberdade e na qual se faz valer sobre as coisas, tal como abordamos na seção sobre Roma.

Do conceito de pessoa deriva, na verdade, o âmbito peculiar do direito; como pessoa o homem tem direito à propriedade, a qual constitui a esfera externa de sua liberdade; em razão disso se pode afirmar que “a pessoa tem o direito de colocar sua vontade em cada coisa, que se torna por isso *minha* e recebe minha vontade por seu fim substancial, que ela em si mesma não tem, por sua determinação e por sua alma, - *direito de apropriação* absoluto do homem sobre todas as coisas” (HEGEL, 2010, § 44, p.85); a figura da pessoa é a mais elementar do conceito de vontade e, portanto, do direito. A pessoa jurídica, formalmente, contém a capacidade de direito assentado na abstração da particularidade, a fim de que usufrua da validade do direito da pessoa e do reconhecimento universal deste. Assim, também formalmente, todos são reconhecidos como iguais.

O direito abstrato está assentado na liberdade e sua expressão imediata é a pessoa. Contudo, esse momento do direito não diz respeito ao homem em sua individualidade concreta, mas de uma maneira formal e geral, e em razão disso deve ser complementado pela moralidade, pois na moralidade o indivíduo intervém com sua decisão e consciência-de-si.

Ao afirmar o direito abstrato como formal, Hegel denuncia o falso privilégio de um individualismo abstrato, ou seja, aquele que acredita ser possível por meio de um contrato estabelecer a qualidade de um Estado e o bem dos contratantes. Se o direito abstrato é ponto de partida necessário, por seu turno, não pode esgotar-se na exterioridade da pessoa e da propriedade para tornar efetivo o Estado Ético. Daí, a necessidade da mediação da moralidade

⁴⁰ Segundo Eric Weil: “[...] não é a necessidade que é a origem da propriedade, é a afirmação da individualidade, o ato da vontade constitutivo da pessoa.”. (WEIL, E. **Hegel y el Estado**. Córdoba: Edições Nagelkop, 1975, p. 48).

subjetiva, que ultrapassa a lei do direito abstrato inscrevendo nessa a consciência ativa dos sujeitos.

A consciência moral suprassume o direito abstrato e insere na nova figura da liberdade a subjetividade. A vontade agora se determina como ser-aí da consciência, caminhando da externalidade do direito à interioridade moral.

A moralidade consiste numa fase superior na determinação da ideia de liberdade, na medida em que afirma a subjetividade do indivíduo. Com efeito, se permanecêssemos no âmbito da moralidade, no qual impera a consciência-de-si e suas motivações, não haveria condições de fazer valer o direito. Por isso o momento seguinte corresponde à passagem da moralidade para a eticidade.

A eticidade tem seu fundamento e efetividade no *ethos*, e mais precisamente no hábito ético de uma determinada comunidade humana. Esta, então, se constitui como a unidade da vontade universal e da vontade subjetiva, ou seja, do direito e do dever somente atinente a uma comunidade humana específica; por isso a eticidade engloba em si os três momentos – a família, a sociedade civil e o Estado, através dos quais adquire conteúdo e efetividade.

Poderíamos dizer que o elemento invisível que mantém a unidade da família e faz dela momento de realização do espírito, é o sentimento posto no reconhecimento imediato dos indivíduos entre si. Na família cada indivíduo se encontra como membro, o que limita a independência de sua vontade subjetiva ao âmbito dos ‘ditos e interditos’ da família. Significa dizer que o indivíduo só conquista sua autonomia na atomização da família em diversas famílias que se comportam como pessoas concretas no interior da sociedade civil.

Hegel considera:

A pessoa concreta, que enquanto *particular* é a si fim, como um todo de carecimento e como mescla de necessidade natural e de arbítrio, é *um princípio* da sociedade civil-burguesa, - mas, como a pessoa particular se encontra essencialmente em *vinculação* com outra particularidade semelhante, de modo que cada uma apenas se faz valer e se satisfaz mediante a outra e, ao mesmo tempo, simplesmente apenas enquanto *mediada* pela forma da *universalidade*, [que é] *o outro princípio* [da sociedade civil-burguesa]. (HEGEL, 2010, §182, p.189)⁴¹.

Nesse sentido, a sociedade civil é constituída por um sistema de dependências recíprocas no qual cada um busca satisfazer suas necessidades e, paradoxalmente, ao buscar

⁴¹ “Die konkrete Person, welche sich als *besondere* Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und einer Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft, - aber die besondere Person als wesentlich in *Beziehung* auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der *Allgemeinheit*, das *andere Prinzip*, vermittelt sich geltend macht und befriedigt.” (HEGEL, Werke 7, § 75, p. 338).

atender a sua vontade singular, na verdade o que faz, é contribuir para assegurar a satisfação e o interesse de todos. Por constituir um *sistema de carências* a sociedade civil é lugar do conflito de interesses, de uma espécie de guerra de todos contra todos, como no “estado de natureza” de Hobbes, do jogo de forças contrapostas que necessitam encontrar numa unidade superior o princípio posto como substância ética.

Com efeito, o que emerge dessas contradições internas da sociedade civil é a necessidade do Estado que, segundo entendemos, tem a sua manifestação efetiva numa Constituição, numa instância normativa na qual a pessoa concreta possa de fato reconhecer a si mesma como expressão da razão em sua efetividade. Por essa razão, Hegel afirma na *Enciclopédia*:

O Estado é a substância ética consciente-de-si, a união dos princípios da família e da sociedade civil; a mesma unidade que na família está como sentimento do amor é sua essência; mas que, ao mesmo tempo, mediante o segundo princípio, do querer que-sabe e por si mesmo atua, recebe a forma de universalidade [que é] sabida; esta, como suas determinações que se desenvolvem no saber, tem, para o conteúdo e fim absoluto, a subjetividade que-sabe, isto é, quer para si mesma esse racional. (HEGEL, 1995, §535, p. 306).

O Estado é assim a condição indispensável para a realização do fim a que o indivíduo se destina, isto é, a satisfação do seu desejo de ser si mesmo e a realização efetiva da ideia de liberdade. Por isso mesmo a Constituição do Estado, enquanto sua configuração objetiva, deve ser posta pelo indivíduo como valor supremo, pois ela é a elevação do *ethos* no qual ele vive à substancialidade ética. O Estado é assim, a possibilidade concreta que o espírito encontra para fazer-se realidade efetiva no mundo humano e ser livre.

As relações entre família, sociedade civil-burguesa e Estado serão mais detalhadamente trabalhadas na seção sobre o Estado Ético. Sua menção aqui se faz necessária pela importância que a vontade subjetiva adquire na formação da esfera estatal, sendo, como já o mencionamos, o fundamento do Estado.

O direito configurado no Estado surge para Hegel como essa esfera da liberdade realizada no ser-aí do mundo, portanto, a subjetividade como o centro autoconsciente da vontade é a instância responsável por toda e qualquer realização da liberdade na História do mundo, mas a liberdade substancial, que após múltiplas mediações da vontade chega a realizar-se no todo e a realizar esse todo simultaneamente. A História, que Hegel definiu como o desenvolvimento da ideia de liberdade, só pode, desta forma, assentar sua realidade e sua efetividade na consecução da liberdade subjetiva. Isso vem sendo demonstrado ao longo de nosso trabalho na medida em que caminhamos com a evolução histórica dos povos, e nela

surgem as figuras da vontade subjetiva, da liberdade e do direito como sua expressão mais verdadeira.

Ora, se o Estado expressa nos seus momentos particulares, o desenvolvimento da ideia universal do Espírito tornando-se real e real efetivo, e a História Universal realiza a ideia de liberdade, podemos afirmar que segundo Hegel essa realização se estabelece a partir da efetividade da vontade, de modo que vontade, liberdade e história são as condições básicas para o desenvolvimento do conceito de Estado Ético.

3 O CONCEITO DE ESTADO ÉTICO: HISTÓRIA, LIBERDADE E ESTADO

O conceito do espírito tem sua *realidade* no espírito. Que essa realidade esteja na identidade com aquele conceito como o *saber* da ideia absoluta implica o aspecto necessário de que a inteligência, em sua efetividade, seja em si livre, liberada em direção ao seu conceito, para ver a digna figura deste. O espírito subjetivo e o espírito objetivo devem-se ver como o caminho pelo qual se aperfeiçoa esse aspecto da *realidade* ou da existência. (HEGEL, 1995, v. 3, § 553, p. 339).

O Espírito enquanto o Absoluto é em si mesmo pura abstração, seu determinar-se é que lhe confere efetividade e liberdade. O Absoluto é, portanto, livre; e essa é uma característica sua. A manifestação do Absoluto é extrusão de si mesmo, liberdade, tanto no espírito subjetivo como no espírito objetivo, nos quais adquire existência e desenvolve seu conceito. O Espírito enquanto ideia, deve ser entendido como unidade do subjetivo e do objetivo, o que já nos aponta um caminho para compreensão desses dois momentos do Absoluto como relacionados um ao outro. O que quer dizer que o espírito subjetivo é ao mesmo tempo objetivo e vice-versa. Sujeito e mundo são, pois, faces de uma mesma moeda e se revelam como momentos do Absoluto na História, no mundo, através da mediação do sujeito.

Essa compreensão confere na teoria hegeliana um lugar sumamente importante à História, como o lugar de desenvolvimento do Espírito ou do conceito de liberdade. Tendo em vista que a liberdade é a verdadeira face do Espírito, seu desdobramento é também o desdobrar-se da humanidade, que não deve ser entendido num sentido permanente de crescimento, se com isso se nega a presença e força do negativo. Pelo contrário, é por meio da força que adquire ao suprassumir o negativo, que o Espírito pode chegar a ser si mesmo, tendo em vista que o Espírito é mais verdadeiro na medida da contradição que o faz retornar sobre si mesmo. Em outras palavras, é na contradição e na força negativa desta, que o Espírito pode desenvolver-se; seu crescimento não é um tranquilo desenvolvimento natural, como nos animais, mas um constante fazer-se a si mesmo a partir de si. Seu confronto é seu próprio determinar-se, seu crescimento é a suprassunção da determinação, e assim Hegel afirma:

Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. [...] Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior. [...] Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo. (2002, § 11, p. 31).

Essa imagem impressa na História é o que confere para Hegel a certeza de que essa é um tribunal, não enquanto uma força ou destino que a tudo controla, mas enquanto é a razão

mesma expressa no mundo. “A história do espírito é seu ato” (HEGEL, 2010, §343, p. 306), o que quer dizer que ele se faz objeto para si mesmo, se apreende e retorna a si. Sendo assim, ele, o Espírito, é sua exteriorização e seu transcurso, a história, o tribunal que poderá julgar seus atos. Porque a história é a razão mesma que se faz viva mediante a realização da ideia de liberdade, só ela pode ser o tribunal dos momentos que se sucedem, pois em sua universalidade contém esses momentos como momentos da razão universal.

A questão da história como tribunal dos atos do Espírito, ou se preferirmos, como tribunal dos atos dos sujeitos e dos povos, deve ser entendida de uma maneira necessária no sistema hegeliano. Isso porque Hegel coloca essa questão na *Filosofia do Direito*, no início da seção sobre a História Mundial (§341 e 342), que é antecedida pela seção do Direito Estatal Externo. Hegel entende que no quadro das relações internacionais, direito externo, não há um direito acima do direito interno de cada Estado, de modo que o direito externo repousa em determinações soberanas diversas e particulares, o que quer dizer que um Estado possui autonomia frente a outros Estados. Sendo assim, não há um juiz ou um tribunal como mediador nas relações entre os Estados. O direito estatal externo não passa de um dever-ser, um direito formal, o que nesse caso confere à história o lugar de tribunal do mundo. Para ele, enquanto direito formal, o direito estatal externo não é capaz de impedir as guerras, pois qualquer confederação de Estados que funcione como uma corte internacional de justiça careceria de efetividade, na medida em que cada Estado é em si soberano resultante de *ethos* diversos. Portanto, de interesses, princípios, instituições, moralidade e eticidade diversas. Ferir tais princípios seria ferir a soberania do Estado.

Segundo Hegel, o governo de um Estado contém uma sabedoria particular, e nessa baseia sua relação com os demais Estados: “O princípio para a justiça das guerras e dos tratados não é um pensamento universal (filantrópico), porém é o bem-estar efetivamente ofendido ou ameaçado em sua *particularidade determinada*.” (HEGEL, 2010, §337, p. 304). Podemos considerar que, de uma maneira geral, a guerra não deve acontecer, mas como todo ‘dever-ser’, pode de fato ocorrer. O dever-ser, enquanto formalismo do direito, não garante a paz, porque o que conta é a autonomia do Estado.

Esse é certamente um dos pontos mais famosos de divergência entre os pensamentos de Kant e Hegel, como abordaremos mais adiante, alvo por si só de muitas teses e pesquisas. Aqui ele ocupa um significado específico, a saber: que para Hegel a história constitui o tribunal que julgará os vários povos e seus momentos. A história é a razão e só por isso ela, e apenas ela, pode julgar a si mesma em suas múltiplas manifestações, que constituem para

Hegel os chamados mundos ou reinos históricos. O Espírito em suas determinidades constitui o que Hegel denominou de espírito dos povos.

Até o presente momento, nossa pesquisa traçou o perfil do denominado Reino Antigo, expresso pelos espíritos dos povos grego e romano. Agora cabe estabelecer sua determinação em relação aos outros dois reinos considerados por Hegel; isso porque para nossa tese que busca o conceito de Estado Ético, esses reinos, enquanto princípios do Absoluto são os momentos em que esse conceito ganha vida em sua realidade e sua efetividade. Os mundos históricos são faces do Espírito universal, momentos seus que são suprassumidos na expressão mesma do Estado, apontado por Hegel como o ápice ao qual um povo pode chegar. Sendo assim, Hegel estabelece o Reino Oriental, anterior ao Antigo, e o Reino Germânico, posterior a este.

Essa hierarquia é pautada exatamente na liberdade, ou melhor, no desenvolvimento desta na história. Ao Reino Oriental Hegel atribui a liberdade de um único homem, ao Antigo, a liberdade de alguns, e ao Germânico, a liberdade de todos. Se pensarmos nesse princípio de liberdade vinculado, como claramente expresso por nós nas seções sobre Grécia e Roma, ao desenvolvimento gradual da subjetividade, perceberemos a importância que ele assume para nossa tese, tendo em vista que o conceito de Estado Ético, para Hegel, está intimamente relacionado à consecução de uma subjetividade substancial. Ao passo que os entraves à efetividade do Estado estariam relacionados, direta ou indiretamente, com a inefetividade da subjetividade livre.

A realização máxima da subjetividade é sua efetividade no Estado, que é a consecução gradual do *ethos* do povo. Tanto mais efetivo será um Estado, na proporção direta da participação efetiva de seus membros naquele corpo substancial sobre o qual repousa a constituição que melhor o representa, na qual cada cidadão se reconhece, e ao reconhecer a si reconhece o todo. Só desta forma podemos avaliar, de fato, a importância da categoria da vontade, como descrita no capítulo anterior, pois é no conceito de vontade que podemos considerar que a teoria hegeliana encontra seu ponto fundamental, a pedra de toque para a construção do conceito de Estado Ético. Hegel enfatiza que o papel do sujeito e da vontade enquanto expressão do eu social torna-se essencial na dinâmica da construção do Estado. Na *Filosofia do direito* comenta:

O terreno do direito é, em geral, o *espiritual*, e seu lugar e seu ponto de partida mais preciosos são a *vontade*, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza. (HEGEL, 2010, § 4, p. 56).

A vontade é essa expressão da subjetividade que se objetiva no mundo, representa a liberdade de ação que para Hegel é basilar na construção do Estado Ético. Aqui cabe uma observação: optamos por nos referirmos ao Estado hegeliano como Estado Ético e não como Estado de Direito, resguardando este último para a representação do Estado moderno em geral. Esta distinção, que pode ser desconsiderada por muitos, é importante ao nosso ver, pois determina de modo mais preciso a separação do conceito de Estado de Hegel dos demais pensadores modernos, tais como os jusnaturalistas. Compreendemos que para Hegel o *ethos* é essa expressão mesma do povo, seus hábitos que evoluem para forma da lei; então trata-se de uma lei autônoma. Afinal para Hegel o Estado Ético é a constituição, mas em termos de autonomia e reconhecimento do sujeito na lei. O moderno Estado de Direito nem sempre foi compreendido desta forma, como bem exemplificamos; a preocupação com o formalismo da lei muitas vezes o coloca fora do cenário de Estado Ético, tal como o apreendemos na teoria hegeliana, o que foi amplamente demonstrado quando tratamos do jusnaturalismo. A preocupação com a lei foi sem dúvida uma característica marcante do Estado moderno, mas Hegel pôde melhor que seus antecessores avaliar que o fundamento da lei, e portanto do Estado, está no sujeito, na sua vontade particular, no seu agir enquanto membro do Estado.

A eticidade é essa etapa a qual chegamos juntamente com Hegel, as subjetividades transfiguradas em substancialidade. Nossa itinerário agora nos guiará pela percepção hegeliana da História e do desenvolvimento do conceito de Estado ao longo desta, como o ápice da efetividade da liberdade. Isso já nos diz muito, ou seja, que é no Estado e apenas nele que o sujeito é livre; que há um entrelaçamento entre História, Estado e liberdade, e que tratar de um desses temas é necessariamente tratar dos outros. Se a História é o palco dos acontecimentos, o Estado é a possibilidade do real efetivo (*Wirklichkeit*), que proporciona a verdadeira liberdade do sujeito, segundo Rosenfield;

O real abre-se, assim, a várias possibilidades, dependendo dos homens e da consciência que uma época tem em si que estas possibilidades se efetivem ou não. A vontade não está, pois, encerrada numa espécie de determinismo onde tudo seria absolutamente necessário, mas encontra-se confrontada com o produto de seu próprio trabalho. Ela se pensa como resultado e como agente deste processo que é o seu. (ROSENFIELD, 1983, p. 18).

3.1 O Estado e a realização da Ideia de liberdade: Mundos Histórico-Universais.

A divisão da História em três mundos ou reinos é uma parte bastante conhecida da obra hegeliana. O Reino Oriental, Reino Antigo e o Reino Germânico foram pensados pelo filósofo para ilustrar os graus de desenvolvimento do conceito de liberdade, este por sua vez vinculado ao desenvolvimento da subjetividade e a consecução do Estado na História. Cada

reino corresponde a uma etapa do amadurecimento da humanidade e a suprassunção de um pelo outro se dá na medida em que vemos surgir à consciência de si do sujeito. De modo que a característica de cada reino está vinculada diretamente à ausência ou presença, ao maior ou menor grau de subjetividade.

Sendo assim, ao Reino Oriental corresponderia uma ausência de subjetividade, justamente por isso só há um homem livre, uma subjetividade, por assim dizer, única, que representaria a moral dos demais. Nele repousa a verdade da consciência do povo, nele os demais reconhecem uma autoridade incontestável, e este é o Imperador. Temos pois, a afirmação na *Filosofia da História*:

A esfera da interioridade não chega, portanto, aqui à maturidade, pois as leis morais são consideradas como leis do Estado; de sorte que ainda a lei interna, ainda o saber que o sujeito tem do conteúdo de sua vontade, como sua própria interioridade, aparece como um processo jurídico externo, e o jurídico, por sua parte, tem a aparência do moral. Tudo quanto nós chamamos subjetividade se acha concentrado no chefe do Estado [...]. (HEGEL, 2008, p.217, 218).

Aos reinos orientais corresponde uma gama de povos que se assemelham quanto a essa característica de submissão a uma única liberdade. De fato, Hegel discorre longamente sobre as particularidades dos vários Impérios, tais como o Chinês, o Mongol, o Indiano, o Persa, entre outros tantos povos da Ásia, até chegar no Egito, reino dos Faraós. Ao Persa, em particular, reserva a consideração de que com esse povo inicia-se pela primeira vez uma real conexão com a História (HEGEL, 2008), como já tivemos oportunidade de mencionar. Guardadas as devidas diferenças, além da ausência da subjetividade e da liberdade reservadas apenas ao Imperador, há nesses reinos uma fusão da religião com o Estado; o Imperador é também um sacerdote, quando não o próprio Deus encarnado. A compreensão do mundo é substancial, a moral religiosa é a lei do Estado, a arte se destina ao sensível, não alcançando ainda o espiritual. Tudo transpira uma quietude de paz infantil, que não comprehende sua natural limitação de pensamento e liberdade.

Nesse reino de aparente quietude, domina a força bruta e a violência do tirano, o governo é despótico. A estabilidade interna do Estado se transforma numa rigidez de estamentos que se convertem em castas fixas. Tudo gera uma fixidez de normas e uma imutabilidade de costumes.

Hegel destaca que só com o povo Persa começa a haver movimento, mudança. Isso porque é na Pérsia que pela primeira vez, diz Hegel, um Império não permaneceu estático, mas sucumbiu. A mudança é característica da História e por isso esse seria o primeiro povo histórico. Isso só foi possível porque aqui há pela primeira vez uma separação ou oposição

entre a divindade e o humano, é o primeiro rompimento que gera oposição. Hegel escreve: “Na Pérsia é onde vemos surgir esta universalidade e com ela a diferenciação entre o indivíduo e o universal e por sua vez a identificação do indivíduo com o humano”. (HEGEL, 2008, p. 325). A universalidade anterior é meramente externa, um laço externo com a consciência moral do Imperador, mas na Pérsia, devido à religião de Zoroastro, surge um raio de consciência que ainda não será a consciência plenamente desenvolvida, porém mesmo assim capaz da diferenciação, da percepção da diversidade natural, da oposição e por isso dos primórdios da liberdade.

Apesar de ter constituído um grande império, o povo Persa foi incapaz de organizar os muitos povos conquistados sob um Estado pleno. Não realizaram uma comunidade de leis e direitos, não fundaram uma legitimidade ante esses povos, o que o conduziu a violência e a opressão que geraram debilidade e levou o Império a sucumbir à organização do modesto exército grego. O Império Persa pode sucumbir pelo fato de que nele havia o princípio do espírito livre, que se contrapõe ao natural, e isso significa independência.

É interessante considerar que para Hegel o fato do Império Persa haver sucumbido, enquanto os anteriores como China e Índia permaneceram estáticos, não significa que estes últimos possuam mais importância histórica do aquele. Para este filósofo a decadência de algo pode mostrar melhor sua evolução, tal qual um homem mediante uma montanha: esta permanece imóvel por muito tempo, enquanto que o homem perece rapidamente. Entretanto, a evolução do homem é patente quando comparada a da montanha. Embora encontre sua decadência, o elemento da diferenciação da natureza que surge na Pérsia demonstra superioridade em face da submissão ao elemento natural da China e da Índia. O espírito que se separa abre uma nova luz, uma nova existência, alça um voo mais alto, surge uma capacidade de abstração: a intuição que é atividade espiritual e enquanto tal é conhecimento.

Desta feita, o progresso é espiritual, o novo povo representa um novo espírito mais desenvolvido. O Oriente que chega aos domínios dos Faraós egípcios e à grandeza desse resplendor na arte e na religião sucumbe ao povo grego, que representa um novo princípio. Agora se trata de reunir o que havia sido cindido. O povo egípcio, segundo Hegel, representa o problema tal como é apresentado até sua época, a saber: a divisão entre objetividade absoluta por um lado, e abstração absoluta por outro, representada por exemplo no elemento da religião judia, onde Deus e mundo encontram-se absolutamente separados. O Oriente está assim cindido e nos egípcios essa cisão é clara, como na figura da esfinge, metade animal, metade humana. Aqui se mostra toda a contradição da oposição, o espiritual que quer separar-

se do animal, do natural, mas que ainda não consegue. O significado do povo egípcio é ser enigmático, busca a resposta, mas ainda não a encontra.

Só no Reino Antigo, com os gregos e depois romanos, mas sobretudo com os gregos, essa resposta é oferecida. Assim o sentido do povo antigo e desse novo Reino é ser espiritual. No oriente a substância ética é distinta do sujeito e é exercida como um poder alheio a este, e absolutamente despótico; apenas um homem é livre e mediante ele todos os demais são submissos. Ater-se a si mesmo é ser desprovido de eticidade, é agir pelas paixões, ser contrário ao todo, agir com arbitrariedade. No mundo grego, por sua vez, os contrários se encontram unidos; a eticidade é uma com o sujeito que só se reconhece nela, ou melhor, nele, pois o ético surge aqui como Estado orgânico. Toda liberdade do sujeito se encontra nesse elemento ético, nele repousa todo seu interesse. Trata-se da já mencionada ‘bela totalidade grega’. O fim do sujeito e o fim do Estado são um e o mesmo. No mundo antigo alguns homens são livres; trata-se da liberdade do cidadão.

O mundo grego representa o espiritual que busca um fim universal, que nele não é contradição, posto que é um só com o fim particular. Hegel nos diz: “Aqui é onde pela primeira vez o espírito, [...], se dá a si mesmo como conteúdo de seu querer, de seu saber; mas de tal modo que o Estado, a família, o direito e a religião são fins da individualidade”. (HEGEL, 2008, p. 400).

No primeiro capítulo falamos longamente desse espírito antigo, quando falamos da Grécia e de Roma; aqui cabe apenas ressaltar o trânsito da antiguidade para a modernidade representada pelo Reino Germânico. Enquanto na Grécia há uma unidade substancial do sujeito com o todo, que gera uma serena eticidade na qual a vontade não reside ainda na subjetividade autoconsciente, em Roma vemos surgir uma distinção na vida ética entre o que Hegel chama de “autoconsciência privada pessoal e universalidade abstrata” (HEGEL, 2010, § 357, p. 312), que gera um Estado arruinado mediante um direito formal perpetrado por uma aristocracia corrupta, desencadeando a ruína do Império, esfacelado por fim pelas múltiplas invasões bárbaras.

A necessária perda de si do homem frente ao seu mundo, que ruiu, conduziu-lhe para dentro de si mesmo. A barbárie foi mais que necessária no sentido de que proporcionou a volta do sujeito sobre si, gerando gradativamente a autoconsciência da liberdade absoluta e o reconhecimento da vontade particular como elemento agregador do todo com as partes; no caso, do sujeito com o Estado. A tomada de consciência representa o reconhecimento da infinita liberdade do espírito e agora ‘todos os homens são livres’. Esse é o significado

magistral dos povos germânicos ou cristãos, que o sujeito em sua liberdade absoluta é o elemento sobre o qual se erige a eticidade.

Passamos assim de uma eticidade exterior a uma verdadeira interiorização do elemento ético, só que, diferente da antiguidade, a modernidade e o princípio que a caracteriza trata de resguardar a particularidade da vontade do sujeito, que não dormita mais numa inocente eticidade, antes trabalha arduamente para a consecução do todo, sabendo que cada parte é peça fundamental na engrenagem dessa totalidade.

A História é o palco dessa agitação das massas que compõem os múltiplos Estados reais, que colaboram, cada um a seu modo e momento para a construção do conceito de Estado, segundo Hegel. Agora bem, se partirmos de tal consideração compreenderemos melhor que em cada povo há uma contribuição particular e fundamental para o conceito de Estado. Se a cada novo reino surge um novo princípio mais elaborado e desenvolvido que o anterior, compreenderemos que o conceito de Estado Ético é particularmente vinculado com essas mudanças histórico-sociais perpetradas ao longo dos tempos.

Se a História é o palco da sucessão dos povos, o Estado é o ápice máximo a que uma organização social pode chegar. Realizar o conceito de Estado que corresponde ao espírito do povo é realizar o mais alto grau da Ideia de liberdade, verdadeiro mote da História Universal.

Aqui, encontramos Hegel e seu Estado Ético como o momento da verdade conceitual a que um povo pode chegar. É no Estado Ético que se expressa de forma clara a cultura de um povo, seu espírito. Essa realização é realização de si, sendo ao mesmo tempo realização de cada sujeito na objetividade do mundo. Por isso é no Estado Ético que o sujeito adquire pleno reconhecimento de si na forma da lei, pois ela nada mais é que uma transfiguração dele, só desta forma é o homem livre.

Essa é a liberdade substancial, aquela que não permanece nas particularidades e no arbítrio, mas que se realiza na universalidade concreta do Estado. Falamos da liberdade racional só realizável no Estado racional, que longe de ser um mero progredir estável se depara com as figuras do negativo. É desta forma dialética que Hegel comprehende a História, não numa linearidade tranquila e sem sobressaltos, mas marcada por forças negativas que geram crise e discórdia. As crises demonstram que os princípios dos povos estão se esgotando em si mesmos, mas são também o momento necessário para sua supressão e crescimento, até atingirem o ápice de seu espírito e ceder lugar na História para outro princípio mais atualizado, que exprima o espírito do tempo. Assim se sucedem os povos, assim a História expressa seu eterno evanescer.

Há todavia, uma figura central nesse turbilhão dos tempos, a chamada ‘astúcia da razão’. Esse é o mecanismo que, segundo Hegel, explica essa sucessão, sem no entanto conduzir a uma compreensão equivocada da História, pois é por meio da astúcia da razão que a matéria particular do espírito subjetivo e do espírito de um povo, é transformada na matéria prima da História. O que quer dizer que a ‘astúcia da razão’ se utiliza das particularidades para efetivar o necessário ao espírito do tempo, às mudanças necessárias da história. A racionalidade do Estado está expressa nessa razão que é a própria História, pois para além de algo exterior que a governe, a astúcia significa que ela é a própria razão objetivada, pois de acordo com a famosa assertiva de Hegel, quem quiser conhecer a Deus que olhe a face da história (HEGEL, 2008). Essa é segundo Kervégan a possibilidade encontrada pelo filósofo para assegurar a reconciliação do espírito consigo mesmo. Em *Hegel e o Hegelianismo* ele cita: “A filosofia da história valida, então, a convicção normativa expressa no fim dos Princípios: Para além dos sobressaltos da modernidade, o Estado racional é ‘a imagem e efetividade da razão’” (KERVÉGAN, 2008, p. 108). De outra forma a reconciliação estaria sempre exposta a uma ruptura insuperável da vida ética, expressa pela contradição natural da sociedade civil.

Algumas vezes a filosofia da História de Hegel foi interpretada como eurocêntrica, por expor o último Reino como Germânico. Consideramos aqui que tal crítica é no mínimo inconsistente, isso porque ele faz da filosofia uma ciência e afirma desde o princípio de seu Sistema que essa se ocupa com o que é, recusa-se desta forma a fazer futurologia. A História a seu tempo era a História da Europa, assim como politicamente o pensamento europeu dominava o mundo de então; mas, podemos indagar: ainda não domina? O próprio Kervégan expõe na supracitada obra “que os preconceitos eurocentristas da proposta são evidentes” (KERVÉGAN, 2008, p. 109), embora esboce reconhecer os limites históricos da realidade hegeliana. A nosso ver Hegel não expressa um eurocentrismo, mas uma realidade política que toca seu tempo e ainda hoje faz valer sua filosofia. Se há um predomínio da América do Norte e de seu imperialismo no mundo contemporâneo, não podemos falar que foi baseado numa ruptura cultural com os países da pátria Norte-Americana. É mais fácil falarmos em transferência cultural: o princípio imperialista segue sendo o mesmo, a cultura foi absorvida e as duas pátrias, a mãe e a filha por assim dizer, seguem unidas em interesses econômicos e sociais.

Além do mais, Hegel não ignora as Américas e as prováveis futuras intervenções e modificações que esse novo continente possa a vir exercer na História Mundial, apenas não se propõe a fazer adivinhações.

Hegel considera que abordar a História é precisamente evidenciar que ela nada mais é que a realização do espírito no mundo⁴² e a evolução do conceito de liberdade ao longo dela; os Estados são momentos temporários da realização da liberdade. Sua sucessão é prova de que o espírito não é algo dado, pronto, antes necessita do tempo e da própria História para compor-se. Na *Filosofia da História* afirma: “O verdadeiro deve existir, por uma parte, como sistema objetivo e desenvolvido, na pureza do pensamento; mas por outra parte, também na realidade” (HEGEL, 2008, p. 701). No final desse longo texto sobre a filosofia da História, Hegel mais uma vez adverte que o espírito necessita fazer de si mesmo objeto, sair da mera abstração e objetivar-se na realidade do mundo. Mas tal realidade não é meramente objetiva, pois o espírito reconhece essa como sua própria realidade, como um conteúdo do espírito universal que é o seu. Sendo assim, diz-nos que o espírito só pode ser livre na realidade, e que as leis da verdadeira liberdade exigem a submissão da vontade contingente, que é sempre formal. Se o objetivo é racional, coexistirá com a liberdade subjetiva; não a liberdade formal da particularidade, mas a verdadeira liberdade consciente de si. A História não é apenas proveniente de Deus; ela é o próprio Deus e sua face mais elevada é a eticidade, a vida na comunidade, o Estado.

O terceiro reino ou período corresponde a um longo percurso histórico que se inicia com o desaparecimento do Império Romano do Ocidente e chega até a modernidade. A primeira advertência que Hegel nos faz ao iniciar essa seção na sua *Filosofia da História* é a de que a dificuldade da História Moderna é que nós mesmos somos a matéria dela e, portanto, carecemos de imparcialidade. A segunda é que os germânicos são considerados por ele como sendo povos cristianizados, cujo fundamento do Estado entre eles é o desenvolvimento da liberdade.

É interessante ver o desenrolar histórico dessa fase, que passa pela ascensão do cristianismo, pela Idade Média, pela Reforma Protestante, pelo iluminismo e pela Revolução Francesa. Hegel mostra ao longo desses importantes acontecimentos a migração e formação dos povos germânicos, daqueles que se mesclaram com os romanos devido às invasões, e daqueles que permaneceram puros em seus lugares de origem, mas todos marcados pela ideia libertadora do Cristianismo. Anteriormente, tivemos ocasião de expor a compreensão da

⁴² O conteúdo lógico da filosofia hegeliana acaba por expô-la ao perigo de que se tome a logicidade da história como uma confirmação pura e simples dos vários momentos históricos. “Não se tomado cuidado, poder-se-ia concluir que, como a ordem do mundo é portadora de um conteúdo lógico, as instituições políticas e sociais que a constituem são a verdade. Nada, contudo, é mais contrário à formulação hegeliana. [...] Não se trata, então, de mostrar o conteúdo lógico da existência ética, político-social, mas de apreender conceitualmente esta realidade como sendo portadora de um poder vir a ser outra de si mesma.” (ROSENFIELD, D. L. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1983, p. 18).

liberdade cristã para Hegel e de abordar a importância fundamental que a Reforma assume para os povos cristianizados. Lembraremos apenas aqui, que o significado da libertação de todos os homens está vinculado a essa verdade, a reconciliação do homem com Deus, do subjetivo com o objetivo, do finito com o infinito, que permite finalmente o acesso à maioria da humanidade, expressa na modernidade pela realização do Estado moderno de direito. Se para o Oriente a subjetividade é desconhecida e o Estado era o Imperador e seu despotismo, na antiguidade alguns são livres, suas subjetividades se encontram entrelaçadas ao todo orgânico que é a *pólis*, e por isso seu regime político pôde ser a Democracia; enquanto que na modernidade todos são livres, pois portadores de uma subjetividade consciente de si: o homem conhece e quer expressar sua vontade. Hegel afirma que a organização do Estado moderno é a Monarquia Constitucional, o mais avançado sistema de governo até então. Nessa forma de governo o filósofo encontra a instituição certa para atender às necessidades políticas de sua época, e embora, a exemplo de Aristóteles, saiba que cada povo deve encontrar a forma de governo que melhor se adapte a sua realidade histórico-política, aposte na Monarquia Constitucional para garantir o desenvolvimento do Estado Ético na modernidade, do qual agora nos ocuparemos.

3.2 O conceito hegeliano de Estado Ético: da moralidade à eticidade.

A *garantia* de uma constituição, isto é, a necessidade de que as leis sejam racionais e sua efetivação seja assegurada, reside no espírito do conjunto do povo, a saber, na determinidade segundo a qual ele tem a consciência-de-si de sua razão (a religião é essa consciência em sua substancialidade absoluta) e então, ao mesmo tempo, na *organização efetiva*, enquanto *desenvolvimento* daquele princípio. A constituição pressupõe aquela consciência do espírito e, inversamente, o espírito pressupõe a constituição, pois o espírito efetivo mesmo tem a consciência determinada de seus princípios somente enquanto estão presentes para ele como existentes. (HEGEL, 1995, §540, p. 311).

Iniciaremos a seção referente ao conceito de Estado Ético partindo da simples assertiva do filósofo de que o Estado é a constituição, esta organização interna, racional e efetiva, porque é a expressão do espírito mesmo. A garantia da constituição, sua efetividade, encontra-se no fato de que essa deve corresponder às determinidades do espírito de um povo. Essência e existência conferem a efetividade do conceito, de modo que neste o Estado Ético se faz presente, não como algo fixo, determinado, mas como momento do espírito racional que se sabe e se quer, o que quer dizer que tem consciência-de-si e tal é necessariamente expressa no mundo. O Estado Ético é assim o Estado da racionalidade. Mas, isso não seria nada se não ultrapassasse a mera forma da lei; o jusnaturalismo já havia descoberto que o moderno Estado de Direito é racional. Hegel traz consigo esse elemento espiritual que

corresponde à verdade histórica de um povo, um momento que consegue ser captado e expresso na realidade (*Realität*) do mundo e por isso pode vir a ser efetivo (*Wirklichkeit*).

Ao discorrermos sobre os vários Reinos da História, pudemos compreender que a multiplicidade de Estados que aí se revelaram ao longo do tempo, numa alternância infinda, possibilitou a Hegel uma visão ampla e muito particular da história dos povos. Sua preocupação é com o espiritual e com a afirmação deste espírito objetivamente no mundo. Com isso queremos ressaltar que nem sempre um Estado determinado corresponde ao seu espírito, sua essência, de tal sorte que por vezes não se configura nele um verdadeiro conceito. Anteriormente, tivemos a oportunidade de tematizar o equívoco de se considerar Hegel um apologeta do Estado, ratificando o *status quo*. Antes, para o filósofo, trata-se de compreender mediante a realidade política de cada tempo histórico o que vem a ser o Estado e com isso passar ao largo das utopias que exploram um ideal estatal totalmente desvinculado da realidade concreta.

Hegel afirma que inicialmente um povo não configura um Estado, e que a passagem de uma situação de grupo para a de Estado constitui uma realização formal da ideia no povo. Caso falte essa forma, que é a substância ética universalmente válida, a ausência de reconhecimento de si mesmo na lei conduzirá a uma legalidade vazia, não autônoma e, consequentemente, não soberana. A formação de um Estado passa, pois, por diversas etapas até poder chegar a uma realidade efetiva. Particularmente, quanto a esse aspecto, pode acontecer que seu princípio seja realizado apenas por outro povo, seu espírito suprassumido e elevado num outro princípio mais atualizado. Assim, a história usa da astúcia; e Hegel nos aponta alguns Estados de seu tempo como exemplos da efetivação ou não do espírito.

O pensamento hegeliano parte da distinção entre moralidade e eticidade para conferir vida ao conceito de Estado. Nesta distinção Hegel revela sua contribuição ao estudo do Estado e da política, indo mais longe que seus antecessores. Ultrapassando a mera moralidade que assenta no particularismo da vontade do sujeito a fundamentação da instituição estatal, Hegel fala da vontade substancial, que consistiria na elevação da particularidade à universalidade. O Estado Ético possui essa característica que implica que o interesse particular seja conservado, mas ao mesmo tempo negado e elevado ao interesse do todo. Desta feita, o dilema da modernidade fica solucionado no sistema da dialética hegeliana, que nega, conserva e eleva, em outras palavras é a suprassunção dos princípios da família e da sociedade civil-burguesa pelo Estado.

No direito abstrato, conforme abordado na seção sobre Roma, tínhamos o conceito de pessoa como o ente capaz de encontrar um fim em si mesmo, e portanto *ser* livre. A

propriedade era por isso a primeira manifestação da liberdade, mas havíamos constatado que essa liberdade era meramente formal, dado que era uma liberdade exterior sobre coisas; assim a pessoa é proprietária de algo e este direito fica juridicamente resguardado. Entretanto, Hegel nos diz: “O indivíduo livre que é somente pessoa no direito (imediato) agora é determinado como *sujeito* – vontade refletida sobre si mesma, de modo que a determinidade do querer em geral como ser-aí, nele seja como *sua*, diferente do ser-aí da liberdade em uma coisa exterior.” (HEGEL, 1995, §503, p. 290). Assim, o que se inicia como mera exterioridade, ganha gradativamente amadurecimento e a vontade se interioriza; ocorre a passagem do conceito de pessoa ao de sujeito. A vontade subjetiva é livre na medida em que é posta no interior do sujeito, as determinações interiores são postas como suas e queridas por ela. O sujeito é a pessoa que torna efetiva a liberdade de encontrar um fim em si mesmo e, portanto, é livre. No sujeito reside a moralidade, “Essa liberdade subjetiva ou moral é principalmente o que se chama liberdade [...].” (HEGEL, 1995, §503, p.290). Entretanto, há aqui também uma abstração, pois o sujeito permanece na sua certeza e na sua particularidade, e deve elevar-se ao universal, deve alcançar seu *ethos*:

Não obstante, a moralidade ainda padece da abstração de ser movida pela boa intenção que reside no interior da subjetividade e assim tende a se expor ao perigo de que seja pervertida a boa intenção em má ação. É necessário buscar algo cuja legitimidade transcendia essa subjetivização ou trasladar-se a uma esfera na qual o si da subjetividade esteja posto objetivamente – é a passagem da moral à ética. (MORAES, 2003, p. 268).

De modo que a moralidade encontra a efetividade de sua liberdade na eticidade, nesse todo que representa a universalidade da comunidade. A eticidade é a suprassunção dos dois momentos expressos: de uma parte, na unilateralidade do espírito objetivo que se expressa na coisa exterior, e de outra, na unilateralidade do espírito subjetivo em sua infinita vontade. De igual modo, os dois momentos são abstratos enquanto particularidades opostas ao universal, “Ao serem suprassumidas essas unilateralidades, então a liberdade subjetiva é como vontade racional universal em si e para si [...]” (HEGEL, 1995, §513, p.295), a verdade da eticidade se realiza nessa suprassunção, que os espíritos objetivo e subjetivo venham a ser substância que adquire efetividade como espírito de um povo.

Temos então as três figuras que constituem a *Filosofia do Direito* de Hegel: o direito abstrato, a moralidade e a eticidade como momentos de realização da liberdade do sujeito. É preciso compreender que como todo desenvolvimento gradativo da filosofia hegeliana, os momentos da filosofia no direito também possuem suas respectivas fases de desenvolvimento, na qual cada uma é suprassumida na fase seguinte. Esse desenvolver-se do direito é o

desenvolvimento próprio da consciência de si do sujeito e da sua emancipação da abstração do particularismo à universalidade da vontade que se expressa no ser-aí do mundo.

Ora, Hegel entende essas figuras como momentos que não obedecem a uma lógica da má infinitude, ou seja, um não é posto após o outro categoricamente, como se a cada nova figura a anterior fosse suprimida e deixasse de existir na realidade subjetiva e objetiva. A lógica hegeliana, sem a qual o texto torna-se enigmático, opinião da qual certamente Honneth não compartilha, trata da simultaneidade das figuras, o que quer dizer que elas são negadas, conservadas e elevadas ao mesmo tempo e que, portanto, não há uma eticidade que se realize como um suprimir puro e simples dos momentos precedentes⁴³. O direito abstrato e a moralidade são momentos do direito como um todo e a eticidade que representa sua suprassunção não os faz desaparecer. O sujeito da eticidade não está livre da vivência em si do direito abstrato ou da moralidade, da mesma forma que o espírito objetivo, o mundo no qual o direito se expressa, configura-se na convivência dos três momentos. Não podemos tratar como patologia a realidade do mundo que é processual, nem pretender que haja uma “solução” para os momentos considerados por Hegel abstratos, pois estes correspondem a momentos imediatos do Espírito, que necessitam passar por mediações. É preciso considerar que em Hegel não há uma superação das fases de desenvolvimento, seja na sua filosofia

⁴³ A essa suprassunção lógica da filosofia hegeliana como um todo, e aqui especificamente do desenvolvimento do direito que constitui a emancipação da subjetividade livre, Axel Honneth confere uma intrigante interpretação. No livro *Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*, Honneth atribui às figuras do direito abstrato e da moralidade uma interpretação fixa, retirando-as da processualidade em que devem ser compreendidas, o que não é de surpreender se levarmos em consideração que o autor, logo no início do texto, afirma que irá desconsiderar o domínio da Lógica hegeliana na leitura e que para além disso, tanto no que tange ao conceito de Estado, quanto ao de Espírito a proposta hegeliana não é mais passível de realização (HONNETH, 2007). Nos chama a atenção que a proposta de Honneth seja de reatualização, pois seria mais adequado dizer de absoluta negação do texto de Hegel. Por sofrimento de indeterminação ele entende os momentos nos quais as figuras do direito abstrato e da moralidade não são ultrapassadas, ou seja, como se nos indivíduos essas etapas se tornassem fixas e imutáveis, o que geraria sofrimento, dado que segundo Honneth, Hegel afirma que essas figuras são problemáticas podendo causar sofrimento social. No texto de Honneth temos: “Hegel queria ter mostrado nas duas primeiras partes de seu livro, como vimos, que as concepções de liberdade do ‘direito abstrato’ e da ‘moralidade’ não são falsas ou equivocadas enquanto tais, mas apenas se tornam problemáticas e, por conseguinte, podem causar sofrimento social se forem simultaneamente consideradas por si mesmas e elegidas como únicas representantes de uma práxis autônoma [...]” (HONNETH, 2007, p. 102). Nesse momento o autor introduz a eticidade e afirma que Hegel recorreu a ela como uma solução, “[...] uma proposta de esclarecimento cuja efetuação deve resultar ao mesmo tempo numa ‘libertação’ dos comportamentos patológicos.” (HONNETH, 2007, p. 102). Certamente não encontramos em Hegel expressões como: comportamento patológico ou momentos falsos e equivocados, nem tampouco a palavra sofrimento no tocante aos momentos das figuras do direito. Tudo na apresentação que Honneth faz da Filosofia do Direito parece demasiadamente distorcido para corresponder ao atual debate da filosofia política contemporânea, apesar dele afirmar que Habermas e Rawls assumiram uma vertente kantiana e que ele tenta trazer Hegel de volta à cena da discussão sobre as questões da justiça e do direito. Em que pesem as muitas observações sobre a interpretação do discípulo de Habermas, nos deteremos aqui apenas ao ponto exposto acima, que trata da leitura das figuras do direito hegeliano como figuras que, *per si* causam equívoco, sofrimento e patologia. Não devemos considerar que essas figuras atuam simultaneamente, nunca são completamente negadas, pois algo delas é conservado e elevado. Assim sendo, falar de patologia na fixação de uma delas é pensá-las como figuras hipostasiadas, o que acreditamos não ser a posição hegeliana.

política, seja na sua filosofia do Espírito, apenas momentos que não desaparecem por completo no trajeto de desenvolvimento de si do sujeito e da ideia de liberdade, os momentos são conservados e os sujeitos devem lhe dar com essa presença constantemente.

Dito isto, voltemos ao momento da eticidade. Hegel afirma:

Sendo assim temos:

A substância ética é:

- a) Enquanto espírito imediato ou natural – a *família*;
- b) A totalidade relativa das relações relativas dos indivíduos uns com os outros, enquanto pessoas autônomas em universalidade formal – a *sociedade civil*;
- c) A substância consciente-de-si, enquanto espírito desenvolvido em uma efetividade orgânica – a *constituição do Estado*. (HEGEL, 1995 §517, p. 297).

Hegel considera que o momento da eticidade é como uma segunda natureza mais elevada que a primeira natureza. Isso porque nesta dormita uma força inconsciente sobre a qual age a consciência humana, conferindo-lhe um valor e utilizando-se dela, enquanto que naquela atua uma autoridade e força absoluta mais estável que na primeira, pois é por meio da cultura como segunda natureza, que o espírito se eleva às leis éticas nas quais se reconhece.

Esse reconhecer-se nas leis dá ensejo à crítica hegeliana da ‘doutrina das obrigações’ tal como encontra-se em Kant. Hegel ressalta que o formalismo do **dever ser** kantiano conduz a uma subjetividade moral vazia, pois segundo Kant:

Uma ação prática por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada. (KANT, 1988, p. 30).

Para Kant a obrigação de uma ação está determinada por princípios apriorísticos desvinculados do querer do sujeito, bem como da realidade objetiva existente. Por sua vez, Hegel acredita que essa forma de pensar é pura formalidade do entendimento que separa o querer do sujeito da realização da ação em si mesma. A razão, segundo Hegel, unifica esses momentos que são pautados por um querer subjetivo e que na realização desta subjetividade, realiza o universal. Desta forma podemos considerar que a moralidade pertence ao entendimento, e a razão, ao momento da eticidade. Hegel fala de relações necessárias das determinações éticas que gerariam no Estado obrigações imanentes à liberdade e, consequintemente, efetivas. Ao passo que segundo ele, em Kant as obrigações estariam vinculadas ao formalismo de leis a priori em conexão com as obrigações da objetividade. Logo não haveria uma imanência das obrigações, que seriam estranhas, alheias aos sujeitos; as relações éticas ficariam no mínimo fragilizadas, pautadas em formalidades, de modo que a

obrigação é entendida apenas como limitação da subjetividade ou interdição da liberdade. Ao contrário dessa falsa obrigação, Hegel vê na obrigação verdadeira a liberdade do indivíduo na substancialidade do espírito.

A imanência da obrigação ecoa na subjetividade que sai de si e encontra no espírito objetivo a substancialidade que é a sua. O sujeito se identifica com a substancialidade e seu direito é assegurado nessa relação de pertencimento à vida ética a qual, por sua vez, assegura-lhe a liberdade. Diz Hegel (2010, §154, p. 173): “O direito dos indivíduos à sua particularidade está igualmente contido na substancialidade ética, pois a particularidade é o modo exterior aparecendo, no qual o ético existe”. Isso quer dizer que na universalidade ética obrigação e direito se encontram juntos, o homem possui direitos na medida em que possui obrigações.

No pensamento kantiano, o bem prescrito pela mera forma da lei moral seria a essência da vontade moral, a vontade racional em sua verdade. Assim, a vontade boa é aquela vontade racional na qual o sujeito responsável pelo discernimento do bem e do mal age pelo dever. Entretanto, essa capacidade de discernimento está ligada à cultura do sujeito ou a uma esfera ainda subjetivamente moral.

Para Hegel há um grave problema nessa compreensão do discernimento moral, enquanto fundamento do agir humano, pois na realidade haveria uma fissura no que tange a sua utilização numa ação efetiva. O discernimento moral do pensamento não entra em contato com o discernimento de uma ação no mundo objetivo, pois no agir efetivo há o comprometimento com as leis, com o universal ou ético, que ultrapassa a esfera da moralidade particular, do agir por dever, do dever pelo dever. Segundo Hegel o Estado, enquanto objetividade da razão, não pode resultar do discernimento subjetivo, da obrigação pela obrigação, expresso no chamado imperativo categórico, “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1988, p. 59), pois na base de construção do Estado Ético estaria a vontade enquanto ação efetiva do sujeito, submetida à lei efetiva de um direito universal, e, portanto, ultrapassando o caráter abstrato ou formal da teoria kantiana.

Aqui nos chamam particularmente a atenção as leis formais de Estados que se arrogam o poder de escrever belas cartas constitucionais, sem no entanto serem capazes de cumprir nem com o que propõem nem de propor um justo direito que tenha como contrapartida as obrigações. Por exemplo, o ‘Estatuto da Criança e do adolescente’, lei 8069 promulgada em

1990⁴⁴. Esse estatuto brasileiro é o exemplo clássico da desvinculação entre o formalismo da lei e o reconhecimento do sujeito nela. O próprio Estado não cumpre com o que expressa como lei no estatuto, nem os sujeitos pertencentes à comunidade brasileira cobram efetividade nesse cumprimento, pois além de ser absolutamente distante da realidade concreta da política social brasileira, seu desconhecimento é amplo e suficiente para que dele se faça menção apenas em discursos de palanque e eleições populistas.

Pois bem, no Estado Ético hegeliano as relações não são pensadas formalmente. Isso é possível devido à suprassunção do princípio da família e da sociedade civil-burguesa. Segundo ele a **família** é uma substancialidade imediata, nela configuram-se a particularidade e o reconhecimento no sentimento, portanto ela se comporta como um particular e o sujeito deve manter a consciência de sua individualidade enquanto membro dessa unidade particular que a família representa. Porque é uma particularidade, a família constitui um momento abstrato do direito e se realiza em três aspectos: no casamento, na propriedade ou bem que possua e na educação dos filhos e dissolução da família. Tomaremos esses aspectos em sua totalidade e interação, considerando apenas aquilo que nos parece mais pertinente para consecução de nossa pesquisa.

Quanto ao primeiro aspecto, Hegel afirma que é no casamento que há o consentimento das duas individualidades envolvidas em abrir mão de si para constituir uma só pessoa. Na obra *Política e Liberdade em Hegel*, Rosenfield afirma:

A unidade primeira sobre a qual repousa a família é uma unidade sensível, a unidade do amor (§ 158) através do qual o indivíduo tem o sentimento de pertencer a alguma coisa que o transcende. [...] Não se trata mais da “pessoa”, nem do “sujeito”, mas de uma determinação que se desenvolve a partir do processo que a produziu, criando uma nova relação do indivíduo com o todo, isto é, o membro (Mitglied) da família é uma forma de aparição da substância ética.” (ROSENFIELD, 1983, p. 146).

Essa unidade substancial da união conduz a primeira forma da eticidade e de sua liberdade que se expõe na determinação da obrigação ética do casamento. Entretanto, o filósofo ressalta que o casamento tem que se efetivar na livre escolha do consentimento e do amor entre duas pessoas, não podendo por isto ser jamais um contrato, muito comum em seu tempo, no qual os pais decidiam muitas vezes, antes mesmo do nascimento dos filhos, a escolha de um parceiro. A visão e preocupação de Hegel com esse aspecto demonstra a modernidade de sua filosofia e nos faz refletir sobre como na atualidade os casamentos voltaram a ser, em grande parte, contratos. A realidade do aumento do número de divórcios e a própria atualização do

⁴⁴ Para uma leitura do estatuto sugerimos o **Estatuto da Criança e do Adolescente**. 7 ed. Brasília: Edições Câmara, 2010.

direito em assegurar esse direito se refletiu numa verdadeira corrida aos cartórios a fim de estabelecer contratos pré-nupciais para assegurar bens e fortunas. Contrariamente a isso, Hegel afirma: “O *ético* do casamento consiste na consciência dessa unidade, enquanto fim substancial, com isso no amor, na confiança e na comunidade de toda existência individual, [...]” (HEGEL, 2010, §163, p. 176). Pois bem, o contrato como já assinalado é uma figura do direito da pessoa e como tal é autônomo. Por si só o contrato é contrário ao ético do casamento e por isso é sua morte. Isso sem dúvida se reflete nas famílias, na sociedade e no Estado como um todo; casamentos sem eticidade, mas entre particularidades que pautadas no direito abstrato estabelecem o exercício da posse de uma sobre a outra. Se considerarmos que a relação de amor é baseada no reconhecimento de si no outro, enquanto encontro de duas subjetividades que se reconhecem mutuamente, o contrato só pode expressar a relação sujeito-objeto, na qual uma das partes determinará a outra.

Outra característica dessa união ética é a monogamia, porque segundo Hegel (2010 § 167, p. 179): “[...] é a personalidade, a *singularidade* excludente imediata, que se coloca e se entrega nessa relação, [...] com isso apenas surgem da entrega recíproca *indivisa* dessa personalidade; [...]”. Para Hegel a monogamia expressa no casamento é um dos princípios absolutos em que repousa a eticidade de uma comunidade. Como uma nova singularidade, a família é fundamento do Estado e essa fundamentação é mais importante na medida em que se expande evitando a consanguinidade do casamento entre parentes, estabelecendo assim um laço mais forte que amplia a comunidade.

O segundo ponto trata da propriedade ou bem da família, que segundo Hegel pelo casamento sai do aspecto egoísta do bem pessoal para dar lugar a uma aquisição em favor de algo comum e por isso mesmo ético. O bem é comum à família e nenhum membro deve possuir uma propriedade particular.

O terceiro ponto é especialmente importante: Hegel afirma que a educação e o sustento são um direito dos filhos, nos quais a unidade do casamento se dá existência e nos quais os pais expressam seu amor como seu si mesmo. Os pais têm direito sobre o arbítrio dos filhos na medida em que os disciplinam para a vida em comunidade. A família seria esse primeiro elo com a comunidade, de modo que nela se estabelecem os primeiros ditos e interditos visando à limitação da subjetividade, da moral e da liberdade enquanto arbitrárias e contrárias ao todo. A finalidade da educação é a consciência da universalidade, a limitação do arbítrio e a possibilidade da autonomia da personalidade que conduz o sujeito a ser capaz de sair da família, a se emancipar.

A ideia é que da família os membros sejam capazes de se tornarem “pessoas jurídicas autônomas” (HEGEL, 2010, §180, p. 185), e ainda assim a família em si não sofra em seus fundamentos. Conforme afirma Ramos:

Esta caracterização da família é inteiramente coerente com o espírito da época. A família moderna burguesa distingue-se pela unidade dos indivíduos baseada na intimidade conjugal e no amor, na proteção e educação dos filhos. Confinada a um novo espaço limitado, esse novo tipo de agrupamento familiar não se apresenta mais como sistema de produção, pois não tem por finalidade assumir, enquanto família, o trabalho produtivo. [...] Nela, os indivíduos desenvolvem e disciplinam sua interioridade no âmbito não agressivo da intimidade familiar, preparando-se, assim, para suportar a vida privada exterior caracterizada, principalmente, pela exigência da labuta do trabalho.” (RAMOS, 2001, p. 130-132).

A família burguesa deve ser considerada sempre em contraposição ao que existia antes dela, seja a família aristocrata ou campesina. Com ela surge o sentimento da intimidade e da privacidade oposta à esfera do trabalho e da vida pública. O sentimento familiar surge dessa oposição à publicidade que foi conquistado de modo gradual até o século XVIII. A contrapartida desse sentimento familiar é segundo Ariès,⁴⁵ que quanto mais exposto à vida pública, mais engajado em outras comunidades que monopolizem seu espírito, menos ligado à família será o sujeito; ou seja, as contradições e distrações da vida cotidiana são contrárias a esse sentimento de pertencimento familiar. Importa considerar aqui o quadro múltiplo que os sujeitos da contemporaneidade assumem em suas vidas privadas e mencionar a crise da família que vivenciamos, na qual os membros não estão mais ligados eticamente, antes se comportam de modo isolado, recluso cada um em si, sendo a interação cada vez menor.

Voltando a considerar a família no espectro da análise hegeliana, podemos dizer que, como átomo frente a outras, a família deve expandir-se num outro princípio, a saber: a **sociedade civil-burguesa** expõe a ampliação da família em um povo, que desta forma possui origem comum e deve se ligar pelo sistema de carecimentos e satisfação recíprocas. Esse movimento de dissolução do elemento da família é simultaneamente uma dissolução ética e natural. E estes dois momentos são intimamente relacionados, pois a dissolução ética se estabelece pelo desenvolvimento das crianças que se tornam adultas e, como tais, devem ser reconhecidas pelos pais e pela sociedade como pessoas jurídicas capazes de implementarem novas famílias, enquanto que o elemento natural se encontra na morte dos pais, que implica a questão da herança. Interligados, os dois momentos da dissolução familiar desembocam na possibilidade de novas famílias, pois a dissolução da primeira leva à formação de uma nova, herdeira daquela.

⁴⁵ ARIÈS, P. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.265.

Segundo momento da totalidade ética, a Sociedade civil-burguesa, porque resultante da atomização dos membros da família burguesa, é:

[...] uma ligação dos membros enquanto *singulares autônomos*, com isso, numa universalidade formal, por seus *carecimentos* e pela *constituição jurídica*, enquanto meio da segurança das pessoas e da propriedade, e por uma *ordem exterior* para seus interesses particulares e comuns, [...]. (HEGEL, 2010, §157, p. 173).

A sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gessellschaft*) pode ser definida como um sistema de carecimentos e dependências recíprocas, na qual os indivíduos suprem suas necessidades através do trabalho e da divisão deste, além de assegurarem a defesa de suas liberdades e propriedades através da administração da justiça e das corporações. O que a caracteriza são interesses privados e contrários entre si, portanto é uma zona de conflito, ‘a guerra de todos contra todos’ pela sobrevivência. A associação corporativa é um meio de proteção dos interesses comuns de alguns membros, que se juntam para melhor competir e se proteger. Ela realiza a mediação entre os membros da família que se dissolveram em particularidades e nela estabelecem outros vínculos com a finalidade de satisfação das múltiplas necessidades. É o elemento universal dentre a absoluta atomização do ser para si. Então aí encontramos os dois polos: a particularidade do sujeito com seu pleno direito à satisfação e a universalidade da sociedade, que resguarda o direito de mostrar-se como fundamento e fim último da particularidade.

Foi exatamente na autonomia da particularidade que pudemos expor a ruína nos Estados antigos, aquela particularidade vinculada ao todo orgânico, mas que ao separar-se dele rompe a docilidade da eticidade ingênua. Hegel porém, afirma na *Filosofia do Direito* sua distância da eticidade substancial antiga:

Mas o princípio da particularidade, pelo fato mesmo de que se desenvolve para si até a totalidade, passa para a *universalidade* e somente nela tem sua verdade e o direito de sua efetividade positiva. Essa unidade, por causa da autonomia de ambos os princípios desde esse ponto de vista da cisão (§ 184), não é a identidade ética, é precisamente com isso não enquanto *liberdade*, porém enquanto *necessidade*, de que o particular se eleve à forma da universalidade, [e] nessa forma procure e tenha seu subsistir. (HEGEL, 2010, §186, p. 191)⁴⁶.

⁴⁶ “Aber das Prinzip der Besonderheit geht eben damit, daß es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die *Allgemeinheit* über und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit. Diese Einheit, die wegen der Selbständigkeit beider Prinzipien auf diesem Standpunkte der Entzweigung (§ 184) nicht die sittliche Identität ist, ist eben damit nicht als *Freiheit*, sondern als *Notwendigkeit*, daß das *Besondere* sich zur *Form der Allgemeinheit* erhebe, in dieser Form sein Bestehen suche und habe.” (HEGEL, Werke 7, § 75, p. 342).

Isso quer dizer que enquanto membro particular da família, em se deslocando para a sociedade civil-burguesa, o indivíduo é cidadão do Estado; mas antes é pessoa privada cujo móbil de suas ações são seus interesses particulares. O particular não se perde na universalidade, conserva-se e eleva-se nela que funciona como mediadora dos interesses particulares; e estes, por sua vez, devem reconhecer no elemento universal esse meio de conexão com o todo. O interesse do todo subsiste na interioridade do sujeito, que embora não tenha consciência disto é conduzido pela necessidade natural à liberdade e universalidade formais. Segundo Hegel, foi nesse ponto que os jusnaturalistas engendraram a utopia do estado de natureza, encontrando nas necessidades e suas satisfações o fim absoluto. A cultura, desta forma, torna-se algo estranho e pertencente à corrupção. Ao contrário disso, Hegel acredita que o espírito se eleva pela necessidade e pela realização desta na determinação exterior. Nesse caso, a necessidade e sua satisfação não são algo da corrupção do estado natural, mas uma realidade do espírito que na necessidade da particularidade reconhece a importância da universalidade. Trata-se do cultivo do espírito que ao se dar determinidade exterior produz a cultura e encontra sua liberdade. Mas adverte-nos o filósofo: “Essa libertação é no sujeito rigoroso trabalho contra a mera subjetividade do comportamento, [...]” (HEGEL, 2010, §187, p. 192). Entretanto, esse trabalho é necessário, pois é nele que a subjetividade adquire objetividade por meio da qual é capaz de efetivar-se. A sociedade civil-burguesa é esse lugar do trabalho árduo, do cultivo de si mesmo enquanto universalidade, sem, no entanto, perder a plena capacidade de ser si mesmo.

Em Hegel a sociedade civil que é burguesa, pois é resultante da família burguesa e de seus princípios, adquire pela primeira vez um papel fundamental na história do pensamento político: ela é definitivamente separada do Estado. A confusão estabelecida pelos jusnaturalistas entre estado civil e Estado foi elaborada e suprassumida pelo filósofo. O peso desta separação só pode ser entendido se, para além da compreensão meramente conceitual das instâncias, trouxermos a cena o importante papel que a subjetividade exerce nela. Aqui o homem é entendido como livre em seu agir consciente, emerge a categoria da subjetividade como polo fundamental da construção do Estado. Os indivíduos não são mais uma única substância como na antiguidade, nem tampouco polos opostos, natureza versus civilização como no jusnaturalismo, antes são substâncias que se fundam reciprocamente; não há Estado sem homem, mas que dizer do homem sem Estado? Para Hegel, inexistente. Sem cultura não há espírito, o homem é um animal como outro qualquer. Na cultura ele desenvolve sua potencialidade de ser humano, nela descobre seu valor e encontra seu reconhecimento. O Estado é o mais alto grau ao qual a cultura pode chegar. Sendo assim, essa diferenciação e

oposição ficam superadas já na primeira forma, uma forma ainda abstrata de vida ética – a sociedade civil-burguesa.

Em Rosenfield (1983) temos uma interessante apreciação da constituição da sociedade civil-burguesa como o meio entre a família e o Estado, embora sua formação intelectiva seja posterior à do Estado, pois necessita pressupor a existência do Estado como algo diverso dela para poder vir à existência. Entretanto, no processo histórico, sociedade civil-burguesa e Estado possuem formação simultânea, pois não se pode separar a vida econômica que caracteriza a sociedade civil-burguesa das formas políticas que ela mesma efetiva e que, por sua vez, a organizam. Ela é analisada como posterior ao Estado, apenas na medida em que com ela se estabelece uma nova figura histórica, o Estado moderno⁴⁷.

Nesse sentido a sociedade civil-burguesa foi o *médium* de todos os acontecimentos históricos, responsável pelas maiores modificações que a família e o Estado sofreram ao longo da História. Ela gerou a unidade que caracteriza a família burguesa e o Estado moderno, ao mesmo tempo em que foi gerada por estes. Temos pois,

A nova unidade torna-se, de um lado, a culminação lógica do movimento de diferenciação da família em várias famílias, o produto de seu processo de dissolução. [...], de outro lado, a sociedade civil-burguesa “superou” a unidade estatal historicamente existente. [...] Se Hegel afirma que o Estado deve existir como algo autônomo para que a sociedade civil-burguesa possa subsistir, é para melhor ressaltar as dificuldades do desenvolvimento histórico de uma sociedade, que, sem isso, estaria condenada a desaparecer. (ROSENFIELD, 1983, p. 158).

A anterioridade histórica não corresponde nessa medida à anterioridade lógica. Estado e sociedade são engendrados simultaneamente, sua ordem lógica ou conceitual não obedece a uma historicidade contingente. A relação é mais uma vez de cunho dialético e o sujeito resultante dela é o burguês.

Quanto a este respeito há uma discussão sobre o fato de Hegel ter feito ou não a distinção entre o cidadão da sociedade civil-burguesa (*bourgeois*) e o cidadão do Estado (*citoyen*). Entretanto, segundo Kervégan essa separação fica superada na medida em que Hegel resguarda os interesses privados do burguês na consecução da realização de si como

⁴⁷ Segundo Habermas, “Na tradição alemã, ‘Estado’ é um termo legal que se refere ao mesmo tempo à *Staatsgewalt*, um ramo executivo que garante a soberania interna e externa, à *Staatsgebiet*, um território claramente delimitado, e à *Staatsvolk*, a totalidade dos cidadãos. Esse último termo é o portador simbólico da ordem legal instituidora de jurisdição dentro dos limites do território estatal.” (HABERMAS, J. Estado- Nação Europeu Frente aos Desafios da Globalização. In: *Novos Estudos CEBRAP*. Nº43, novembro 1995, p.88). Esse conceito foi associado ao de Nação, “[...] nações são inicialmente comunidades de pessoas com a mesma ascendência, ainda não integradas na forma política de um Estado, mas reunidas apenas por vínculos comuns de moradia, língua, costumes e tradições.” (Ibid. p. 89). A junção dos dois termos deu origem a que modernamente o Estado-Nação fosse reconhecido em sua unidade de soberania, território e cidadãos vinculados por uma mesma língua e cultura.

membro do Estado. Em outras palavras, o cidadão do Estado (*citoyen*) é o mesmo da sociedade civil-burguesa (*bourgeois*) sob o qual se funda a base do Estado. Não há como separá-los, “No Estado moderno, o ser social particular do burguês é a mediação entre o universal político e as disposições subjetivas individuais: paradoxalmente, o sentido do Estado se alimenta das atitudes particularistas geradas pela vida social” (KERVÉGAN, 2005, p. 104). Segundo o autor, Hegel na maturidade reconcilia essas duas atitudes; afinal, trata-se do mesmo sujeito.

Poderíamos nos perguntar aqui: - qual o motivo então da discussão sobre essa possível distinção? A resposta nos parece ser que, se lidamos com uma família burguesa e com uma sociedade civil-burguesa, a preocupação hegeliana é certamente se nessa particularidade do burguês, que é livre em si e para si, na infinitude da sua arbitrariedade (como se traduz na conquista da subjetividade moderna), não haveria o perigo de prevalecer um Estado também burguês. O Estado deve ser o universalmente válido, não se reportando a interesses privados, alerta já emitido quando da crítica aos jusnaturalistas. Concordamos com Kervégan quanto à superação da distinção pelo filósofo e acreditamos que a preocupação é fruto das ofensas sofridas por Hegel como defensor do Estado de direita, o que coloca seus comentadores numa posição defensiva.

Na não distinção Hegel revela sua insuperável capacidade de pensar o universal, por isso nos apresenta a Eticidade na *Filosofia do Direito* como composta pela família, pela sociedade civil-burguesa (de que hora nos ocupamos) e pelo Estado, resguardando em cada momento deste a construção intrínseca do caráter de universalidade que cada sujeito desenvolve ao longo de sua história particular. Primeiro, como membro da comunidade privada que é a família, graças à qual pode sair de sua absoluta abstração para uma comunidade mais ampla, a sociedade civil-burguesa, e depois para transformar-se a partir desta em cidadão do Estado. O tema recorrente na política moderna da reunião de indivíduos por meio de um contrato assentado no livre arbítrio, no qual sociedade e Estado são um e o mesmo, fica ultrapassado por essa suprassunção do arbítrio pelo interesse universal, que em última instância é o interesse do próprio sujeito. Sendo assim a sociedade civil-burguesa encontra seu sentido ao lidar ao mesmo tempo com questões econômicas, civis e políticas. Cada uma dessas determinações constitui a unidade que é o cidadão.

Enquanto manifestação da cultura a sociedade civil-burguesa contém então três momentos. **Primeiro:** “A mediação dos *carecimentos* e a satisfação do *singular* mediante o seu trabalho e mediante o trabalho e a satisfação dos carecimentos *de todos os demais*, - [é] o

sistema dos *carecimentos*.” (HEGEL, 2010, §188, p. 193). Nesse ponto encontra-se a esfera econômica, que é um dos fatores de representação da sociedade civil-burguesa⁴⁸.

Hegel nos diz que em sua particularidade o sujeito se encontra frente à universalidade da vontade geral, frente à qual é inicialmente necessidade subjetiva, que tem por conseguinte a realização de suas necessidades primeiro nas coisas externas – propriedades e coisas em geral -, e segundo no trabalho, que é o elemento responsável por fazer a mediação entre o particular e o universal. Como o fim ao qual se destina nessa etapa é particular, o sujeito alça a universalidade na conexão que estabelece com os outros sujeitos e suas particularidades. Hegel afirma que aqui surge o elemento da racionalidade expressa pelo **entendimento**, enquanto aquele elemento que separa e distingue, mantendo a cisão entre subjetivo e objetivo, de modo que o elemento universal está presente, mas ainda de modo abstrato. Entretanto, enquanto entendimento, a razão abstrata permite que os sujeitos se reconheçam num trabalho comum e possam se associar; o homem transcende assim sua particularidade e é elevado à condição de que todos são idênticos.

O homem adquire a partir de então a consciência de que vale porque é homem e não porque pertence a tal ou qual particularidade: “O homem vale porque é homem e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano, etc.” (HEGEL, 2010 §209, p. 203). Esse importante passo na emancipação da livre subjetividade humana adquire um significado efetivo na sociedade civil-burguesa, quando é colocado o princípio da liberdade e da igualdade como valor universal. O que Hegel faz é interpretar que: “A Subsunção da necessidade individual, produzida pela sociedade civil-burguesa, torna a carência (natural), o

⁴⁸ É conhecida a redução de Marx no tange ao Conceito de sociedade civil, a apenas o aspecto econômico, o que concede um aspecto parcial da compreensão hegeliana do termo. Segundo Bobbio a transposição feita por Marx do termo empregado por Hegel conduziu de modo ainda mais enfático à distinção entre sociedade civil e Estado, tendo em vista que como “o lugar das relações econômicas, ou melhor, das relações que constituem ‘a base real sobre a qual se eleva a superestrutura jurídica e política’ [...]”, a ‘sociedade civil’ passa a significar o conjunto das relações que estão fora ou antes do Estado” (BOBBIO, N. **Estado, Governo, Sociedade. Para uma teoria geral da política**. 15 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p.38). Ainda segundo Bobbio, este sentido ressaltado por Marx só adquire significado na medida que sociedade civil é para ele a sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), “[...] especialmente após Hegel e a interpretação dos textos de Hegel por parte da esquerda hegeliana, adquiriu o significado de ‘sociedade burguesa’ no sentido próprio de sociedade de classe, e que a sociedade burguesa em Marx tem por sujeito histórico a burguesia, uma classe que completou a sua emancipação política libertando-se dos vínculos do estado absoluto e contrapondo ao Estado tradicional os direitos do homem e do cidadão que são, na realidade, os direitos que de agora em diante deverão proteger os próprios interesses de classe.” (Ibid, p. 39). Nessa concepção Bobbio atribui o conceito de sociedade civil-burguesa a uma linha interpretativa da obra hegeliana. Para Rosenfield, entretanto, não parece haver dúvida de que o próprio Hegel utilizou o termo *bürgerliche Gesellschaft* em seus escritos, e por isso não há dúvida quanto ao significado dado por Hegel a sociedade civil, pois esta resguarda em si tanto os aspectos político-sociais, como efetivação dos direitos e formação da opinião pública, quanto o aspecto “econômico propriamente dito, o que se faz por relações de troca e que se concretiza no que denominamos de uma economia de mercado. [...] não tendo a conotação pejorativa que lhe será conferida, posteriormente, por Marx.” (ROSENFIELD, D. Apresentação da Tradução e da Atualidade da Filosofia do Direito de Hegel. In: **Filosofia do Direito**. São Leopoldo, Ed. Unisinos; São Paulo, Edições Loyola: 2010. p. 13).

direito da pessoa e a subjetividade moral – ambos abstratos – realidades efetivas.” (RAMOS, 2001, p. 164). O novo homem, enquanto o homem da sociedade civil-burguesa, é revelado em Hegel com um duplo propósito: por um lado expor esse indivíduo abstrato do entendimento e por outro revelar as contradições da sociedade. Se por um lado o sujeito ganhou efetividade como cidadão na sociedade civil-burguesa, no qual foi capaz de entrar numa unidade ética com os demais, pautada por deveres e direitos jurídicos e sociais, por outro a contingência da particularidade, o trabalho para autoconservação constitui o preço a pagar por esta efetivação.

É no elemento do trabalho que Hegel encontra, como mencionado anteriormente, esse elemento mediador da sociedade civil-burguesa, e por meio desse surge uma nova forma de produção de bens e relações sociais, que por sua vez geram a racionalização do processo produtivo - incluindo a divisão do trabalho, a satisfação das necessidades e das relações sociais -, o surgimento da diferenciação social em função da posse e do consumo, a conscientização de que na busca pelos fins particulares o interesse social é realizado, e por fim o princípio da desigualdade de bens como resultante da liberdade econômica.

O trabalho é visto como o meio pelo qual o sujeito chega à satisfação de suas necessidades, e para Hegel isso é sumamente importante, pois só na satisfação das necessidades realizada pela conexão estabelecida pelo trabalho o indivíduo chega a ser homem, porque suas necessidades são especificamente humanas e possuem um valor social e econômico válidos para todos. O produto do trabalho, atendendo às necessidades dos sujeitos, torna-se o meio pelo qual o sujeito encontra o reconhecimento de si, tendo em vista que a transformação da matéria prima em produto do trabalho não é um movimento meramente mecânico, mas criador e profundamente transformador. Por meio dele o homem pode ser capaz de tomar consciência de sua importância enquanto agente da transformação; o trabalho torna-se então libertador. Na realização da sua atividade há uma modificação do comportamento humano em relação ao mundo, sua consciência amplia-se, o homem percebe que no objeto de seu trabalho, enquanto instrumento para a realização deste, há um abandono da singularidade e um encontro com o universal, na medida em que seu instrumento pode ser instrumento de outros. O instrumento é pois o que existe como permanente, durável, ele acaba desencadeando uma dupla significação: por um lado aperfeiçoa o trabalho, na medida em que o enriquece por meio de procedimentos técnicos; por outro, o trabalho torna-se gradativamente mais autônomo em relação ao homem e passa a existir independente da vontade dele. Esse processo é segundo Hegel, a verdadeira mediação por meio do trabalho.

Nessa lógica a divisão do trabalho torna-se cada vez mais abstrata e gera o fenômeno da especialização do trabalho, na medida em que os indivíduos vão tornando-se incapazes de

dominar as múltiplas técnicas que surgem como fruto da instrumentalização. Cria-se um abismo entre as habilidades humanas e a produtividade do trabalho. O problema da especialização do trabalho é que o homem é posto frente à máquina como um pequeno acréscimo a seu funcionamento. Consequentemente, sua mão de obra é facilmente dispensável, pois aquela técnica, como frisamos acima, já foi compartilhada por muitos.

O trabalho torna-se assim elemento central para pensar o Estado Ético, pois de sua divisão necessária surge um profundo abismo social que não é fácil de resolver. Tal abismo expõe a dialética entre a produtividade e sobrevivência de uma camada da sociedade, que sevê privada de condições dignas e até mesmo de trabalho para sobreviver.

O **segundo** momento da sociedade civil-burguesa é “A efetividade do universal da liberdade aí contido, a proteção da propriedade mediante a administração do direito.” (HEGEL, 2010, §188, p. 193). A administração do direito ou da justiça é na teoria política hegeliana deixada à alcada da sociedade civil-burguesa. Esse fato, estranho à nossa realidade política, possui inicialmente a importante tarefa de criar mecanismos de sociabilidade que produzam interdependência e integração dos átomos sociais. Algumas instâncias são sugeridas na *Filosofia do Direito* como reguladoras da sociedade; a administração da justiça é uma delas, conjuntamente com o poder de polícia e as corporações. A intenção de Hegel é criar um cidadão ativo que possua em seu hábito a comum tarefa do exercício da cidadania. Nesses elementos o filósofo alemão pensa encontrar um caminho para que as particularidades não se excluam da tarefa cidadã, voltando-se apenas para seus interesses privados, o que geraria uma sociedade civil engessada e consequentemente um Estado maximizado por responsabilidades pelas quais não seria capaz de responder.

Na sociedade civil-burguesa a lei é efetiva e serve sobretudo para proteção da propriedade e do direito da pessoa. O direito se torna positivo e se efetiva pela mediação do homem econômico, o burguês que ainda não é o sujeito político, apenas vive para suas particularidades. A lei assim é erigida, diz Hegel (2010, §204, p. 204): “O que *em si* é direito é posto em seu ser-aí objetivo, isto é, determinado para a consciência pelo pensamento e *conhecido* como o que é direito e o que vale, [é] a *lei*; e o direito, por essa determinação, é direito *positivo* em geral.” ; isso quer dizer que o que a lei prescreve positivamente é o critério do que é justo e correto, o que cria problemas de legitimação. Esse momento, ainda abstrato, representa para o sujeito a mera externalidade da lei, só quando atinge a eticidade, pode o sujeito reconhecer-se nela e compreender a universalidade do direito. Pois a lei possui a universalidade que determinou a si mesma. O direito é assim válido universalmente, reconhecido e necessário na resolução das contendas particulares.

A lei deve nessa sociedade ser pública, isso garante sua universalidade na medida em que resguarda o direito dos indivíduos. Por isso é importante esse caráter público, não apenas na promulgação das leis como também na sua elaboração. Por outro lado, a lei deve ser adaptável ao tempo e ao *ethos* de determinada sociedade; a cristalização da lei implicaria negar a evolução de uma sociedade. Entretanto, essa adaptação não deve ser feita em detrimento do que nela há de universal. Hegel chama a atenção para o fato de que, por exemplo, no direito consuetudinário o conhecimento da lei pode acabar restrito a grupos de poder, e os juízes, como na Inglaterra, arrogam-se o direito de legislar. O direito deve ser escrito, ordenado e público. Para sanar o fato de que nele não pode haver um rigor absoluto no sentido da letra da lei, os tribunais são responsáveis pelo aspecto particular da lei, no qual cada parte litigante possui representação mediante a universalidade da lei. A pena daí resultante é um direito do criminoso, não um castigo. É mediante a pena que o criminoso encontra condições para o seu reestabelecimento enquanto membro de uma sociedade. Por isso Hegel condena a vingança, pois ela retira do direito sua validade universal e satisfaz apenas a particularidade ofendida.

Pela administração da justiça a validade do direito passa a fazer parte da consciência do sujeito, que adquire o sentido ético da lei e a educação para a universalidade do bem coletivo. Quando o sujeito sabe da importância da proteção do direito, ultrapassa a mera proteção de si e de sua propriedade e entra no reino da substancialidade universal da lei.

Como a lei se restringe à conduta considerada como sua violação, surge o **terceiro** momento da sociedade civil-burguesa, a saber, “a prevenção contra a contingência que permanece nesses sistemas e o cuidado do interesse particular como algo *comum* mediante a *administração pública* e a *corporação*.” (HEGEL, 2010, §188, p. 193). A administração pública tem por objetivo o interesse comum e a qualidade de vida na sociedade; ela antecipa, como de certa forma a administração da justiça, o momento estatal, já que possui um caráter organizador das instituições sociais. Hegel não apoia a intervenção do Estado na sociedade civil-burguesa, mas também não acredita que esta forme espontaneamente instâncias sociais para dirimir contradições e injustiças sociais; então deixa na alcada da sociedade a administração pública, inicialmente pela presença da polícia (*Polizei*) que aqui tem a função da autoridade. Segundo Rosenfield (1983), no entanto, não se pode traduzir literalmente *Polizei* por polícia, devido ao caráter infinitamente mais restrito da polícia na atualidade, por isso o termo [administração pública] é mais adequado. A polícia naquele tempo não estava apenas destinada à punição e à prevenção do crime, antes sua função social é tão ampla que nem ousamos imaginar. Como exemplo, podemos citar que ela se destinava a estabelecer o

controle, ou melhor, a regulação dos interesses entre produtores e consumidores, a qualidade dos produtos, cuidar da iluminação pública, taxas, saúde e bem estar. Sendo assim sua atuação é fundamental para o funcionamento mais harmônico e menos injusto da sociedade como um todo.

As instâncias mencionadas como momentos da sociedade civil-burguesa, não devem ser pensadas como pré-estatais, mas como fundamentais para a possível construção ética do Estado, na medida em que fundam este, e são simultaneamente fundadas pelo Estado. Mais uma vez trata-se de uma relação dialética. Na verdade, esses momentos são constitutivos do Estado, e eram concebidos abstratamente pela filosofia política moderna; Hegel quis mostrar que essa concepção era insuficiente para consecução do Estado, lançando mão da substância ética para retirá-las da particularidade que caracterizava o pensamento político baseado na moral. Só desta maneira podemos entendê-las como da alçada da sociedade civil-burguesa, ou seja, como momentos desta na consecução do todo que é o Estado.

Na sociedade civil-burguesa, pautada como dissemos pela particularidade e pelo homem econômico, é bastante comum que os interesses privados se choquem e que maior ainda sejam as contradições entre os produtores, ricos comerciantes, e os consumidores, massa social. A regulamentação da qualidade dos produtos, bem como dos preços dos bens de interesse universal pode, segundo Hegel, ser estabelecida em favor da totalidade, pois como bens de subsistência possuem caráter universal; o público possui sobre esses bens o direito a não ser enganado e ser atendido com qualidade. Entretanto, como as relações de produção vão além dos limites internos do Estado, no caso das parcerias comerciais estrangeiras na indústria, é comum que o interesse da totalidade seja relegado a um segundo plano, por isso cabe à sociedade investir-se desse poder administrativo e tomar conta dessa relação. De acordo como Rosenfield (1983, p. 199), “Hegel não se ilude com o movimento harmonioso e equilibrado da atividade econômica: ele percebe que o desenvolvimento desta sociedade a conduz além de si criando estados perigosos para a coesão da vida ética.”.

Falando sobre o estado de pobreza Hegel diz que a sociedade deve assumir a responsabilidade sobre esse mal com o intuito de minimizá-lo o máximo possível. Escreve: “O poder universal assume o lugar da família junto aos pobres, tanto a respeito da sua penúria imediata como no que concerne à disposição de espírito da preguiça, à maldade e aos demais vícios que surgem de tal situação e do sentimento de sua ilicitude.” (2010, § 241, p. 221). Revela ademais que deixar o cuidado da miséria à caridade e à particularidade do ânimo é uma limitação na qual a ordem social não pode e não deve recair. No parágrafo subsequente chama de “consideração falsa” (HEGEL, 2010, § 242, p. 222) aquela destinada à caridade em

oposição às organizações sociais. Sempre haverá espaço para as particularidades do amor no que toca a esses assuntos, mas elas não são capazes de dirimir efetivamente a pobreza e a desigualdade social. Só no elemento organizado da administração pública pela sociedade civil-burguesa essa vala social pode ser minimizada, o que quer dizer que as instituições destinadas à ajuda são reconhecidas como instituições da sociedade.

Diante da contradição exposta pela sociedade civil-burguesa, o sujeito necessita, enquanto particularidade, encontrar um elemento agregador, universal e esse é a corporação⁴⁹. Talvez seja o dínamo mais significativo da vitalidade da sociedade civil, na medida em que a mantém viva, integrada e íntegra. A corporação é capaz de unificar o que foi estilhaçado pela divisão do trabalho característico da sociedade, nela os indivíduos se reconhecem em interesses comuns e se unem no estabelecimento de normas e aquisição de direitos. Para Ramos (2001, p. 191): “O trabalho disperso, isolado e frágil na sua sustentação econômica e no seu valor ético, adquire na corporação a dignidade comunitária e a proteção econômica do grupo organizado, no qual o indivíduo expõe com segurança e proveito e recebe o reconhecimento social de sua atividade e virtudes”. Na corporação há a dignificação e o reconhecimento de si do sujeito, que é reconhecido pelo outro mediante o fruto de seu trabalho. Essa certamente é uma das possibilidades de combater a alienação do sujeito, que após a era industrial passou a não mais se reconhecer no fruto de seu trabalho, o que gera desvalorização de si, confirmada e reforçada pela desvalorização da empresa e da sociedade. A corporação legalmente autorizada é a possibilidade da recuperação da dignidade perdida na era industrial, ela é a “segunda raiz ética do Estado” (HEGEL, 2010, §255, p. 228), por conter esse caráter agregador e por ser uma base na formação cidadã.

Com esse lugar de destaque, Hegel acha que deve haver no tocante à corporação uma supervisão do Estado, para que sua importante função não degenera em interesse privado e burocracia desnecessária, do mesmo modo que a corporação não pode formar um poder à parte e se constituir num outro Estado. A atribuição corporativa deve ser a de resguardar os interesses dos sujeitos concedendo-lhes, simultaneamente, a capacidade da atividade cidadã de participação e domínio sobre seus direitos e deveres. É ademais a organização máxima da sociedade civil-burguesa, que encontra nela sua representação e voz.

⁴⁹ Para Hegel a corporação, enquanto elemento agregador da sociedade civil-burguesa era representado pelos sindicatos, associações de classe, ou conjunto de pessoas associadas por afinidade profissional ou outra, e que se organizavam em torno de um estatuto ou regras. Na contemporaneidade costumamos designar por corporações os grandes conglomerados empresariais e econômicos, acrescentando ao conceito clássico uma nova categoria.

Como campo das contradições e das particularidades, vimos que Hegel atribui à sociedade civil-burguesa a significação da zona de combate. Na luta pela sobrevivência ela acaba por não garantir aos sujeitos a fruição de suas liberdades. O sentido econômico que a sociedade possui está expresso pelos valores burgueses característicos. Hegel trata de uma realidade política concernente a seu tempo e esta é objetivamente caracterizada pelo liberalismo econômico. A ascensão da burguesia como classe, o valor do trabalho agregado a ela e, consequentemente, o desenvolvimento monumental da indústria e do comércio foram realidades impactantes o suficiente para não serem ignoradas por qualquer filósofo. Hegel encara, como de costume, destacando o que via de bom e tentando suprassumir as determinações negativas, mas principalmente evitando negar o que é um fato histórico-social. Assim, apoia a liberdade econômica e a não intervenção estatal na sociedade civil-burguesa, sabe que este é um momento que se concretiza como fruto da liberdade de pensamento aberta pelo protestantismo, comprehende sua importância, mas não deixa de destacar os perigos decorrentes desse sistema econômico.

Sabe que a lógica do mercado é tornar cada vez maiores as necessidades, que ficam mais abstratas ao longo do tempo, ou seja, já não são mais fixadas como necessidades imprescindíveis, básicas e universais. A produção acelerada da indústria cria necessidades artificiais e aumenta o acúmulo de riquezas para uma camada muito pequena da sociedade, a dos produtores. Por outro lado, surge uma vala social e a pobreza cresce desmesuradamente, porque a lógica desse mercado é cruel: quanto mais produz, mais o mercado tende a automatizar-se e a dispensar mão de obra humana; a condição do trabalhador se torna extremamente difícil, pois como sobra mão de obra falta trabalho, o que gera uma camada social cada vez mais pobre e embrutecida, limitada física e espiritualmente, posto que não pode usufruir das liberdades da moderna sociedade civil-burguesa.

Hegel expõe o distanciamento entre a produção de bens e a miséria social, à qual é extremamente sensível; reconhece nela a pauperização não apenas financeira, mas moral dos indivíduos; o alheamento da fruição dos gozos sociais e do conhecimento os degrada até o mais baixo nível que se pode chegar. A classe trabalhadora nessas condições é apenas a demonstração da miséria social. Hegel comprehende de forma muito crua que essa é a lógica do sistema econômico burguês. O sistema funda-se necessariamente na criação das riquezas e da miséria, esses dois polos são concomitantes, assim como a classe rica e a plebe. Essa realidade, por sua vez, é extremamente prejudicial à sociedade civil-burguesa como um todo, pois o princípio da liberdade fica muito frágil, dado que a pobreza extrema causa problemas para todos os indivíduos. Só há liberdade onde todos são livres. Na miséria não há liberdade,

logo todos estão condenados a liberdades formais que não ultrapassam a mera forma da lei. Hegel afirma:

A queda de uma grande massa [de indivíduos] abaixo da medida de certo modo de subsistência, que se regula por si mesmo como o necessário para um membro da sociedade, - e com isso a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio, - produz o engendramento da *população*, a qual, por sua vez, acarreta ao mesmo tempo uma facilidade maior de concentrar, em poucas mãos, riquezas desproporcionais. (HEGEL, 2010, §244, p.223)⁵⁰.

Essa realidade fica ainda mais comprometedora das liberdades à medida que Hegel expõe ainda mais a fundo a delicadeza dessa situação, esclarecendo que remediá-la não é fácil. Pois se isso fica ao encargo dos ricos, por meio de assistencialismo e sem a mediação do trabalho, não resolve a questão da autonomia e o princípio da sociedade civil-burguesa estaria quebrado. Por outro lado, se a produção é ampliada para garantir novos empregos, não haveria consumidores suficientes e o excesso de produção quebraria a indústria. Nessa lógica não há porque desconsiderar o espírito perverso do mercado, que buscará em outros povos menos desenvolvidos e por isso mais vulneráveis, novos meios para subsistir. Nasce o comércio marítimo, diz o filósofo, e com ele abre-se um novo caminho para a cultura que se eleva. Hegel costuma considerar que o mar liga os indivíduos, enquanto que a montanha os separa. Com o comércio marítimo veio também à colonização, que proporcionou novos espaços para a família, novos carecimentos e novos trabalhos. Ramos afirma:

Na sociedade civil-burguesa a eticidade se mantém pelo artifício de uma sociabilidade astuciosa. A afirmação dos interesses privados acaba determinando, no conjunto, os fins da comunidade. Nela, o vínculo social ancora-se no constante movimento da necessidade e da sua satisfação. O andamento lógico da sociedade civil-burguesa repousa na reiteração do seu próprio funcionamento, na reposição dos seus pressupostos. (RAMOS, 2001, p. 200).

Nesse caso, livre de qualquer limitação por seu próprio princípio, a sociedade civil-burguesa encontra seu subsistir num expansionismo sem precedentes na história⁵¹. Torna-se extremamente agressiva comercialmente e é insuficiente para responder as contradições que

⁵⁰ “Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert - und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen -, bringt die Erzeugung des *Pöbels* hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt.” (HEGEL, Werke 7, § 244, p. 387).

⁵¹ Consideramos no tocante a esse aspecto que o expansionismo ainda se faz presente hoje, passando das Américas para a Ásia e desta para o leste europeu, após a queda o muro de Berlim. Essa análise configuraria uma interessante discussão sobre os novos modos do mercado e da sociedade civil-burguesa em comparação com a lógica e o funcionamento anterior. O quanto mudou, se de fato mudou e, nesse caso, o que mudou num mundo que se auto intitula pós-moderno. Parece-nos que apenas houve adaptações e não grandes mudanças, entretanto esse é um tema que não cabe neste momento de nossa pesquisa.

ela mesma criou. Falta-lhe, segundo Hegel, o sentido exato da universalidade; imersa na má infinitude gera apenas degradação. Faz-se necessário encontrar em outra instância o lugar adequado para ampliação da liberdade do sujeito, não mais em sua mera abstração, mas em sua efetividade, e este é o Estado Ético, resposta às utopias políticas apresentadas por Hegel como entraves à consecução do seu conceito de Estado.

Começaremos pela assertiva de Hegel de que:

O Estado, enquanto efetividade da vontade, substancial, que ele tem na *autoconsciência* particular elevada à sua universalidade, é o racional em si e para si. Essa unidade substancial é um autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja *obrigação suprema* é ser membro do Estado. (HEGEL, 2010, §258, p. 230)⁵².

Passamos da moralidade à eticidade, o solo do **Estado**, nele os princípios anteriores, imersos na abstração da moralidade, a família e a sociedade civil-burguesa, são suprassumidos no que Hegel denomina eticidade ou simplesmente vida ética (*Sittlichkeit*). Em que consiste o Estado Ético? Iniciaremos dizendo que ele é contrário a uma identidade com a sociedade civil-burguesa, princípio no qual se viu preso durante o período jusnaturalistas da filosofia, que colocava o fim do Estado no interesse particular. Assim como também é contrário à compreensão que toma a exterioridade do fenômeno, como a contingência da miséria, do carecimento, da proteção, etc. como a verdade do Estado, ao invés de concebê-los como momentos de sua realidade. Por outro lado, já indicamos o caminho do qual Hegel partiu para consecução de seu conceito de Estado: a historicidade do Estado grego em sua organicidade, totalidade, o qual negou a subjetividade, mas manteve o laço entre cidadão e Estado, elevando-se a categoria de real efetivo no pensamento e obra platônica, tal como assinalado no primeiro capítulo. Ciente da limitação deste tipo de Estado, Hegel suprassume sua determinação acrescentando à ideia da organicidade do Estado grego o conceito de subjetividade moderno.

A eticidade é o lugar do reconhecimento da liberdade subjetiva, que consiste em ser efetiva e se dar uma determinidade na exterioridade. Trata-se de uma liberdade concreta que encontra seu desenvolvimento e reconhecimento no seio da vida ética, da vida no Estado. Por outro lado, a liberdade concreta, fruto da família e da sociedade civil-burguesa, reconhece em

⁵² “Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewußtsein* hat, das an und für sich *Vernünftige*. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter *Selbstzweck*, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staats zu sein.” (HEGEL, Werke 7, § 258, p. 398).

si o caráter da universalidade desenvolvida no seio da comunidade e seu querer e sua vontade passam então a ser o querer e a vontade universais. Hegel afirma que nessa dialética nem o universal subsiste sem o interesse particular, nem o particular pode subsistir enquanto interesse meramente privado. Há no sujeito esse caráter de universalidade, como expomos na passagem sobre a família, mas é bom lembrar que no Estado há, além do mais, a vontade consciente do sujeito, o sujeito quer o Todo.

O Estado Ético é o lugar da unidade e da diferença, em sentido lógico; seu fim se expressa em ser a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) da substancialidade, ou seja, é nele que o espírito de um povo encontra seu conceito máximo, quando sua existência expressa sua essência. O Todo subsiste sem subsumir as partes e essas se realizam nele ao mesmo tempo em que o realizam. Com isso Hegel quer indicar que na relação dialética das partes com o Todo, o Todo deve prevalecer ante o interesse privado e esse é o sentido do Estado; apenas no Estado as partes adquirem efetividade. Como elemento do *ethos* de um povo, o Estado é um organismo vivo cujos sujeitos encontram seu significado mais elevado como seus membros. Nesse sentido todo sujeito é um cidadão e a vida ética é vida política.

Mais uma vez não podemos deixar de mencionar o quanto Hegel é devedor da Grécia antiga e de Aristóteles, influência clara em suas concepções políticas. O homem como animal político aristotélico é o cidadão do Estado Ético hegeliano, também na ideia de que o Todo deve ser anterior, mais importante do que as partes, mas principalmente na ideia de que o cidadão é o fundamento do Estado. De fato, nessa consideração, todo poder repousa no conceito de cidadania.

Para além de uma ficção ou utopia, Hegel encontra nos elementos históricos e em Estados de seu tempo os pontos sobre os quais pode efetivar o conceito do Estado Ético, compreendendo-o em suas múltiplas formas e momentos. O Estado, assim como o *ethos*, não é um elemento estático, por isso Hegel não apontará sua forma acabada e ideal, antes mostrará as possibilidades de que neste elemento encontremos uma verdadeira vida ética pautada na liberdade, no respeito das leis e no reconhecimento do sujeito. Sendo assim, entraremos nas minúcias do Estado hegeliano sabendo que nos depararemos com os limites e as verdades da realidade histórica de seu tempo, concomitantemente cientes de que o Estado Ético não é um modelo a ser seguido, mas uma construção particular de cada povo, que deve levar a cabo sua efetividade, de tal forma que Hegel nos expõe que:

A ideia do Estado tem:

a)Uma efetividade *imediata*, e é o Estado individual enquanto organismo que está em relação consigo, – constituição ou direito estatal interno;

- b)ela passa à *relação* do Estado singular com outros Estados, - direito estatal externo;
- c)ela é a ideia universal enquanto gênero e potência absoluta, contra os Estados individuais, o espírito em que se dá sua efetividade no processo da história mundial. (HEGEL, 2010, §259, p. 234).

Esses três novos momentos configuram o conceito de Estado de forma minuciosa, seguindo a ordem expressa por Hegel na *Filosofia do Direito*.

a) Primeira seção: o direito estatal interno.

O Estado moderno é soberano⁵³ e a forma mais simples e direta de se obter uma determinação do que significa isto para Hegel é dizer que ele é a **constituição** ou, primeiramente, o direito estatal interno. O fim do Estado é o universal, o interesse coletivo expresso de forma objetiva no conjunto de leis que um povo mesmo efetiva. A Constituição é resultante da mesma relação dialética da parte com o Todo que citamos acima, na qual o sujeito mantém o seu querer e o seu saber realizados no querer e no saber universal. Desta forma, o poder do Estado expresso pela constituição é em parte subordinado à natureza da lei, que em última instância provém das relações particulares da família e da sociedade civil-burguesa, mas de outra parte ele é imanente a si mesmo, na medida em que coloca essas particularidades vinculadas a ele por meio dos deveres ou obrigações, que são a contrapartida dos direitos. Na *Filosofia do Direito* temos: “-Visto que a obrigação é, inicialmente, o comportamento frente a algo substancial para mim, o universal é em si e para si, pois o direito é, de maneira geral, o ser-aí desse substancial, e está nisso o aspecto de sua particularidade e de minha liberdade particular; [...]” (HEGEL, 2010, §261 p, 236,237).

Se o Estado é a substancialidade da ideia ética enquanto relação intrínseca do substancial com o particular, é necessariamente forçoso que a particularidade livre encontre aí sua efetividade. O elemento agregador no caso é o dever, que lança o sujeito frente à universalidade do direito, e assim temos que direito e dever são a necessária contrapartida um do outro. Ou seja, ao realizar meu dever frente ao Estado reconheço a norma universal do direito. O dever me iguala aos demais, assim como o direito, o que os torna idênticos quanto à

⁵³“O termo soberania, em sua significação moderna, aparece no final do século XVI juntamente com o de Estado. Este termo indica o poder estatal, enquanto sujeito único e exclusivo da política. Tal conceito político permite ao Estado moderno opor-se à organização medieval do poder, representada pelo papado e pelo império. O Estado acentua a soberania com a finalidade de concentrar o poder numa única instância e, assim, manter o monopólio da força num determinado território, sobre um povo e realizar a máxima unidade e coesão política.” BAVARESCO, A. A Crise do Estado Nação e a Teoria da Soberania em Hegel. In: **Sociedade em Debate**. Pelotas, Dezembro, 2011. Disponível em: <<http://revistas.ucpel.tche.br/index.php/rsd/article/viewFile/565/505>>. Acesso em 15 jan. 2015.

forma; por outro lado são diferentes em conteúdo, pois os deveres e as obrigações não são equivalentes numa relação entre cidadãos e Estado. Hegel afirma que esse elemento da união entre dever e direito é onde reside o vigor interno dos Estados, porque o elemento particular encontra aí sua significação universal. Segundo o filósofo, o sujeito deve buscar na sua obrigação uma satisfação e interesse próprio, de forma que o particular da obrigação no Estado resulte no reconhecimento de si na universalidade do direito. Ao realizar seu dever perante o Estado, o sujeito sabe que esse dever é, ao mesmo tempo, um dever universalmente válido, sendo assim decorre desse dever o reconhecimento universal do direito.

Nesse ponto reflete-se a importância da corporação, como mencionada, tendo em vista que ela é o elemento que proporciona a percepção da vinculação entre obrigação e direito, que resulta da conscientização do sujeito por meio da instituição. Pois bem, a instituição da sociedade civil-burguesa é por excelência a corporação. Ela possui o elemento agregador universal mediante as particularidades. Toda racionalidade, ou se preferirmos universalidade, que o sujeito é capaz de produzir são resultantes da sua atividade e interesse corporativos, de forma que as corporações estão na base do Estado, são as “instituições que fazem a *constituição*” (HEGEL, 2010, §265, p. 239). Nelas, nas corporações, o particular é capaz de produzir o universal. O elemento universal que reside em cada sujeito é fruto em primeiro plano da família, em segundo desse elemento agregador da sociedade civil-burguesa, o que quer dizer que ele sempre é membro de uma instituição e nisso reside sua educação para o universal.

A necessidade efetiva gera no quadro estatal, por um lado, tanto o aparecer da disposição política no sujeito, que por isso não é impulsionado à vida política por nenhuma determinação a priori de sua natureza, mas pela efetividade das necessidades resultantes das relações sociais, quanto por outro lado o surgimento do Estado propriamente dito e sua constituição.

A constituição é um organismo vivo, nela estão expressos de forma peremptória os diversos aspectos que constituem a organização estatal. Enquanto um corpo orgânico ela encontra seu fundamento no *ethos* do povo e no sujeito a base de sustentação do Estado, por isso o Estado é considerado por Hegel como o racional em si e para si, ele sabe o que quer e atua com fins conscientes, porque atua a partir de leis conhecidas e desejadas pela vontade particular. Na *Filosofia da História* Hegel afirma que não faz falta que tenhamos ou não consciência da Ideia, pois independentemente disso, a Ideia, atua no mundo (HEGEL, 2008). De modo que a constituição de um povo é a realidade vigente no espírito daquele povo; sua

determinação mais elevada é efetivar a verdade daquele espírito até ser suplantada por um novo princípio, como esboçamos ao tratar dos reinos universais.

Entretanto, nem sempre um povo chega à efetividade (*Wirklichkeit*) de seu espírito, e nesse caso seu Estado é só um mero aparecer do fenômeno, uma exterioridade. Hegel afirma que a obrigação de um povo é levar a cabo sua realização, sua verdade e essência, seu conceito, mas para tanto se requer tempo e paciência e alguns povos não usufruíram desse tempo; seu conceito não chegou a florescer e já desapareceu. Por outro lado, há povos em que o conceito atinge seu ápice e o momento inevitável posteriormente é sua decadência. Já tivemos ocasião de tematizar esse tópico, mas o retomamos aqui para nos lembrar de que na busca pelo conceito de Estado Ético não há um modelo perfeito, ideal. Isso seria perpetuar a utopia que Hegel nega. Apenas há realidades que trabalham para a consecução do apogeu de seu conceito. Assim ele afirma:

Visto que o espírito apenas é enquanto efetivo, enquanto o que ele se sabe, e o Estado, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei *compenetrando todas as suas relações*, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo; nessa reside sua liberdade subjetiva, e com isso a efetividade da constituição. (2010, §274, p. 259).

Essa passagem é famosa, pois é seguida da afirmação de que querer dar a priori uma constituição a um povo é uma fantasia que só gera utopias, ou, como mostram os registros históricos antigos, calamidades e destruição (valeria aqui como exemplo o episódio da Revolução Francesa mencionado por Hegel, já assinalado por nós, e ainda recentes episódios de invasão, decapitação do líder político e democratização de um Estado por outro, pois sabemos das implicações bárbaras nas quais essa agressão à soberania de um povo tem causado).

Sendo um organismo vivo, a constituição é um corpo que se mantém ativo pela diferenciação de suas partes, a unidade da diferenciação lógica. Enquanto unidade, a constituição nega a separação abstrata dos poderes preconizada pela teoria tradicional. Para Hegel os momentos são diferenciados e o processo de determinação de cada poder produz o outro simultaneamente, mas ao mesmo tempo eles devem ser mantidos em sua unidade absoluta, o que evitaria uma ruptura da unidade estatal em partes que isoladas entrariam naturalmente em choque, submetendo um poder ao outro, desintegrando a unidade substancial. Hegel prefere chamar a divisão dos poderes de diferenças substanciais, e diz que nessas diferenças o Estado dirime-se. Assim, o legislativo corresponde ao poder de determinar o universal, a lei; o governamental tem o poder de subsumir em si as esferas particulares; e

por fim o poder do princípio, que corresponde à subjetividade em sua última vontade e que possui em si a reunião dos distintos poderes dando origem à monarquia constitucional. Segundo Bourgeois (1999, p. 129): “[...] Não é o entendimento separador que pode apreender a essência concreta do Estado, mas é a razão que a concebe segundo os três momentos organicamente ligados do conceito: a universalidade, a particularidade e a singularidade. [...]”. Sendo assim o universal fica expresso pelo legislativo, a particularidade pelo poder governamental e a singularidade pelo poder do princípio.

Nota-se que em Hegel, contrariamente ao que ocorre em Kant, o judiciário não compõe um poder supremo; como demonstrado anteriormente, é absorvido pela administração da justiça na sociedade civil-burguesa. O destaque na teoria política hegeliana é dado ao poder governamental que, independente do poder do princípio, ganha força no modelo da monarquia constitucional.

É na Prússia que Hegel reconhece traços efetivos da modernidade; esse destaque é particularmente sentido quando confronta esse Estado aos demais Estados alemães, que em sua opinião se recusavam a entrar na modernidade. Já no artigo *Atas da assembleia dos estados do reino de Württemberg nos anos de 1815 e 1816*, escrito em 1817, critica a aristocracia austríaca por fazer oposição ao rei que pretendia outorgar uma constituição ao povo. Apesar de tratar-se de um texto polêmico, pois, segundo Rosenfield (1993, p. 9): “[...] tendo como pano de fundo uma participação política nesses eventos, ao mostrar a conformidade da ação do princípio com a atuação do povo nos assuntos públicos estatais.”, o texto mostra a preocupação da filosofia política hegeliana em adaptar os novos princípios à realidade política.

Para Hegel a Alemanha continuava impregnada dos princípios ultrapassados de uma aristocracia feudal, que impediam a autoridade do Estado Alemão e se recusavam a aceitar o espírito herdado do protestantismo, expresso pela liberdade de pensamento, que por sua vez impulsiona a ciência. Hegel fala em nome da autonomia do sujeito e da autoridade do Estado frente a essas particularidades que se aferram a valores arcaicos.

As características do Estado moderno, tais como liberdade, autoridade estatal, direito universal e particular, desenvolvimento científico, enfim o florescimento do que havia de mais racional num Estado, Hegel encontra na Prússia. Longe ainda de ser o ápice a que um Estado pode chegar ele é, no entanto, uma realidade política que efetiva algumas das características do Estado Ético tal como Hegel o conceberá.

É na Prússia que a partir de 1818 Hegel viverá até sua morte e é nesse período que definitivamente molda seu pensamento político. Segundo Bourgeois, esse momento do Estado

prussiano é tão marcante para Hegel que fica evidentemente expresso nas suas produções, em especial na *Filosofia do Direito*, por isso surge aí, por parte de seus detratores, a alcunha de Filósofo do Estado prussiano. “R. Haym, denuncia o pensamento do ‘ditador filósofo da Alemanha’ (Hegel und seine Zeit Berlim, Verlag Rudolph Gaertner, 1857, p. 357) como uma ‘filosofia prussiana’ e afirma que ‘o sistema hegeliano tornou-se a morada científica do espírito da Restauração prussiana’ [...]” (BOURGEOIS, 1999, p. 89). Nada mais distante de Hegel, que pensando sua realidade política busca encontrar exatamente o oposto de tudo aquilo que representa os princípios da Restauração.⁵⁴ Em seu conceito de Estado, enquanto Estado Ético, traça um itinerário que parte da realidade política de seu tempo e nela encontra a presença dos príncipes. Longe de negar esse fator, ele assumirá um importante papel na monarquia constitucional, sistema de governo mais atual e inovador de seu tempo, tendo em vista que a contrapartida a ele era a monarquia absolutista.

Frederico II, o Grande, como ficou conhecido o monarca prussiano, é para Hegel o exemplo do rei filósofo. Na *Filosofia da História* afirma que esse grande homem “[...] Colocou a Prússia como potência protestante entre as grandes potências europeias, ademais foi um rei filósofo, fenômeno totalmente peculiar e único na Idade Moderna.” (2008, p. 687). Com isso quer dizer que Frederico foi capaz de pensar e desejar o universal para seu Estado, ultrapassando os mesquinhos interesses privados; ele aboliu direitos particulares que se opunham ao bem coletivo e com isso elevou o Estado prussiano a categoria de universal.

O príncipe como chefe do Estado deve conter em si os três momentos que caracterizam a totalidade orgânica do Estado, expressos: pela universalidade das leis, pela particularidade que realiza a vinculação com o universal e por fim pelo momento da singularidade que é expresso em sua própria pessoa como decisão última do Estado. Sendo assim ele mantém a autoridade e seu poder é o primeiro a ser desenvolvido. A soberania do povo, que contrariamente a uma mera abstração é uma realidade concreta, é representada pela política hegeliana na pessoa do príncipe. Hegel esclarece que tomada em sua abstração a famosa ‘soberania do povo’ quando contraposta à ‘soberania do Estado’ não passa de uma confusão desordenada, pois nessa acepção o povo não passa de uma massa informe; nas palavras de Bavaresco:

Hegel, no entanto, critica o uso de soberania do povo, no sentido de contrapor-se à soberania identificada no monarca. Tomada nesta contraposição, ela é um dos tantos conceitos confusos que se baseiam numa caótica representação do povo que, tomado sem seus monarcas e sem a

⁵⁴ Chama-se de Restauração o período após a queda de Napoleão, quando monarcas e estadistas reuniram-se em 1814 para reorganizar a Europa. Os princípios decorrentes desse encontro visavam impedir avanços liberais e coibir revoluções.

articulação do todo que se lhe vincula necessária e imediatamente é uma massa carente de forma, que não constitui já um Estado. (BAVARESCO, 2001, p.97).

Só quando compreendido em sua totalidade, ou seja, vinculado a seu monarca e ao Estado é que um povo pode efetivar-se. Hegel afirma: “[...] pensada enquanto uma totalidade verdadeiramente orgânica, desenvolvida dentro de si, a soberania é enquanto personalidade do todo, e essa é, em sua realidade, conforme a seu conceito, como a pessoa do monarca.” (HEGEL, 2010, § 279, p. 265). Do que se trata é da soberania do Estado estar vinculada a uma instância que lhe confira efetividade, concretizando em si o poder decisório do corpo político como um todo. Com efeito, diz Rosenfield (1983) que é a decisão do princípio que efetiva a universalidade presente apenas na pessoa dele. Ele é a expressão da vontade no seu ponto mais alto e mais necessário, aquele em que toda a máquina estatal começa a mexer suas engrenagens. O poder do princípio não deve ser tomado em separado, mas, na medida em que expressa a consciência de todo cidadão. Nesse sentido sua ação é proveniente da dos membros do Estado.

Devemos lembrar que o princípio representa o universal. Como centraliza o poder e confere universalidade aos direitos, a monarquia constitucional é a melhor forma de governo para Hegel; nela o Estado frequentemente atacado pelos interesses privados encontra refúgio e se fortalece. A presença do princípio confere equilíbrio numa sociedade pautada por interesses privados, representa o universal concreto. O povo se reconhece no monarca e encontra nele proteção para seus interesses. Ele é o vínculo entre as particularidades, por isso é a expressão viva da vontade. É por meio dela que se exerce e se torna possível a soberania; ele possui o poder de decisão que dá ensejo a todas as coisas. Nesse fato Hegel quer deixar transparecer que o poder de decisão num Estado não pode assentar no povo em geral ou em qualquer outra abstração desta natureza; a personalização do poder no monarca é a marca da necessidade de concretização da vontade enquanto instância decisória e real. Esta subjetividade decisória só é possível na modernidade, na qual a subjetividade atinge seu ápice na substancialidade do universal; não era possível na antiguidade, onde não havia subjetividade, nem foi possível em épocas anteriores, quando a total separação do universal conduzia os monarcas à categoria de déspotas absolutos, visto que estavam imersos em sua vontade particular.

Hegel destaca ainda a importância da monarquia hereditária, que exclui a possibilidade eletiva, tendo em vista que a guerra pela sucessão ao trono acabaria com a unidade orgânica do Estado. Ele cita:

- Que o reino eletivo seja antes a pior das instituições é o que resulta, já para o raciocínio, de suas *consequências*, [...] Em um império eletivo, com efeito,

mediante a natureza da relação, pela qual a vontade *particular* [partikuläre] se faz nele o decidir em última instância, [...] da qual surge a transformação dos poderes particulares do Estado em propriedade privada, a debilitação e a perda da soberania do Estado e, com isso, sua dissolução interna e sua desintegração externa.” (HEGEL, 2010, §281, p. 269).

Se o monarca representa essa soberania⁵⁵ da vontade universal, isto fica assegurado pela existência da constituição. A lei é uma construção sólida que cabe ao legislativo; o monarca possui a autoridade para dizer o que quer enquanto vontade universalmente válida, mas não para instituir leis. Essas, como já mencionamos, repousam no seio do *ethos* do povo e encontram suas bases na sociedade civil-burguesa e suas corporações; o corpo que compõe o legislativo deve ser capaz de efetivá-las.

O poder legislativo enquanto tal está na lei e não em quem as faz. Essa distinção é sumamente importante, pois como as leis são mutáveis seu caráter universal deve se resguardar das intervenções particulares dos sujeitos que as compõem. Vinculadas diretamente aos indivíduos as leis se destinam, por uma parte, aos direitos destes mediante o Estado e, por outra, aos deveres destes para com o Estado.

É no legislativo que o poder governamental e o poder do princípio efetivam-se, isso porque neste converge a participação de todos. Sua função é a de adaptar a constituição às necessidades do corpo sócio-estatal, revitalizando a liberdade que é seu suporte e seu fim.

O poder legislativo confere a organicidade do povo, que encontra nas leis um sentido concreto de sua existência; isso o separa daquela mera característica de massa informe. Na lei os sujeitos se reconhecem no Estado, por meio dela atingem o ápice de sua organização como povo.

Entre o monarca e o poder legislativo existe o poder governamental que tem por objetivo a execução das decisões do Estado, poder esse composto por funcionários públicos, saídos da chamada classe média culta. O funcionalismo público deve estar destinado a indivíduos capacitados a suas respectivas funções. Chamada por Hegel de classe universal, sua atividade deve destinar-se à universalidade e sua remuneração deve ser obrigação do

⁵⁵ Marx lança, quanto ao aspecto da soberania encontrar-se na pessoa do monarca, uma crítica mordaz ao referir-se à soberania deste como equivalente à soberania proletária. Se para Hegel tal soberania repousa no uso particular do povo pelo monarca, “O proletário encontra-se assim, em relação ao mundo que está ainda a surgir, no mesmo direito em que o *rei alemão* está relativamente ao mundo já existente, quando chama ao povo o seu povo ou a um cavalo o seu cavalo.” (MARX, K. **Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Covilhã: LusoSofia Press, 2008, p.21). Contrária a essa concepção marxiana, Hegel identifica a soberania na universalidade dos momentos que a compõem: “As raízes da soberania do Estado são, portanto, a unidade dos vários poderes e a identidade simples que está materializada no princípio e na constituição.” BAVARESCO, A. A Crise do Estado Nação e a Teoria da Soberania em Hegel. In: **Sociedade em Debate**. Pelotas, Dezembro, 2011. Disponível em: <<http://revistas.ucpel.tche.br/index.php/rsd/article/viewFile/565/505>> Acesso em: 15 jan 2015. O pressuposto da soberania moderna é a monarquia constitucional, que não é uma monarquia patriarcal, antes é fundamentada na submissão das esferas implicadas nela à lei.

Estado, a fim de que possam se dedicar de forma íntegra e não ceder às pressões da sociedade civil-burguesa.

Agora bem, Hegel assegura que no poder legislativo, enquanto universalidade, está presente o poder monárquico, como decisão última, e o poder governamental como consultivo e convededor das necessidades do poder estatal. Tais necessidades ficam patentes e ao mesmo tempo encontram suas possíveis satisfações no elemento estamental.

Os estamentos possuem importância fundamental no Estado Ético; é neles que as contradições se tornam mais visíveis. Hegel afirma: “O elemento estamental tem a determinação de que o assunto universal não é apenas *em si*, mas também *para si*,” (HEGEL, 2010, §301 p. 280), o que quer dizer que é no estamento que a subjetividade livre e a consciência de si do sujeito vem à existência. A ideia abstrata de que os estamentos são contrários ao governo ou que, por outro lado, existam estamentos mais especiais que demandem cuidados privilegiados, é segundo o filósofo fruto de uma má compreensão do que venha a ser o Estado em seu funcionamento ético. Seria mais uma vez equivocado se tomar a parte pelo todo; e considerar que a má utilização do estamento enquanto classe privilegiada ou, no caso do estamento do funcionalismo público, acreditar que possa se utilizar o Estado para benefícios próprios, conduz a uma descrição do que vêm a ser o Estado Ético em sua efetividade. Antes é no estamento que a subjetividade da liberdade universal, a sociedade civil-burguesa “vêm à existência em vinculação com o Estado.” (HEGEL, 2010, §301, p. 282). Ademais Hegel é enfático quanto a sua importância⁵⁶: “[...] O Estado concreto é o *todo*

⁵⁶ Este é um dos pontos cruciais de distanciamento entre Hegel e Marx, pois enquanto para o primeiro a existência dos estamentos é fundamental para o bom funcionamento social, resguardando neles as naturais contradições e benefícios que podem advir de suas diferenças, para o segundo as diferenças estamentárias demonstram a ruína e degradação do Estado representado pelo poderio de uma classe em detrimento da outra. “O moderno poder de Estado é apenas uma comissão que administra os negócios comunitários de toda a classe burguesa”, (MARX, K. e ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. 2 ed. Lisboa: Editora Avante!, 1997. p.31). Para Hegel é na contradição que as necessidades se expressam e podem evoluir para forma da lei; já para Marx a classe como fruto da contradição gera a separação em dominante e dominada, sendo o Estado criado para atender as necessidades da classe dominante. Por outro lado, Marx propõe que apenas uma classe à qual tudo foi absolutamente negado, e que por isso mesmo não faz parte da sociedade civil, poderia encarnar o papel de classe universal e levar a cabo a emancipação de toda a sociedade. Na *Contribuição Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* escreve: “[...] um setor que não possa se emancipar sem se emancipar de todos os outros setores da sociedade, emancipando assim todos os outros setores da sociedade; o qual numa palavra, representa *perda total* do ser humano e que, portanto, só pode conquistar-se por meio da *recuperação completa do ser humano*. Essa dissolução da sociedade como camada social particular é o proletariado”. (MARX, 2010, p. 54). Por meio dessa classe que encarnaria todas as necessidades seria proclamada a dissolução da ordem vigente, isso porque “Se o proletariado na luta contra a burguesia necessariamente se unifica em classe, por uma revolução se faz classe dominante e como classe dominante suprime violentamente as velhas relações de produção, então suprime juntamente com estas relações de produção as condições de existência da oposição de classes, as classes em geral, e, com isto, a sua própria dominação como classe.” (MARX, K. e ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. 2 ed. Lisboa: Editora Avante!, 1997., p.31). O proletariado quando nega, por exemplo, a propriedade privada, estaria segundo Marx confirmando um princípio que a própria sociedade já estabeleceu como seu, ou seja, na prática, a negação do direito de

articulado em seus círculos particulares; o membro do Estado é um membro de tal estamento; apenas nessa sua determinação objetiva ele pode ser tomado em consideração no Estado. [...]” (2010, § 308, p. 286).

Além disso, os estamentos são considerados os mediadores entre o governo e o povo; possuem tanto um sentido universal e uma disposição para o Estado e o governo, como também uma disposição para os interesses privados individuais; nisso reside seu caráter mediador, em se constituir numa esfera organizada na qual nem príncipe nem governo ficam isolados, nem tampouco os indivíduos aparecem como uma multidão inorgânica destinada a se posicionar contra o Estado orgânico. Esse elemento de oposição pode surgir pelo fato de que o estamento representa a universalidade empírica do Estado, que pode estar ou não de acordo com os princípios monárquico e governamental. Assim, a hostilidade é uma possibilidade que deve ser evitada. Hegel afirma que o estamento mais capaz para evitar essa oposição é o que tem por base a família, a saber, o estamento campesino:

Um dos estamentos da sociedade civil-burguesa contém o princípio que é capaz para si de tornar-se constituído para essa vinculação política, a saber, o estamento da eticidade natural, o qual tem por sua base a vida familiar, e no que diz respeito à subsistência, a propriedade fundiária [;] com isso, no que diz respeito à sua particularidade, tem em comum o querer, que repousa sobre si, e a determinação natural, que o elemento principesco inclui dentro de si. (HEGEL, 2010, §305, p. 285).

Por possuir independência⁵⁷ em relação ao Estado e à indústria, bem como dos favores governamentais, sendo proprietário da terra e constituindo esta um bem hereditário, o estamento campesino é indicado por Hegel como o estamento substancial, pois seu fim último está destinado à política por causa de sua posição privilegiada. Ele se situa entre o arbítrio subjetivo e a consciência da universalidade que contém em si, o que o aproxima do princípio de tal sorte que se torna suporte do monarca e da sociedade.

propriedade para todos. A perspectiva hegeliana é de uma sociedade civil-burguesa, que pautada por interesses privados pode chegar a realizar o universal; não haveria uma classe fora do jogo de relações da sociedade civil, nem mesmo as mais abjetas condições poderiam furtar o indivíduo da lógica do sistema, por isso é de dentro desse que os sujeitos podem dirimir as diferenças e consagrar o universal. Em Rosenfield encontramos a seguinte afirmação: “A elaboração hegeliana dessas instituições altera completamente o seu sentido ao atribuir-lhes uma função própria no interior do processo de mediação da sociedade por ela mesma e pelo estado que a unifica. Trata-se, nessa perspectiva, de uma nova consideração social que, de um lado, confere pelo direito ao desenvolvimento das forças econômicas e, de outro, limita repercuções sociais (a miséria, por exemplo) e políticas (a luta classista pelo poder) que inviabilizariam a própria sociabilidade humana.” (ROSENFIELD, D. L. **Introdução ao Pensamento Político de Hegel**. São Paulo: Ática, 1993. p. 56-57). Para Hegel nenhuma contradição pode ser resolvida no interior de uma instância ou estamento da sociedade civil-burguesa, mas numa instância política capaz de impor limites ao social.

⁵⁷ O estamento do campo não possui mais na atualidade a independência necessária para exercer esse papel central enquanto sustentáculo da sociedade; pelo contrário, o campo tornou-se dependente do governo recebendo subsídios para produção.

Os estamentos são a mobilidade da sociedade civil-burguesa. Mediante sua multiplicidade surge a necessidade da **representação** por meio da qual o povo se faz ouvir. Para Hegel era claro que a classificação clássica dos regimes políticos em: *politeia*, aristocracia e monarquia, com as correspondentes degenerações postas por Aristóteles, democracia, oligarquia e tirania, não atendiam mais às necessidades do Estado moderno, no qual o poder estatal estava consolidado acima das particularidades e delimitado politicamente, conferindo-lhe resistência contra injunções políticas privadas, durabilidade e potência. O bem estar coletivo, a liberdade do cidadão e o direito são prerrogativas suas. Mediante esse quadro Hegel preocupa-se mais com sua manutenção que com um regime ideal. Mesmo defendendo a monarquia constitucional como o modelo mais adequado às circunstâncias reais de seu tempo, dado que “Tal poder estatal, centralizado burocrática e militarmente, estabelecendo uma máquina administrativa e jurídica que encobre e controla toda a sociedade, torna-se, [...] mais propenso a receber uma determinação política provinda de um regime monárquico.” (ROSENFIELD, 1993, p. 38), reconhece nos princípios republicanos uma adequação para os rumos do novo Estado moderno.

O Estado moderno, representado pela separação entre sociedade civil e Estado, ou se preferirmos, entre o social e o político, repousa necessariamente na representatividade. O próprio sentido da modernidade conduz os sujeitos a voltarem-se para atividades privadas e interesses particulares; ao contrário da Antiguidade, é uma escolha do indivíduo participar ou não da instância política, de modo que essa fica nas mãos do grupo destinado a administração do Estado. O resultado desse processo é um estado burocratizado que necessita de especialistas para sua administração; os representantes entram nesse espaço aberto pela sociedade. Sobretudo, não podemos esquecer, pelo fato do número imenso de cidadãos que compõem o Estado moderno.

A representatividade tem no monarca seu centro de poder e nos estamentos seus momentos essenciais. Sobre a representatividade exercida pelos deputados, Hegel nos diz:

Visto que a delegação dos deputados ocorre para a deliberação e para decisão sobre os assuntos *universais*, ela tem o sentido de que pela confiança são determinados a isso tais indivíduos, os quais entendem melhor de tais assuntos do que os que os delegam, como também de que eles não façam valer o interesse particular de uma comuna, de uma corporação, contra o interesse universal, porém façam valer essencialmente esse último. (HEGEL, 2010, §309, p. 287)⁵⁸.

⁵⁸ “Da die Abordnung zur Beratung und Beschließung über die *allgemeinen* Angelegenheiten geschieht, hat sie den Sinn, daß durch das Zutrauen solche Individuen dazu bestimmt werden, die sich besser auf diese Angelegenheiten verstehen als die Abordnenden, wie auch, daß sie nicht das besondere Interesse einer

O fato de que os representantes procedem da sociedade civil-burguesa garante que eles saibam as reais necessidades, dificuldades, interesses da comunidade, e que tais sejam mesmo os seus. Como procedentes das corporações da sociedade, os deputados são representantes das respectivas esferas que a compõem, o que impede segundo Hegel a representação atomística de sujeitos particulares, de forma que para o filósofo a eleição como um ato de todos, tal qual na democracia, é uma abstração, pois não consegue manter a unidade do Estado, que se perde na ausência da organicidade. Em outras palavras, a representação nem repousa sobre indivíduos nem em uma multidão, mas em grupos organizados da sociedade civil-burguesa que desta maneira faz valer seus interesses.

Contrário ao sufrágio universal, por ver nele a mera abstração da substituição do indivíduo por seu representante, Hegel se preocupa com a representação dos interesses que encontram efetividade no representante, que por seu turno representa sua própria corporação e assim também seu interesse privado. Nessa dialética fica resguardada a possibilidade da representação real.

Sobre o voto⁵⁹ universal Hegel é contundente, “[...] em particular nos grandes Estados, intervém a *indiferença* frente ao dar o seu voto, enquanto ele, na multidão, tem um efeito insignificante, [...]” (HEGEL, 2010, §311, p. 288). Ao contrário do que possa parecer, o sufrágio universal é considerado pelo filósofo como responsável por fazer com que o indivíduo desapareça ante a eleição, diluindo-se na totalidade dos sujeitos votantes; sua participação torna-se insignificante e todo o processo recai em seu contrário, ou seja, no poder de poucos ou de um partido que eleva o interesse particular e não o universal. Desta maneira o princípio eleitoral da democracia é contrário ao princípio orgânico representativo da organização social, civil e política. O eleitor do sistema democrático é uma individualidade separada do todo e como sua função é esparsa e singular tende a se tornar apática e desinteressada com o passar do tempo.

Interessante notar que nesse elemento da apatia no sistema democrático, Hegel antecipa Tocqueville⁶⁰, defensor ardente da democracia, pois todos dois pensadores

Gemeinde, Korporation gegen das allgemeine, sondern wesentlich dieses geltend machen.” (HEGEL, Werke 7, § 309, p. 477).

⁵⁹ No tocante ao poder do voto universal como instrumento da democracia, é sabido que fora a democracia direta grega da Antiguidade e em alguns pequenos lugares suíços, no qual todos os cidadão votam, a democracia moderna se destina em sua maioria à representação, o que na acepção de Bobbio pode ser considerado como dar a outro o poder de escolha. Afirma: “Em suma, o voto, ao qual se costuma associar o relevante ato de uma democracia atual, é o voto não para decidir, mas sim para eleger quem deverá decidir.” (BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política**. 20 ed. Rio de Janeiro: Elsevier/Campus, 2000, p.372).

⁶⁰ Mais que pela igualdade Tocqueville se impressionou com a sociedade americana pela capacidade de associação entre seus membros. Afirma: “independentemente das associações permanentes, criadas pela lei sob o nome de comunas, cidades e condados, há uma multidão de outras, que devem o seu surgimento e o seu

concordam com a possibilidade e o perigo decorrente da apatia no sistema democrático. Hegel percebe na democracia um elemento desagregador que tenderia ao rompimento orgânico do Estado, uma vez que o sujeito aqui age como um particular separado do todo. O sistema representativo, da representação dos interesses corporativos, sanaria esse perigo por colocar em identificação o público com o privado, porque nele por um lado, está a centralidade do monarca, e por outro, as relações orgânicas que se expressam na Assembleia dos estados.

Neste ponto, Hegel abre espaço para a crítica ao sistema parlamentar inglês, pois argumenta que na Inglaterra o monarca possui um poder fraco; considera que a estabilidade inglesa repousa exatamente nos excessos engendrados pela desigualdade que permeia a sociedade. Segundo Rosenfield:

Se a crítica hegeliana à reforma eleitoral é tão forte e polêmica, isso não se deve ao reconhecimento do caráter injusto desses excessos, de um ponto de vista moral, porém à forma empregada para eliminá-los, uma vez que na sua supressão é o próprio Estado inglês que vem a periclitar. (ROSENFIELD, 1993, p. 43).

A crítica ao modelo inglês bem que pode servir de base a uma crítica aos caminhos trilhados pelos Estados da modernidade de um modo geral. Isso porque as grandes mudanças sócioeconômicas são mais intensas e imediatas na Inglaterra devido ao processo industrial, que se espalhará por todo o mundo. No mundo inglês as convulsões e discrepâncias resultantes da industrialização são profundas e isso marca a desestabilidade social. Baseado em costumes e tradições de seu direito consuetudinário, o processo eleitoral inglês é profundamente elitista, guardando privilégios à câmara dos Lordes, composta pela aristocracia. Mas já havia a Câmara dos comuns, cujos representantes eram eleitos pelo povo, mas esta estava limitada pelos direitos expressos na Magna Carta⁶¹ e no *Bill of Rights*⁶², que

desenvolvimento tão-somente a vontades individuais." (TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América: Sentimentos e Opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer nas Américas.** 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005).

⁶¹ A Magna Carta foi redigida em sua primeira versão em 1215 e assegurava limites à autoridade real, ao mesmo tempo em que outorgava poderes à Igreja e à nobreza. Nascida das divergências entre essas três esferas, a Magna Carta reformava o direito e a justiça, além de regular o comportamento dos funcionários reais. É o primeiro estatuto inglês e a pedra angular sobre a qual repousa a constituição britânica. Considera-se que a cláusula 93 teve maior importância ao longo do tempo; nela lemos: "Nenhum homem livre será preso, aprisionado ou privado de uma propriedade, ou tornado fora da lei, ou exilado, ou de maneira alguma destruído, nem agiremos contra ele nem mandaremos alguém contra ele, a não ser por julgamento legal dos seus pares, ou pela lei da terra." Selada sob coerção, o rei não pretendia seguir os limites impostos à sua autoridade pelos barões, que cuidaram de estabelecer o direito de usar a força caso as cláusulas não fossem seguidas. O não cumprimento real mergulhou a Inglaterra numa guerra civil. Só em 1225 o rei Henrique III, filho de João sem Terra reapresenta uma versão final e reformada da Magna Carta contendo apenas 37 artigos que foram ao longo do tempo incorporados ao direito inglês.

⁶² A Declaração de Direito de 1689 que ficou conhecida como "*Bill of Rights*" foi a consequência da vitória do Parlamento Inglês contra o rei Jaime II. Essa vitória é estabelecida pela chamada Revolução Gloriosa de 1688, que em 1689 investe Guilherme de Orange e sua esposa Maria II como monarcas ingleses, após a aceitação

tiraram por meio da força concessões do monarca, elevando o parlamento a um poder superior e desigual composto por interesses privados.

A corrupção do sistema inglês é patente; segundo Hegel a maior camada da população não possuía representação no Parlamento e grande parte dos assentos era destinada à venda, além do fato de que 150 cadeiras pertenciam a uma elite que controlava o Estado. Nesta situação, analisando a reforma eleitoral proposta, Hegel conclui que esta poderia consolidar as discrepâncias ao invés de minimizá-las, porque grandes convulsões política abalam a real representatividade. A Inglaterra, além disso, já havia subvertido toda ordem social, e sua aristocracia não se encontrava mais no estamento do campo, mas na indústria e no comércio representativos da economia capitalista. Aquele estamento, que segundo o filósofo poderia servir de meio nas dissensões sociais, não existe mais em sua potência real na Inglaterra do século XIX.

Para além da crítica ao sistema inglês e sua tentativa de reforma eleitoral, Hegel concede um importante papel nessa configuração político representativa, baseada nos estamentos e na autoridade monárquica à opinião pública. Na *Filosofia do Direito* afirma que como um acréscimo aos negócios do Estado os estamentos encontram em seu “[...] cosaber, codeliberar e codecidir sobre os assuntos universais, o momento da liberdade *formal*, [...] assim o momento do conhecimento *universal* recebe inicialmente sua expansão mediante a *publicidade* dos debates dos estamentos,” (HEGEL, 2010, § 314, p. 290). A opinião pública é a oportunidade de exercício para suprassumir as opiniões particulares e limitadas dos sujeitos; por meio dela os indivíduos podem chegar a conhecer o conceito do Estado e de sua real situação, para então exercerem um julgamento racional. Na opinião pública a sociedade funciona como elemento de pressão; dela emanam necessidades reais que passam a fazer parte da agenda governamental. Entretanto, Hegel adverte que em seu caráter duplo, por um lado particular e por outro universal, a opinião pública contém a verdade do fundamento ético, mas ao mesmo tempo, como consequência do raciocinar as contingências do mundo, ela é permeada pela opinião contingente que se aferra a um entendimento limitado e falso, e por isso ela deve ser considerada e desprezada simultaneamente. Segundo Bonaccini, “O Entendimento *representa*, abstrai do sensível e cristaliza as determinações em pares contrapostos que incorrem no fim em contradições.” (BONACCINI, 200, p. 112)

Nesse duplo aspecto, a opinião pública mantém uma manifestação fenomênica⁶³ que não é capaz de realizar em si mesma a diferenciação, elevando seu simples opinar à categoria da universalidade, determinando-se a partir dela. Assim, Hegel preconiza que deve haver independência em relação a ela para que se possa realizar algo racional.

O direito do Estado deve garantir o espaço da opinião pública assim como sua comunicação, da qual a imprensa é a maior representante; por outro lado, é obrigação do Estado coibir os excessos. Segundo Hegel (2010, §319, p. 293): “Definir a liberdade de imprensa como a liberdade de dizer e de escrever o que se quer está em paralelo com o declarar de que a liberdade em geral seria a liberdade de fazer o que se quer. [...]”⁶⁴. A ideia da liberdade positiva de Hegel garante que uma liberdade comece onde encontra a outra, portanto ferir a liberdade do outro, seja no tocante a seus costumes, religião, etnia etc. é um equívoco que só a rudeza de espírito pode conceber como liberdade. Hegel diz que nessa externalização da opinião a agressão é dirigida contra a liberdade do outro, sua subjetividade

⁶³ Segundo Habermas é nesse aspecto fenomênico que a opinião pública aparece em Hegel já como manifestação da ideologia; ela, a opinião pública, não estaria vinculada a racionalidade, mas a opinião pura e simples. Afirma Habermas: “A opinião pública das pessoas privadas reunidas num público não conserva mais uma base para a sua unidade e verdade: retorna ao nível de uma opinião subjetiva de muitos [...].” (HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 142). Para ele, essa ambivalência estaria assentada na desorganização da sociedade civil.

⁶⁴ Esse parágrafo foi especialmente ponto de muitas controvérsias e ataques a Hegel. Muitos viram nele a confirmação do filósofo reacionário: delimitação da liberdade de imprensa, censura, repressão, controle, - do que fala afinal Hegel e quais suas motivações? Em um profícuo artigo intitulado “Teoria e prática políticas em Hegel: o problema da censura” (**Contradicti** v.2 N°.1. 2009. tradução Agemir Bavaresco e Paulo R. Konzen), D’Hondt tenta esclarecer e compreender quais as motivações de Hegel para os comentários do parágrafo 319 e de partida explica a situação da censura na Alemanha e na Prússia, além de esclarecer que a palavra censura, muito imputada ao parágrafo, não aparece no texto. Afirma D’Hondt: “Nossa época mostra-se em geral muito hostil à censura como tal. Mas, no tempo de Hegel, era bem pior! Não falando da censura, nem mesmo mencionando-a, Hegel não pode ser acusado de aprová-la sem reservas. Mas é muito compreensível que ele reconheça uma *garantia* (*Sicherung*) da liberdade de expressão nas “medidas preventivas e repressivas” - como, por exemplo, uma lei de imprensa as edita. Precisaria exatamente que a imprensa e a tipografia fossem oprimidas apenas legalmente! Reencontra-se aqui um testemunho do legalismo profundo do pensamento político de Hegel, de sua hostilidade ao arbitrário, de qualquer espécie que seja. Na sua tradução francesa da *Filosofia do Direito*, Robert Derathé acrescentou ao Parágrafo 319, em nota, uma citação de Montesquieu, para ilustrar a rejeição de Hegel da ideia que ‘a liberdade em geral seria a liberdade fazer o que se quer’: ‘Num Estado, ou seja numa sociedade em que há leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer o que se deve querer, e não a ser obrigado a fazer o que se deve não querer... A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem’ (*Espírito das Leis*, XI, 3).” O que parece ser o propósito de Hegel, segundo D’Hondt é a garantia da liberdade pela lei, até aonde se pode ir numa acusação ou ataque pessoal. “Assim é plausível que Hegel visse, na censura, o inominável, uma garantia da liberdade de expressão, nas condições precárias. Sem dúvida, preferiria a extinção da censura e a instituição de uma verdadeira lei de imprensa: ‘É necessário que haja uma lei de imprensa’. Esta poderia manifestar-se em ‘medidas preventivas e repressivas, jurídicas ou policiais.’” O próprio Hegel como editor chefe da *Gazeta de Bamberg* teve problemas com a censura. Então segundo D’Hondt não é com prazer que Hegel fala de uma lei de imprensa, mas como um último e necessário recurso às liberdades. O parágrafo é em si mesmo controverso, Hegel parece dizer e desdizer a mesma coisa ou obscurecer propositalmente o que diz, o fato é que ele parece chegar no limite da censura, mas sem perder-se nela ou se perder por causa dela. D’Hondt fala do legalismo de Hegel e da preocupação com a situação política de seu tempo, mas também com o direito das liberdades contra as faltas de limite e de respeito. Ademais, expressa outra preocupação que, para além da censura, atinge a ausência de publicidade quando o governo se recusa a tornar público aquilo que é do interesse coletivo, fato real na Alemanha daquele tempo.

mesma, e que esse delito é consideravelmente difícil de ser punido na medida em que se refugia atrás da opinião e do pensar de outra subjetividade. A periculosidade dele é medida em função do terreno ao qual se destina, mas certamente é sempre uma circunstância delicada que pode ou não ser tolerada, dependendo diretamente do desprezo em que se expôs.

No direito estatal interno ou na constituição de um povo, há o reconhecimento de si do sujeito na efetividade e organicidade do Estado expresso no conjunto de leis que são resultantes dos hábitos e costumes desse povo. Desta forma adquire o Estado Ético hegeliano sua primeira forma, aquela na qual convivem de maneira dialética a subjetividade e a universalidade desenvolvidas concomitantemente na família, na sociedade civil-burguesa e nas instâncias que a compõem. O caráter da universalidade é cultivado no seio dos interesses privados que são a mola propulsora da realização do todo. Assim a vontade como realização do eu social é fundamento de toda organização estatal, refletida no poder do princípio, do governo e do legislativo. O tênue equilíbrio desses poderes está preconizado na sua dependência recíproca, mas também na diferenciação substancial que existe entre eles, de modo que são mantidas as diferenças sem, no entanto, perder-se o Todo, já que só o entrelaçamento deles confere a organicidade do Estado. A lei interna enquanto constituição é então resultante do jogo de forças sociais que existe no seio de cada comunidade e que é capaz de manter por sua contradição uma relação ética entre as partes. Agora bem,

A *subjetividade*, que enquanto dissolução da vida do Estado subsistente tem seu fenômeno mais exterior no opinar e no raciocinar, que querem fazer valer sua contingência e que, igualmente, se destroem, tem sua efetividade verdadeira em seu oposto, na *subjetividade* enquanto idêntica com a vontade substancial, a qual constitui o conceito do poder do princípio e a qual, enquanto idealidade do todo, não alcançou ainda, até agora, seu direito e ser-á. (HEGEL, 2010, §320, p.296).

Ou seja, a subjetividade alcança sua verdade no contrário da opinião contingente, na substancialidade do poder que representa a soberania do povo, o principesco. Isso foi afirmado por nós mais acima. A novidade é que nesse poder e na figura do monarca o Estado recebe sua determinação individual, constituindo-se indivíduo frente a outros Estados; assim as relações entre Estados são relações entre particularidades. O Estado é autônomo e nessa autonomia repousa sua liberdade efetiva e a honra de um povo. Seu estatuto enquanto autônomo lhe confere uma relação excludente com os demais, que são vistos como o outro, o diferente. Essa relação negativa é expressa de forma mais direta no elemento da guerra, no qual toda particularidade é negada no sacrifício da vida em prol da comunidade e, em última instância, da proteção de si e da propriedade. Mas Hegel adverte que é um erro achar que a guerra existe para assegurar interesses privados; o momento ético que a caracteriza diz

respeito à necessidade e não a mera contingência. Por isso em *A Constituição Alemã* afirma: “A saúde de um Estado não se revela, geralmente, tanto na calma da paz quanto no movimento da guerra; aquela é a situação de gozo e de atividade na particularidade, [...]. Em contrapartida na guerra se mostra a força da conexão de todos com a totalidade [...]” (HEGEL, 1972, p. 9. Trad. nossa). Na guerra fica expressa a possibilidade de união dos membros de um Estado, por isso o filósofo nos fala da saúde do Estado, pois essa é medida na conexão interna de seus membros e a guerra é a maior possibilidade de que, caso um Estado esteja pulverizado em várias forças, possa se unir em nome de um bem maior, sua própria sobrevivência.

Segundo Hegel a autonomia do Estado exige o sacrifício da individualidade ou, o que é o mesmo, “[...] o sacrifício para a individualidade do Estado é a relação substancial de todos [...]” (HEGEL, 2010, § 325, p. 299). Só no Estado encontra o homem sua liberdade e significação verdadeira, logo lutar pela liberdade do Estado é lutar por si. Frente a essa realidade da guerra, muito frequente em todos os tempos históricos, Hegel fala da necessidade de que haja um exército próprio e permanente⁶⁵ no Estado, destinado a defender o universal, a pátria e seu valor, enquanto estamento assentado sob a soberania do Estado.

Enquanto individualidade frente a outras individualidades, o Estado é em seu segundo momento o direito estatal externo.

b) Segunda seção: o direito estatal externo.

É conhecido o ceticismo de Hegel frente ao direito internacional. O pouco e decepcionante que nos diz a respeito, se agrupa sob o título de “Direito político externo”, razão pela qual Hegel passa por um dos mais ilustres críticos do direito internacional. (JAESCHKE, W. 2003, p. 161,162).

O conceito de Estado Ético hegeliano repousa, num segundo momento, nas relações exteriores, e frente a outros Estados seu posicionamento não pode ser outro que o de soberania e autonomia. Nas relações externas a lei conta como um mero dever-ser, na medida

⁶⁵ Sobre essa questão da existência de um exército permanente há uma divergência do pensamento hegeliano em relação ao kantiano. Em **Paz perpétua** Kant considera que tais exércitos devem, com o tempo, desaparecer, “Pois ameaçam incessantemente os outros Estados com a guerra, devido à sua prontidão para aparecerem sempre preparados para ela; os Estados incitam-se reciprocamente a ultrapassar-se na quantidade desmobilizados que não conhece nenhum limite, e visto que a paz, em virtude dos custos relacionados com o armamento, se torna finalmente mais opressiva do que uma guerra curta, eles próprios são a causa de guerras ofensivas para se libertarem de tal fardo; acrescente-se que pôr-se a soldo para matar ou ser morto parece implicar um uso dos homens como simples máquinas e instrumentos na mão de outrem (do Estado) uso que não se pode harmonizar bem com o direito da humanidade na nossa própria pessoa. Algo de todo diverso é defender-se a si e defender a Pátria dos ataques do exterior com o exercício militar voluntário dos cidadãos empreendido de forma periódica. – O mesmo se passaria com a acumulação de um tesouro; considerado pelos outros Estados como uma ameaça de guerra, forçá-los-ia a um ataque antecipado, se a tal não se opusesse a dificuldade de calcular a sua grandeza (pois dos três poderes, o militar, o das alianças e o do dinheiro, este último poderia decerto ser o mais seguro instrumento de guerra).” (KANT, I. **Paz perpétua um projeto filosófico**. Covilhã: Lusofilosofia, 2008. p. 6).

em que como autônomos os Estados possuem leis próprias e diferenciadas em função do *ethos* que lhes deu origem. O reconhecimento da soberania de um Estado ultrapassa sua realidade interna, estando relacionado à vontade soberana do outro em reconhecê-lo como tal. O reconhecimento do Estado está assentado no reconhecimento dos outros enquanto Estados soberanos e nessa relação está o comprometimento de ajuda mútua quando uma soberania é ferida, ou seja, um não pode manter-se indiferente mediante o que acontece no interior do outro.

Preservando a ideia da soberania estatal, Hegel sabe que cada Estado possui frente aos demais uma vontade própria, que mesmo havendo uma concordância ou contrato que alimente o direito dos povos, enquanto direito universalmente válido esse não é nada mais que mera formalidade, e por isso pode verdadeiramente ser quebrado por qualquer Estado. Por isso critica a ideia kantiana de uma corte internacional de justiça, por considerá-la uma proposta formal. Temos na *Filosofia do Direito*:

Entre os Estados não há pretor, no máximo um árbitro e um mediador, e também esse apenas de modo contingente, isto é, segundo vontades particulares. A representação *kantiana* de uma *paz perpétua*, mediante uma liga de Estados, [...] e, como isso, tornaria impossível a decisão pela guerra, pressupõe a concordância dos Estados, que repousaria em razões e considerações morais, religiosas ou outras, em geral, repousaria sempre na vontade soberana particular e, por isso, permaneceria afetada de contingência.” (HEGEL, 2010, §333, p. 303)⁶⁶.

Nesse contexto, a posição de Hegel surge como uma alternativa à posição kantiana, mas é interessante analisar que guardam alguma semelhança entre si no que tange tanto às relações dos indivíduos para com os Estados, baseadas no direito, quanto às relações entre Estados, na medida em que Kant resguardou a autonomia e soberania dos Estados associados

⁶⁶ O texto kantiano diz: “Visto que o modo como os Estados perseguem o seu direito nunca pode ser, como num tribunal externo, o processo, mas apenas a guerra, e porque o direito não se pode decidir por meio dela nem pelo seu resultado favorável, a vitória, e dado que pelo tratado de paz se põe fim a uma guerra determinada, mas não ao estado de guerra (possibilidade de encontrar um novo pretexto para a guerra, a qual também não se pode declarar como justa, porque em tal situação cada um é juiz dos seus próprios assuntos); e, uma vez que não pode ter vigência para os Estados, segundo o direito das gentes, o que vale para o homem no estado desprovido de leis, segundo o direito natural – dever sair de tal situação» (porque possuem já, como Estados, uma constituição interna jurídica e estão, portanto, subtraídos à coação dos outros para que se submetam a uma constituição legal ampliada em conformidade com os seus conceitos jurídicos); e visto que a razão, do trono do máximo poder legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contra partida, do estado de paz um dever imediato, o qual não pode todavia estabelecer-se ou garantir-se sem um pacto entre os povos: - tem, pois, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (foedus pacificum), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este tentaria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre. Esta federação não se propõe obter o poder do Estado, mas simplesmente manter e garantir a paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados, sem que estes devam por isso (como os homens no estado de natureza) submeter-se a leis públicas e à sua coação. – É possível representar-se a exequibilidade (realidade objetiva) da federação, que se deve estender paulatinamente a todos os Estados e assim conduz à paz perpétua.” (KANT, I. **Paz perpétua um projeto filosófico**. Covilhã: Lusófilosofia, 2008, p. 17,18).

à ‘Federação dos Povos’, tendo em vista o risco de um despotismo que poderia advir de uma ‘República Mundial’. Entretanto, segundo Alves:

Embora guardando semelhanças, as relações entre indivíduos e Estado e as entre Estados não são absolutamente idênticas, pois os indivíduos “têm acima de si um tribunal que realiza aquilo que é de direito” (§ 330, adendo), enquanto que os Estados, na medida em que têm uma “independência soberana” (§ 331), constituem “o poder absoluto na *terra*” (§ 331). Evidentemente, diante desse contexto argumentativo, comprehende-se, de um lado, o caráter contingente da Federação dos Povos, e, de outro, a recusa, por parte de Hegel, de um Estado Universal dos Povos. (ALVES, L. 2006, p. 73).

Das relações dentro do Estado e das decorrentes entre os Estados, os dois filósofos acabam por inferir uma proposta semelhante, que em Kant se expressa como o caráter contingente da Federação dos Povos, e em Hegel se radicaliza em sua impossibilidade. Se dentro dos Estados, os indivíduos encontram no direito uma resolução para suas contendas, ponto em que parecem convergir Kant e Hegel, entre os Estados não pode haver, segundo Hegel, um direito dos povos, pois este direito fadado ao contingente, a um momento específico, necessariamente desapareceria. Desta forma, a resolução legal dos conflitos entre Estados é a guerra. Esta, por sua vez, é a ausência de direito, de um juiz suficientemente forte para impor-se aos contendedores, mesmos que fique previsto um mínimo de direito das gentes durante o período de guerra, o que implica apenas na possibilidade da paz que esta contém em si mesma. Desta feita, Hegel considera que o único juiz capaz de julgar os Estados é o tribunal da História Mundial, o espírito universal que se expressa na própria História. Por isso, o final da Filosofia do Direito, precedido da seção sobre o direito estatal externo, é a seção sobre a História Mundial, abordada por nós no início deste capítulo.

Mediante o fato das relações externas estarem condicionadas pelo arbítrio de cada Estado é que Hegel afirma que a contradição entre eles e, especificamente o litígio, só poderá ser sanado pela guerra. Qualquer lei que se pretenda universal não possui efetividade, isso porque o que conta para o Estado é o conteúdo de sua lei interna, que lhe assegura autonomia e bem-estar. A moral numa dada relação externa é segundo Hegel bem diversa da moral que rege as relações entre os indivíduos, pois esta está baseada nas leis internas do Estado. Hegel concorda com a separação entre moral e política e confere à razão de Estado uma lógica particular, que se legitima pela substância ética representada em sua existência concreta.

Considerações morais não podem e não devem ser levadas em conta quando o interesse interno do Estado está em jogo⁶⁷.

Por outro lado, a guerra já contém em si a possibilidade da paz e por isso deve ser passageira, algo que ocorre por causa do reconhecimento mútuo entre os Estados. Tal reconhecimento proporciona que tanto embaixadores como civis sejam respeitados, e que o país derrotado não seja privado de sua subsistência por meio do comércio ou qualquer outra atividade.

Da guerra, enquanto força do negativo, Hegel comprehende a mutabilidade dos povos, o devir histórico como apresentado por nós na primeira parte deste capítulo, que estabelece um único tribunal no mundo, o tribunal da história. E assim se fecha um ciclo de compreensão do que vêm a ser o Estado Ético, esse devir histórico que é um fazer a si mesmo infindo e que em sua multiplicidade encontra a possibilidade de efetivar-se, de ser si mesmo, ser conceito. Nele, os sujeitos são a base de fundamentação e as contradições de sua sociedade civil-burguesa, o vigor em que repousam suas leis. Os indivíduos possuem voz e são ouvidos por

⁶⁷ Segundo Jaeschke, só recentemente pôde a História estabelecer os limites de um direito internacional moderno, e que esse direito mais que qualquer outro é produto da vontade livre que quer a liberdade. Ele tenta mostrar como a análise hegeliana pode ser importante para uma melhor compreensão do direito internacional. E, além disso, que a realidade do direito internacional pode contribuir para uma maior compreensão da história do direito enquanto história da liberdade, tal como a seu ver, concebe Hegel. O problema da incredulidade de Hegel frente a um direito internacional, estaria assento no fato de que este direito se encontra sempre às voltas com o direito estatal interno. O direito internacional torna-se frágil na dependência de um órgão legislativo ou executivo supranacional, com o qual obviamente Hegel não concorda. Por outro lado, Jaeschke considera que é na ausência desse órgão supranacional, que resulta a negação da soberania dos sujeitos do direito internacional, o que nega, na mesma medida, o direito internacional em si. A proposta de Jaeschke é que o direito internacional deve ser entendido como uma ordem jurídica específica e diversa da ordem estatal; em suas palavras: “[...] como um direito de coordenação que não deve confundir-se com o direito estatal de subordinação”. (JAESCHKE, W. *La Historia del derecho como historia de la libertad*. In: *El Retorno del Espíritu: Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Cercado de Lima: Fondo Editorial, 2003, p. 163). Ele fala em favor de um princípio discursivo, em contraste com o princípio da maioria que rege, ao menos formalmente, o direito estatal interno. Prossegue afirmando: “Mais além da mera coordenação de interesses, e mais além de um princípio discursivo de caráter formal, o direito internacional tem a pretensão de estar realizando a justiça material; ou, ao menos, de ser capaz de implementá-la como ideia reguladora, na medida em que a ordem jurídica é concebida simultaneamente como uma ordem da justiça e da paz”. (Ibid.). Entretanto, nos parece que a opção por uma ideia procedural reguladora traria de volta o problema do formalismo que Hegel já denunciara em Kant. Jaeschke recorre à ideia de uma ordem jurídica universal, sem a qual os Estados não passariam de “Ilhas isoladas” (Ibid. p. 164), mas essa concepção aponta, por um lado, ao caráter universalista da teoria política hegeliana, daí Jaeschke encontrar nela ressonância com uma atualização do direito estatal externo de Hegel, que pensa sempre o universal enquanto composto por partes, contra o individualismo proposto, por exemplo, pela Ilustração. Mas, por outro lado, propor uma ordem jurídica universal capaz de regulamentar as relações internacionais nos parece ainda caminhar no sentido utópico que Hegel recusa, ainda que a proposta seja, não de construção de uma ordem supranacional, mas de uma regulamentação procedural e, portanto, baseada em diálogo e consenso. O problema para Hegel incide diretamente no poder interno e na vontade particular dos Estados, que não parecem ceder mediante interesses universais. A proposta hegeliana encontra a guerra como um elemento inevitável quando o interesse privado suplanta o interesse universal, mas também expõe que é na guerra que está condicionada a possibilidade da paz. Nessa medida, as relações internacionais podem e devem existir como mediações de interesses, mas jamais poderá ocorrer como uma segurança definitiva e paz perpétua.

meio da linguagem universal que exprimem ao efetivarem o que de si é mais íntimo. É a parábola da construção mesma do mundo, a relação do finito com o infinito em seus momentos. O Estado Ético é o mais universal dos Estados contido na mais particular das vontades. Falando do sujeito, mas perfeitamente estendido para o Estado, Hegel afirma:

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. [...] O verdadeiro é o *vir-a-ser* de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim. (HEGEL, 2002, §18, p. 35).

Sobre o cerne de nossa questão, o Estado Ético e o problema do pensamento utópico na filosofia política de Hegel, encontramo-nos de posse de vasto manancial que nos indica de forma clara que a esta problemática o filósofo respondeu com uma atitude contrária à dos pensadores utópicos, evitando estabelecer uma forma ideal de Estado. Seu ponto de partida é a negação das utopias e, concomitantemente, a afirmação de uma realidade política e histórica sobre a qual se debruça a fim de colher nos momentos da realidade (*Realität*), a possibilidade do real efetivo (*Wirklichkeit*), ou se preferirmos, o momento da realização do conceito do espírito de um povo, que em suas múltiplas configurações, enquanto espíritos que compõem a história dos povos, expressam os momentos necessários para consecução do Estado, tendo em vista que esse é uma suprassunção permanente do suceder dos acontecimentos históricos. Sendo assim, o Estado ético não pode ser encontrado na obra hegeliana como um todo acabado e pronto; pelo contrário, ele se configura como um momento da eticidade a qual um povo pode usufruir quando realiza sua essência. Hegel recolhe para si os vários pontos positivos de realização histórica dos povos até sua época e realiza a partir deles o movimento de suprassunção de cada um na consecução da realidade estatal. Por isso é que na seção sobre eticidade opera com os pontos primordiais para a configuração do Estado em seu tempo e inscreve assim sua contribuição à moderna concepção de Estado.

Sua teoria do Estado, enquanto aquele que evolui dos hábitos e costumes de um povo para a forma da lei, dá ênfase à subjetividade moderna, concedendo ao sujeito um papel central na construção do todo, mas não centralizador. No Estado Ético tudo parte do sujeito, mas não se concentra em sua particularidade arbitrária. A subjetividade é cultivada no sentido da universalidade, por isso ele vai da moralidade à eticidade, ou seja, de uma mera vontade privada à uma vontade substancial. Só a vida no Estado pode proporcionar-lhe essa substancialidade, mas só sua particularidade pode conduzi-lo a encontrar o caminho da universalidade. Não há em Hegel uma mágica que faz desaparecer o querer desse sujeito

moderno. Antes é justamente no seu querer que habita a necessidade do todo, pois sua educação é voltada para essa totalidade na medida em que o coloca sempre como membro de determinado momento social. O Estado não é apenas o ser-aí da vontade livre, é também desejado enquanto tal.

Sendo a suprassunção da família e da sociedade civil-burguesa, o Estado Ético é a mediação dessas instâncias, concedendo-lhes a um só tempo, direitos e deveres, que elevados na vida estatal conferem liberdade e reconhecimento ao indivíduo. Portanto, não se trata de descrever este ou aquele modelo, esta ou aquela constituição, este ou aquele povo como sendo o modelo de Estado a ser seguido. Do que trata a teoria hegeliana é de conceber o Estado como sendo resultante do *ethos* de determinado povo em dado momento histórico. De forma que seu conceito de Estado escapa de uma determinação a priori, antes é um suceder constante de momentos que ao determinarem-se, negam a si mesmos, pois já são outro de si. Nessa negação, encontram uma razão nova para além de si mesmos, configurando-se em outro momento do Estado. Por outro lado, não é qualquer Estado que chega a realizar-se como Estado Ético. Para tanto se faz necessário que a essência, a verdade mais íntima de um povo chegue à existência. Segundo Hegel, é através da Constituição que um povo pode chegar à existência efetiva, à realidade mais íntima na qual um povo se reconhece. Como tal, o conceito se realiza, mas aqui também não repousa tranquilo, como um sonho completo, o conceito passará por novas mediações que representam o que há de mais novo no espírito do povo, que acarreta mudanças em seus hábitos e costumes, e que com essas mudanças não permite que ele desapareça enquanto povo. Na mudança é que um povo pode permanecer, sua verdade é a verdade do Absoluto que consiste em permanecer o mesmo no múltiplo. Por isso, é imprescindível a ideia da suprassunção para a compreensão do Estado Ético, pois nela há simultaneamente a conservação e negação, ao passo que uma nova figura é elevada à categoria de espírito, que se concretiza nas leis e instituições que podem vir a ser efetivadas.

A atitude de Hegel foi imprimir à história dos Estados a categoria da suprassunção, buscando desde a Grécia antiga até a modernidade exemplos de povos que tenham realizado ou não seu conceito, analisando os motivos para esses fatos e retirando para si os momentos pertinentes ao conceito moderno de Estado Ético, aquele que reconhece a subjetividade, a vontade e a liberdade do sujeito, sem, no entanto, colocá-los acima dos interesses da coletividade, do *ethos* do povo, no qual possui reconhecimento e verdade.

Sendo assim, o Estado Ético é a negação mesma de uma utopia, e é, concomitantemente, um Estado passível de realização por meio das múltiplas mediações às quais está submetido ao longo do processo histórico de seu desenvolvimento, que pode o

conduzir de uma condição real (*Realität*) a uma condição real efetiva (*Wirklichkeit*). O Estado passa então de mera externalidade, para tornar-se sua essência, sua verdade concretizada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos considerar que a filosofia política de Hegel, em especial sua teoria do Estado, é a efetiva realização da Ideia de liberdade, mas só na medida em que a consciência subjetiva o reconhece como tal, e reconhece em suas leis e instituições uma disposição para o Todo substancial. O sujeito é pois o alfa e o ômega dessa teoria, e a compreensão dela como vinculada a uma realidade que nega toda possibilidade utópica só pode ser considerada se levarmos em conta esse ponto primordial dos tempos modernos: a subjetividade.

Consequência da conciliação entre duas realidades contraditórias, a teoria política hegeliana é a tentativa de estabelecer um diálogo entre, por um lado, a liberdade da subjetividade moderna, caracterizada por um individualismo exacerbado que propicia um afastamento da atividade política e da vida ética, e, por outro lado, a comunidade enquanto totalidade orgânica, encontrada pela primeira vez na antiga *pólis* grega, que valoriza a atividade comunitária propiciando a vida cidadã, mas trazendo consigo a subsunção do indivíduo no todo que representa este Estado.

O desenvolvimento gradual da subjetividade na história é o desenvolvimento também da História política e, consequentemente, da História do Estado. Com o surgimento da subjetividade, a eticidade grega baseada numa conciliação absoluta entre o interesse do indivíduo e o do Estado, chamada de ‘a bela eticidade grega’, desvanece-se. Conforme pudemos constatar, a quebra dessa bela, mas ingênua harmonia, devia de fato ocorrer. Isso porque segundo Hegel o sujeito não participa dela com sua vontade efetiva, antes apenas como um costume que faz de sua participação enquanto cidadão um hábito carente de deliberação.

Ora, vimos que os hábitos e costumes caracterizam o *ethos* de um povo e que sobre ele deve erguer-se o conjunto de leis e todas as instituições que constituem a sua organização político-estatal. Entretanto, para o filósofo, sob esse dormitar ético deve existir o elemento da vontade, que precisa sair da mera moralidade, da vontade infinita em si, que age conforme um interesse privado, para alcançar a vontade em si e para si, a vontade substancial, que tem por objetivo o interesse universal, a eticidade.

O elemento da vida ética como vida no Estado surge então para Hegel como um suprassumir da filosofia moral encontrada na teoria kantiana, que centra no solipsismo do sujeito a construção da realidade estatal, alcçando um novo horizonte no qual o Estado passa a ser consequência de uma ação voluntária e consciente do sujeito que ultrapassa a moralidade do interesse singular. O Estado Ético é então racional, mas provém do *ethos* do povo. Indo

ainda mais longe que a subjetividade abstrata da modernidade, a subjetividade preconizada por Hegel encontra na vontade ativa e substancial do sujeito a possibilidade de efetivação do Estado Ético.

O que Kervégan denominou de disposição política (*politische Gesinnung*) é, portanto, o estabelecimento de uma dialética entre a subjetividade do indivíduo e a objetividade da construção estatal. O que quer dizer que não há Estado, no sentido hegeliano do termo, denominado por nós de Estado Ético, se não houver em suas leis e instituições um consentimento dos sujeitos em suas vontades livres; por isso a verdadeira liberdade é aquela encontrada no seio do Estado.

Podemos dizer do exposto acima que, para além da consciência moral dos sujeitos, a construção do Estado repousa no reconhecimento de si do sujeito na lei que o Estado representa, e que, por sua vez, é entendida pelo sujeito como expressão da sua liberdade efetiva. Sendo assim, o Estado Ético em seu conceito é entendido como a expressão máxima do desenvolvimento do espírito de um povo enquanto essência mais íntima que o determina e se expressa em suas instituições, sua arte, sua religião, sua ciência; enfim seus hábitos e costumes. Quando essência e existência coincidem, segundo Hegel, temos aí o conceito realizado.

Ao longo do nosso trabalho pudemos expor a História tal como Hegel a concebe, e percebermos como ela expressa vários momentos nos quais os espíritos dos povos em seu eterno devir e em sua suprassunção constante elaboram a si próprios, a fim de sair da imediatez de sua naturalidade inicial para atingir, por múltiplas mediações, seu conceito. Entretanto, também constatamos que nem todos os povos conseguem lograr esse êxito e que em sua manifestação fenomênica configuram apenas o real (*Realität*) de um povo, mas não o real efetivo (*Wirklichkeit*). Pois este último exige esse desenvolvimento árduo do espírito para ser si mesmo, exige a saída da imediatez do espírito para a realização de si mesmo no elemento externo do mundo, que se desdobra e se realiza como espírito objetivo, mas para além disso, reflete uma maturação na qual a expressão verdadeira de um povo pode vir à existência.

O conceito do Estado Ético então é resultante da vontade livre da subjetividade que se efetiva no espírito objetivo enquanto mundo real. Só nessa inter-relação, do subjetivo com o objetivo, pode o conceito de Estado vir à existência e tornar-se um real efetivo. Por isso a filosofia política de Hegel pressupõe a lógica de seu sistema, sendo segundo Bourgeois a lógica o suporte necessário para a correta compreensão daquela. Sem essa mediação é possível que se incorra no erro de tratar Hegel como o filósofo do Estado absolutista de

extrema direita, pois se procede ao esfacelamento de uma filosofia que é sistemática e como tal deve ser compreendida. A retirada da dimensão lógica retira conjuntamente a Lógica do conceito e parece desta forma que qualquer Estado em sua mera existencialidade ou realidade é plenamente justificável e racional. Porém, Hegel afirma: “o que é racional, isto é efetivo e o que é efetivo, isto é racional” (HEGEL, 2010, P.41), ou seja, resguarda a diferença entre o meramente real (*Realität*) enquanto existência imediata e o que passou por mediações e chegou a desenvolver seu conceito, o real efetivo (*Wirklichkeit*).

A História é pois o palco da mudança dos espíritos dos povos que podem ou não efetivar seu conceito, mas que independente disto darão ensejo a que novos espíritos mais elaborados se apresentem como a suprassunção dos anteriores. A Razão da História se pauta pela realização do conceito de liberdade e esse é o mote responsável por essas mudanças constantes. Em Hegel, assim como em Heráclito, nada é estático, ‘tudo flui’ e a única razão capaz de responder por tantas mudanças, seja em seus elementos positivos, seja na presença do negativo, é a Razão da História, único tribunal capaz de julgar os acontecimentos. A História possui uma astúcia própria que guia os homens em sua realização mais ampla, em sua necessidade infinita. Mas Hegel afirma que a astúcia se aproveita apenas dos impulsos, ou melhor, da vontade dos homens particulares, e que a partir desta realiza a verdade do Espírito, que é mudança constante. Nessa perspectiva o oposto à mudança, enquanto uma realidade estática na qual a ordem do mundo fosse dada como algo pronto e acabado, seria a negação mesma da liberdade que evolui com a evolução da História dos povos. A História é libertadora, é a história do desenvolvimento da subjetividade e do ponto no qual essa se encontra impreterivelmente com a liberdade, tendo em vista que o tornar-se sujeito implica o desenvolvimento da vontade livre, do ser si mesmo.

Ser sujeito de si é ser livre. Esse é o significado das várias passagens históricas esboçadas no nosso texto; da Grécia em sua liberdade cidadã a Roma e a liberdade abstrata do direito da pessoa; de Roma à força do negativo do desaparecimento do direito da Idade Média; desta negação do direito à suprassunção pela efetividade libertadora da ‘boa nova’ cristã que se revelou revolucionária, e ainda mais efetiva com a Reforma Protestante; da liberdade de pensamento da Reforma à positividade da Escola jusnaturalista; da conquista dos direitos formais à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução Francesa. A História constitui um manancial interminável de construção do conceito de liberdade, que por sua vez encontra nela a possibilidade de sua efetividade, sendo o Estado o *locus* privilegiado para este fim.

E por que o Estado seria o lugar privilegiado para a realização do conceito de liberdade sendo, portanto, o lugar da máxima realização do sujeito em sua liberdade infinita? Porque é, segundo a filosofia hegeliana, no Estado Ético que se realiza a conciliação proposta entre modernidade e antiguidade em seus elementos de subjetividade e comunidade. Só na objetividade do mundo pode o sujeito expressar sua vontade de maneira concreta. O Estado é a solução por assim dizer encontrada, para a unificação da cisão entre o subjetivo e o objetivo, que cindidos são pura abstração, mas unidos em suas respectivas diferenças são a possibilidade de que o indivíduo saia de sua abstração moral egoísta e entre no reino da eticidade, sem no entanto dissolver-se no todo que representa a comunidade.

Essa cisão realizada com a quebra da eticidade grega necessitou ser restaurada, mas agora numa unidade que mantém em si as diferenças, ou seja, o mundo moderno suprassume a unidade indiferenciada grega numa nova unidade que estabelece um lugar para o sujeito na objetividade que representa o Estado. Assim o mundo moderno, apresentado como mundo germânico, suprassume o mundo antigo não só no que tange a abrangência da ideia de liberdade, mas sobretudo na significação que essa liberdade assume enquanto liberdade subjetiva, vontade livre e infinita em si e para si. Esse é um significado específico e surpreendente para nós, pois ultrapassa os limites de nossa hipótese mostrando outra forma de abordar a questão da liberdade na História, uma vez que além da muito referenciada liberdade de um só no mundo oriental, liberdade de alguns no mundo antigo e liberdade de todos no mundo germânico, pudemos concluir que a liberdade não evolui apenas quantitativamente, no tocante ao número de pessoas que possuem consciência dela e por isso podem usufruí-la, mas que se trata de uma consciência de subjetividade que se expande e com ela há uma expansão da liberdade em termos qualitativos. O sujeito moderno é o único da história que pode, por meio da consciência-de-si, atribuir à liberdade um significado maior, o significado da substancialidade, da universalidade concreta.

Essa substancialidade é aquilo que Hegel buscou para fundamentar seu conceito de Estado Ético. Por isso, mais que um Estado de Direito, que se legitima na lei garantida formalmente para todos, como foi amplamente desenvolvido pelos pensadores da modernidade, e exposto por Hegel nas suas críticas ao jusnaturalismo enquanto pensamento utópico, que, portanto, só pode gerar leis formais que não são passíveis de efetivação, o Estado Ético busca balizar suas diretrizes no sujeito moderno como aquele capaz de encontrar em si mesmo um fim e assim ser livre. O que quer dizer que o Estado, nesta perspectiva é fundamentado na liberdade substancial do sujeito, que enquanto base do Todo se realiza na realização da esfera estatal. Por sua vez, o Estado como expressão da vontade do sujeito

realiza sua função ao suprassumir os princípios individuais representados pela abstração particular das esferas da família e da sociedade civil-burguesa.

Considerar um elemento em sua abstração significa dizer que ele ainda está na imediatez de sua existência, ou seja, que ainda não passou pelas devidas mediações para atingir seu conceito. Assim a família e a sociedade civil-burguesa são considerados como elementos imediatos na medida em que não ultrapassaram sua particularidade. Desta forma a família é considerada por Hegel como uma particularidade, ligada pelo sentimento do amor, mas que contém em si um importante momento expresso pela educação. É a primeira instância de formação do sujeito, e ainda que seja um momento da individualidade, como membro dela o sujeito cultiva em si uma consciência de pertencimento a um grupo, e sendo assim ela pode ser considerada a primeira célula da eticidade. Seus membros devem ser educados para tornarem-se autônomos e isso será expresso pela capacidade que demonstrarão em deixar a célula familiar e entrarem na sociedade civil-burguesa.

Segundo momento ético na construção do Estado, a sociedade civil é dita burguesa porque é resultante de uma nova ordem social que foi capaz de subverter toda ordem antiga, seja no tocante aos costumes, seja no tocante ao Estado e suas instituições. A sociedade civil é pensada como um elemento separado do Estado a partir da crítica de Hegel aos jusnaturalistas, que confundiam o elemento civil com o elemento estatal não os distinguindo, o que para o filósofo gerava inúmeros problemas, pois o Estado acabava servindo aos interesses privados da sociedade civil, dado que havia sido criado por meio de um contrato para a saída do estado de natureza e a garantia dos direitos naturais. Pensado desta maneira, baseado em um estado de natureza e no contrato social, o Estado é para Hegel uma ideia fictícia, uma utopia do pensamento, pois não leva em consideração que essas figuras não existem objetivamente, e que nenhum contrato jamais foi firmado para fundação de um Estado. Antes os indivíduos já nascem inseridos num Estado do qual são necessariamente membros. Mas as utopias é que geraram as distorções: quanto mais dissociada de uma realidade estiver uma teoria, mais facilmente poderá ser manipulada por qualquer grupo de interesses.

Pensando a realidade política de seu tempo, Hegel encontra esse elemento revolucionário na burguesia, que através do elemento do trabalho foi capaz de subverter toda uma ordem social arraigada em tradições seculares. A burguesia liberta sua consciência na Reforma e encontra no Estado e na sociedade o espaço para exercer essa liberdade. O sujeito burguês é responsável pela queda do absolutismo monárquico, é o responsável pela nova ordem sócio-política do mundo, e como tal o Estado é construído simultaneamente à

construção dessa nova emancipação humana. Sociedade e Estado são duas esferas que, embora distintas uma da outra, são necessariamente dependentes em sua formação. Consideramos aqui a importância da relação dialética entre os três poderes amplamente trabalhados em Marx; o poder econômico, o político e o ideológico são fruto da categoria da simultaneidade, não existem separados uns dos outros, não existe manipulação de um que não reflete diretamente nos outros, os três perpassam todo o funcionamento social e estatal, vinculando todas as instâncias que ficam por este motivo interligadas. Sendo assim, entendemos juntamente com Hegel que a sociedade civil é burguesa porque o Estado e a família também são expressões dessa nova ordem que abarca o mundo moderno, a ordem burguesa, mas o Estado como instância universal, deve ser resguardado dos interesses privados.

Hegel resguarda ao Estado a função de ser a instância maior, aquela que representa os interesses universais e, por isso, ele é mais importante que as duas outras esferas de cunho mais particularista. O Estado é o mediador dos interesses antagônicos representados pela instância da sociedade civil-burguesa, que possui duas vertentes, uma voltada às relações econômicas, outra voltada à mediação sócio-política do todo. Mantendo sempre presente seu realismo político, Hegel entende que se por um lado a sociedade civil-burguesa está entregue a luta pela autossubsistência por meio do trabalho, por outro há uma autonomia da sociedade no que tange à proteção dos interesses individuais, da propriedade e da segurança, uma verdadeira organização social que se expressa mais agudamente no elemento das corporações.

A esfera da sociedade civil-burguesa é politicamente ativa, por meio das corporações os indivíduos fazem valer seus direitos e exercitam simultaneamente seus deveres, o que segundo Hegel é a maneira mais eficaz de educar o cidadão para a universalidade da vontade, e, portanto, para a vida ética. Não há direito onde não há deveres; nesse sentido o dever para com o social, elaborado na corporação, faz com que cada sujeito perceba que sua obrigação é uma obrigação universal, para que possa desta maneira reconhecer a universalidade do direito enquanto este é a contrapartida dos deveres. É o verdadeiro exercício de cidadania e de cultivo de si (educação) do sujeito. É na sociedade civil-burguesa que a substância ética encontra o momento da sociabilidade.

Nesse cultivo do universal que é o Estado, Hegel sabe que o sujeito está presente com sua vontade e sua particularidade, o que o move são seus interesses privados. Entretanto, acredita no poder dessa segunda natureza que é a cultura, da qual o homem não pode escapar, pois já nasce inserido numa. Essa natureza busca no particular os elementos formadores do caráter universal, por isso o homem enquanto membro da família e da sociedade civil-

burguesa pode desenvolver esse cultivo do universal; o universal está desde o princípio presente nele; é neste sentido que Hegel diz que há no homem uma vontade do Todo (2008).

Extremamente atento aos problemas decorrentes da sociedade civil-burguesa em sua ordem privada pautada pelos interesses econômicos, Hegel não espera dessa uma conduta voltada para as necessidades do outro, pelo menos não como conduta mais comum. Ele sabe que as intercorrências dessa sociedade, sobremodo pelo papel da economia liberal característica da burguesia, tendem a conduzir a um alargamento da pobreza e a grandes injustiças sociais, não apenas de cunho financeiro, mas também no que tange à cultura e aos gozos da nova ordem social. A produção de mercadorias, o aumento do consumo e o alargamento da miséria são contradições no seio da própria sociedade burguesa, que se desenvolve a partir da pauperização de outras classes sociais. Mediante esta realidade o Estado Ético é a resposta hegeliana para dirimir as contradições, garantindo ao mesmo tempo as liberdades características da modernidade, o que evitaria incorrer no erro dos Estados do Antigo Regime que se imiscuíam excessivamente nas relações da sociedade civil.

Nesse sentido o Estado é a lei, a constituição instituída a partir da participação ativa dos membros que compõem o corpo estatal, e que se presentificam na participação ativa enquanto partícipes das corporações do Estado. O homem social e econômico torna-se o cidadão e sua efetividade é exercida no processo de consecução do Estado. Entretanto, como também é um sujeito que cultiva interesses privados, o homem da modernidade pode voltar-se para sua particularidade e delegar os afazeres políticos a outros, desta forma a política moderna é marcadamente uma política representativa. O representante no Estado Ético é vinculado a uma instituição oficializada da sociedade civil-burguesa, o que garante que sua função não é um representar de interesses privados, mas de uma coletividade que possui através dele reconhecimento e na qual ele também atinge seus próprios interesses, posto que esses coincidem com os interesses corporativos.

Sendo assim, pautado na subjetividade substancial, o Estado Ético é caracterizado como resultante da participação cidadã; seu conceito deve ser construído de forma permanente, pois tendo vista que é pautado no *ethos* de um povo, deve evoluir necessariamente com a modificação dos hábitos e costumes.

Podemos considerar ainda em relação a nossa tese, - O conceito de Estado Ético e o problema do pensamento utópico na filosofia política de Hegel – que o conceito hegeliano se desenvolveu como algo fluido e em permanente construção devido à preocupação expressa pelo filósofo em negar qualquer possibilidade de utopia política. Hegel ocupa-se basicamente com a realidade à sua volta, com os fatos e acontecimentos concretos de seu tempo e da

História. Como os demais filósofos de sua época, trabalha a questão da racionalidade como central para pensar a realidade política, e desenvolve um sistema no qual ela é elevada ao ápice do conhecimento. Em Hegel, a racionalidade possui uma historicidade, ganha um corpo, e se efetiva no Estado. O “[...] Estado é o racional em si e para si” (HEGEL, 2010, §258, p.230).

Enquanto proposta antiutopista, o conceito de Estado hegeliano é objeto de múltiplas pesquisas filosóficas e possui influência direta na obra de grandes pensadores da contemporaneidade, (tal como Habermas, Axel Honneth e Charles Taylor), que trabalham as teorias hegelianas não apenas na retomada canônica dos textos, mas também numa perspectiva de atualização do pensamento hegeliano. Por isso não podemos nos furtar a comentar o quanto tem sido profícuo pensar o Estado contemporâneo a partir de Hegel. Repensar as questões da soberania estatal, mediante as guerras atuais perpetradas contra o Oriente; avaliar questões de cidadania, democracia e sufrágio universal levando em consideração os desgastes sofridos pelo regime democrático nos últimos tempos; fazer uma reproposição da teoria social baseada na dialética do reconhecimento como fruto do trabalho; repensar o debate sobre privatização de empresas estatais na perspectiva que, como proprietário dessas empresas, o Estado se porta como um indivíduo privado diante da iniciativa privada da sociedade, o que certamente o coloca em posição de vantagem em licitações e concorrências; enfim entre tantas outras questões nos motivam a ampliar esse debate para além dessas linhas, despertando múltiplos interesses para pensarmos no futuro.

Nessas considerações finais quisemos apenas expor que o Estado Ético hegeliano não é uma utopia. Trata-se de uma realidade efetiva que pode ser realizada em cada momento histórico de acordo com seu conceito, seja do passado, seja da contemporaneidade, no qual o sujeito reconhece a si mesmo na figura da lei. Essa é a expressão mais profunda do si mesmo do sujeito que nela encontra a realização de si na efetividade de sua liberdade. O Estado Ético é o mais alto grau ao qual a liberdade pode chegar numa dada comunidade e só nele pode o homem de fato ser livre. Entretanto, esse lugar não é um ‘porto seguro’ ao qual se chegue e do qual não se possa mais sair. Pensar assim seria perpetuar a utopia. Antes é um lugar de trabalho, construção e reconhecimento constante de si e do outro, e assim, de reconstrução permanente da vida ética. O Estado Ético é um momento do desenvolvimento ao qual um povo pode ou não chegar; e uma vez estabelecido, esse conceito não consiste numa realização definitiva, mas num refazer a si mesmo constante.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 2 ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982.
- ALVES, L. V. Hegel e a História Mundial. In: **Veritas**. v. 51, n. 1. Porto Alegre: Editora da PUCRS, 2006.
- ARIÈS, P. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- BAVARESCO, A. Apresentação da Tradução de Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural. In: **Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- BAVARESCO, A. A Crise do Estado Nação e a Teoria da Soberania em Hegel. In **A Sociedade em debate**. Pelotas. Dezembro, 2001. Disponível em: <<http://revistas.ucpel.tche.br/index.php/rsd/article/viewFile/565/505>> Acesso 15 jan 2015.
- BOBBIO, N. O Reverso da Utopia. In **Depois da Queda O Fracasso do Comunismo e o Futuro do Socialismo**. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política**. 20 ed. Rio de Janeiro: Elsevier/Campos, 2000
- BOBBIO, N. **Estado Governo Sociedade Para uma teoria geral da política**. 15 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BONACCINI, J. A. **A Dialética em Kant e Hegel**. Natal: EDUFRN, 2000.
- BOURGEOIS, B. **O Pensamento Político de Hegel**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.
- BOURGEOIS, B. **Études hégéliennes. Raison et Décision**. Paris: PUF, 1992.
- COSTA, D. V. C. R. de M. e VIEIRA, L. V. O conceito de vontade geral de Rousseau a partir do discurso das desigualdades: uma leitura do segundo discurso pelo seu avesso argumentativo. In: **Ágora Filosófica**. v. 10, n.2, Recife: FASA Editora, 2010.
- D'HONDT, J. **Teoria e prática políticas em Hegel: o problema da censura**. *Contradict*, Vol 2, N 1, 2009.
- HABERMAS, J. A revolução e a Necessidade de Revisão na Esquerda – O Que Significa Socialismo Hoje? In. **Depois da Queda O Fracasso do Comunismo e o Futuro do Socialismo**. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- HABERMAS, J. Estado- Nação Europeu Frente aos Desafios da Globalização. In: **Novos Estudos**. CEBRAP. N°43, novembro 1995.
- HABERMAS, J. A nova Intransparência: A crise do Estado de Bem-Estar Social e o Esgotamento das Energias Utópicas. In: **Novos Estudos** CEBRAP, nº 19-8. 1987

HABERMAS, J. Três Modelos Normativos de Democracia. In. **A Inclusão do Outro**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Editora Unisinos/ São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 7 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. v. III. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. 2 ed. v. I. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. v. I e II. 4 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. 3 ed. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

HEGEL, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Barcelona. Edhsa, 1999.

HEGEL, G.W.F. *Principes de la Philosophie Du Droit ou Droit Naturel et Science de l'État en Abrégé*. Paris: J. Vrin, 1989.

HEGEL, G. W. F. *La Constitución de Alemania*. Madrid: Aguilar, 1972.

HONNETH, A. **Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Editora Singular, 2007.

HÖSLE, V. **Interpretar Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

JAESCHKE. W. *La Historia del derecho como historia de la libertad*. In: *El Retorno del Espíritu: Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Cercado de Lima: Fondo Editorial, 2003)

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, I. **Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito**. 1 ed. São paulo: Martins Fontes, 2014.

KANT, I. **A Paz Perpétua: Um projeto Filosófico**. Covilhã: LusoSofia, 2008.

- KERVÉGAN, J-F. **Hegel e o Hegelianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- MARX, K. **Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Covilhã: LusoSofia Press, 2008.
- MARX, K. e ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**, 2 ed. Editora Avante! Lisboa, 1997.
- MORAES, A. de O. **A Metafísica do Conceito**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- OLIVEIRA, M. A. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- PLATÃO. **A República**. 12 Ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- PERTILLE, J. P. O Estado Racional Hegeliano. In: **Veritas**. v.56, n.3, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.
- POPPER, K. R. **A Sociedade Aberta e seus Inimigos**. v.1 e 2. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- RAMOS, C. A. **Liberdade subjetiva e Estado na Filosofia política de Hegel**. Curitiba: Editora UFPR, 2001.
- ROSENFILED, D. Apresentação da Tradução e da atualidade da Filosofia Do Direito de Hegel. In. **Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Editora Unisinos/ São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- ROSENFIELD, D. **Introdução ao Pensamento Político de Hegel**. São Paulo: Editora Ática, 1993)
- ROSENFIELD, D. **Filosofia Política & Natureza Humana**. São Paulo: Editora L&PM, 1990.
- ROSENFIELD, D. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ROUSSEAU, J-J. **Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político**. In: **Coleção os Pensadores**. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- TAYLOR, C. **Hegel e a Sociedade Moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.
- TAYLOR, C. **Hegel: Sistema, Método e Estrutura**. São Paulo: Realizações Editora, 2014.
- TOCQUEVILLE, A. de, **A Democracia na América: Sentimentos e Opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer nas Américas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- VAZ, H. C. de L. **Escritos de Filosofia IV**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- WEBER, T. **Hegel Liberdade, Estado e História**. Petrópolis: Vozes, 1993.

WEIL, E. *Hegel y el Estado*. Córdoba: Ediciones Nagelkop, 1975.