

30/84
G. W. F. HEGEL

**LINHAS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DO
DIREITO OU DIREITO NATURAL E CIÊNCIA DO
ESTADO EM COMPÊNDIO**

TERCEIRA PARTE

A ETICIDADE

TERCEIRA SEÇÃO

O ESTADO

Tradução de

MARCOS LUTZ MÜLLER

Departamento de Filosofia
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

textos Didáticos

nº 32 - MAIO DE 1998

TEXTOS DIDÁTICOS

IFCH/UNICAMP

Setor de Publicações

Caixa Postal: 6110

CEP: 13081-970 - Campinas - SP

Tel. (019) 788.8342 - Fax: (019) 289.33.27

**SOLICITA-SE PERMUTA
EXCHANGE DESIRED**

Diretor: Prof. Dr. Paulo Miceli

Diretor Associado: Prof. Dr. Rubem Murilo Leão Rêgo

Comissão de Publicações:

Profª Amneris Angela Maroni - DCP, Profª Ana Maria Niemeyer - DA, Prof. Italo A. Tronca - DH, Prof. Márcio Bilharinho Naves - DS, Prof. Oswaldo Giacóia Jr. - DF e Prof. Rubem Murilo Leão Rêgo (Coordenador).

Setor de Publicações:

Marilza A. da Silva, Elizabeth S. S. Oliveira e Magali Mendes

Gráfica

Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Luiz Antonio dos Santos, Marcílio Cesar de Carvalho, José Carlos Diana e Leontina Marques Segantini.

Capa - Composição e Diagramação - Revisão - Impressão

IFCH/UNICAMP

APRESENTAÇÃO

MARCOS LUTZ MÜLLER

A tradução da versão acabada da teoria do Estado de Hegel, apresentada a seguir, dá seqüência à tradução da sua teoria da sociedade civil-burguesa, publicada anteriormente nesta coleção de Textos Didáticos (nº 21). Família (*Iª Seção*), sociedade civil-burguesa (*IIª Seção*) e Estado (*IIIª Seção*) constituem as três configurações fundamentais de uma realização prioritariamente comunitária da liberdade, que Hegel chama de Eticidade (*Sittlichkeit*); esta é o objeto da *IIIª Parte* da *Filosofia do Espírito Objetivo*, desenvolvida e apresentada na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817, 1827, 1830), e de maneira mais detalhada e completa, sob a forma de um compêndio para as suas Lições (*Vorlesungen*) sobre o tema, nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio* (1820).

A concepção da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado como formas fundamentais de uma eticidade moderna, reflexiva, remonta ao projeto hegeliano de mediar entre, de um lado, as tentativas, fracassadas, de reatualizar modernamente o ideal clássico de uma 'bela' comunidade ético-política democrática, em que todos os cidadãos tomam parte na deliberação política, e que vai lhe servir de modelo crítico da concepção liberal de Estado, e de outro, o jusnaturalismo contratualista e a teoria da soberania do Estado modernos, na linhagem que conduz de Hobbes a Kant e Fichte, que orienta a crítica à eticidade substancial antiga, cuja essência histórica foi formulada idealmente pela *República* de Platão, e que não reconhece o princípio da personalidade e da liberdade subjetiva (*Prefácio*, § 185 A 2); Hegel busca a mediação desses dois paradigmas no

horizonte da teoria rousseauiana da liberdade e da vontade geral, que ele interpreta especulativamente como vontade universal 'substancial', 'em si e por si racional' (§ 258), situada acima do fazer temporal e das decisões das vontades contratantes (§ 273), recusando, portanto, a teoria do contrato social e suas componentes radical-democráticas. Esta tentativa de mediação entre o ideal platônico-aristotélico de uma comunidade ético-política construída segundo a justiça e o contratualismo jusnaturalista, como instrumento teórico de legitimação do moderno Estado soberano e da emancipação do indivíduo, inspira e preside a arquitetura da *Filosofia do Direito*: nesta intenção ela antepõe à *Eticidade* (IIIª Parte), concebida como a esfera da realização prioritariamente comunitária, ético-política da liberdade, duas partes, *O Direito Abstrato* (Iª Parte) e *A Moralidade* (IIª Parte), que expõem os princípios da emancipação moderna do indivíduo e da sociedade civil-burguesa, fundada no trabalho livre, em face do Estado, mas que, em si mesmos, permanecem abstratos e remetem, por isso, para além de si, à sua concretização histórica na esfera da eticidade.

Esta *Primeira Parte* apresenta criticamente a lógica interna do direito natural moderno, centrada nos direitos de propriedade e de livre contrato, que têm no princípio da personalidade jurídica, de inspiração romana, o seu fundamento. A *Segunda Parte* faz uma apresentação, igualmente crítica, da ética kantiana da autonomia na perspectiva da sua radicalização subjetivista por Fichte e pelos românticos, resgatada, todavia, e introduzida por Hegel na arquitetura da obra como o 'princípio da liberdade subjetiva' (§§, 124 A 1, 185 A), de inspiração cristã: é ela que se torna o fundamento da liberdade individual e negativa dos Tempos Modernos e da própria universalidade da personalidade jurídica. Estas duas partes apresentam, assim, as duas condições fundamentais e elementares da emancipação do indivíduo e da sociedade civil-burguesa modernos: a primeira apresenta a capacidade universal de ser sujeito de direitos e deveres, o ser pessoa, que na sua propriedade privada tem uma esfera externa de liberdade negativa e que está numa relação de exclusão e indiferença às outras pessoas proprietárias, e a segunda apresenta o sujeito

moral universal em seu discernimento e agir autônomos, que constituem o princípio de legitimação e da realidade efetiva das leis, costumes e instituições da vida ética, cuja validade não é mais imune à reflexão crítica, como nas sociedades pré-modernas, mas passa pela justificação por razões. A 'apresentação' (*Darstellung*) desses dois princípios da modernidade política é essencialmente crítica, pois a afirmação exclusiva e abstrata da lógica da personalidade abstrata e da subjetividade moral leva, para Hegel, à sua destruição: a negatividade imanente do direito abstrato e da moralidade só não se torna destrutiva, se esses dois princípios forem concebidos no seu movimento de transpassamento necessário na esfera da eticidade. Nela eles se põem como os pilares fundamentais da emancipação e do dinamismo da sociedade civil-burguesa moderna (e também da família moderna), e nesse sentido como condições incontornáveis de uma eticidade moderna, porém somente na medida em que eles ultrapassam o seu formalismo e a sua afirmação abstrata, para se concretizarem na realização política universal da liberdade dos singulares enquanto cidadãos, a qual se constitui concomitantemente à emergência do Estado entendido como o espaço público-político dessa liberdade.

Desse projeto político de mediar e integrar a antiga metafísica da ordem (política e cósmica), o moderno jusnaturalismo e a ética iluminista da autonomia num novo princípio, que não pretende partir nem de um todo coletivo, nem de indivíduos isolados, resulta a teoria hegeliana da eticidade e a sua construção sistemática, centrada na diferença moderna (estabelecida pela primeira vez por Hegel) entre sociedade civil-burguesa e Estado e na sua relação de oposição e complementaridade. O termo eticidade (*Sittlichkeit*) é uma inovação terminológica de Hegel para contrapor a sua teoria da realização primordialmente ético-política da liberdade à moralidade kantiana (*Moralität*), regida pelo imperativo categórico formal, e a sua versão acabada na *Filosofia do Direito* consuma a intenção original do jovem Hegel de pensar sistematicamente as condições sociais e políticas de realização da autonomia kantiana: por isso ela vai englobar, no âmbito do espírito objetivo, as esferas da família, da sociedade civil-burguesa, do Estado e da própria História Mundial, cujas estruturas

racionais serão explicitadas como condições efetivas da universalização da liberdade, implicadas na vontade livre que se quer como livre, isto é, que tem a própria liberdade por conteúdo e fim do seu agir. A eticidade é determinada, assim, como a realização da 'Idéia do bem' ou a 'liberdade realizada' tanto na vontade subjetiva, quanto no mundo objetivo, existindo 'como a sua realidade efetiva e necessidade', e sendo por isso o 'fim último do mundo' (§§ 33 c, 129). Assim, logo no início da IIIª Parte (§ 142), a eticidade é definida como o 'bem vivo' (em oposição ao 'bem abstrato' do dever pelo dever kantiano), que significa, ao mesmo tempo, a sua realização imanente na comunidade ético-política, atualizando o conceito clássico de 'vida boa', e a sua medida transcendente, a Idéia do bem, que antecipa, no interior do espírito objetivo, o horizonte do espírito absoluto. A eticidade como 'bem vivo' abarca, portanto, simultaneamente, a autoconsciência singular, cujo agir realiza efetivamente o bem, e a sua medida absoluta, que na sua realidade efetiva objetiva é o 'fundamento' e o 'fim motor' do agir: ela "é a *Idéia da liberdade ... – o conceito de liberdade tornado mundo existente e natureza da autoconsciência* ." (§ 142)

Hegel constrói, como mostrou Riedel, a sua teoria da eticidade seguindo a tripartição aristotélica *oikos* (sociedade doméstica), *koinonia politiké* (comunidade política) e *polis* (Estado), subvertendo-lhe, todavia, o sentido original e introduzindo nela um conteúdo moderno, resultante principalmente da sua recepção da Economia política Clássica e do seu confronto crítico com o jusnaturalismo e as éticas universalistas da autonomia.

O *oikos* transforma-se, no interior da eticidade hegeliana, na moderna *família*, baseada na união do amor e nas relações afetivas de confiança, dotada de um patrimônio que lhe dá estabilidade econômica e social, e que, mediante a educação, forma os filhos para a sua independência como pessoas autônomas, futuros membros da sociedade civil e do Estado. (Iª Seção da IIIª Parte)

A *koinonia politiké*, a sociedade *civil-política*, constituída pelos homens livres enquanto cidadãos, torna-se a sociedade *civil-burguesa*, que entrelaça os indivíduos privados na busca da realização dos seus fins

particulares e interesses egoístas numa rede de dependência recíproca, que visa a satisfação universal das necessidades, por meio da garantia jurídica do intercâmbio construído sobre a ordem externa da propriedade. (IIª Seção)

A *polis* ou *res publica* como esfera da jurisdição e do exercício público e rotativo do poder pelos cidadãos livres torna-se o moderno *Estado*, dotado dos atributos da soberania interna e externa do poder supremo, inalienável e indivisível), compreendido progressivamente num processo de transformação constitucional que, tendo o direito e a divisão dos poderes por sua base, se constitui como o espaço público-político de realização universal da liberdade de todos os singulares enquanto cidadãos. (IIIª Seção)

A teoria hegeliana do Estado da *Filosofia do Direito* é o resultado principal e o ápice desse seu projeto de mediação entre o modelo platônico-aristotélico, de caráter holista, que afirma a anterioridade do todo político sobre os cidadãos, e o modelo jusnaturalista moderno, que parte da anterioridade, o mais das vezes pré-política e/ou pré-social, do indivíduo sobre a coletividade. O Estado é assim, para Hegel, a realização efetiva plena da eticidade, a esfera mais ampla de objetivação institucional da 'vontade livre em si e para si', isto é, da vontade livre que se "tem a si mesma, enquanto forma infinita, por conteúdo, objeto e fim" (*Introdução*, § 21) Daí o enunciado inicial e sistematicamente fundante desta IIIª Seção: "O Estado é a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) da Idéia ética", entendendo-se por 'Idéia ética' o conceito integrativo e plenamente determinado (*Inbegriff*) das condições de realização universal da liberdade (o "sistema das determinações da liberdade", cf. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830), § 484¹) que se configuram como um mundo objetivo e adquirem a 'forma da necessidade' (*ibid.*). Por isso Hegel fala às vezes

¹ Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (1830), Werke, Eds. E. Moldenhauer e K.H. Michel, v. 8,9,10, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970. Citada pela inicial maiúscula E, seguida da indicação do parágrafo. Trad. brasileira dos três volumes publicada pela Editora Loyola, São Paulo, v. I e III, 1995, v. II, 1997.

indistintamente do ‘conceito’ ou do ‘conceito de liberdade’, da ‘Idéia’ ou da ‘Idéia de liberdade’, pois no conceito e na Idéia ele quer pensar, respectivamente, o princípio de determinação e a totalidade sistemática das determinações racionais da realidade efetiva (as ‘determinações de pensamento’ da *Ciência da Lógica* enquanto ‘formas’ da realidade efetiva) que implicam a realização efetiva e a universalização da liberdade. Convém lembrar que a ‘Idéia ética’ é a figura que a ‘Idéia Absoluta’ assume no movimento de objetivação da vontade livre que tem a liberdade por conteúdo e fim e se realiza como espírito objetivo. A ‘Idéia Absoluta’, por sua vez, é a categoria sinóptica que contém em si a totalidade sistemática das categorias da *Ciência da Lógica*, concebidas como as estruturas racionais do presente histórico, apreendido conceitualmente na sua realidade profunda (*Wirklichkeit*), isto é, nas suas linhas de força que contêm a universalização da liberdade. Essa ‘Idéia ética’ se torna ‘Idéia do Estado’, e por isso a teoria da sua realidade efetiva tem a natureza do saber especulativo, é ‘Ciência do Estado’ (*Staatswissenschaft*), como diz o título da obra.

A Idéia do Estado se realiza efetivamente como vontade universal objetivada, ‘substancial’ (§ 257-258), que, embora logico-ontologicamente anterior às vontades singulares no seu arbítrio particular, tem a sua realidade efetiva nessas vontades singulares autoconscientes, que nele se erguem à sua universalidade (à universalidade política da cidadania) (§ 258). A realidade efetiva dessa vontade universal substancial é, além disso, intrinsecamente racional (‘o racional em si e por si’, *ibid.*) e, por isso, concebida como tendo a força própria da sua realização efetiva: o Estado é vontade substancial “que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que sabe e na medida em que o sabe” (§ 257). Esta tese, que aponta para o único pressuposto global do sistema, o de que a razão tem em si o poder da sua autorealização, e que a ‘apresentação’ (*Darstellung*) enciclopédica visa justificar, é aqui aplicada à Idéia do Estado², e, ulteriormente à História Mundial. Esta vontade universal objetivada (que representa a

² “O Estado em si e para si é o todo ético, a realização efetiva da liberdade, e o fim absoluto da razão é que a liberdade seja efetivamente real.” (FD, § 258 Z)

‘existência imediata’ do Estado nos costumes, leis e instituições, enquanto elas constituem as estruturas universais do agir dos singulares), concebida em sua “unidade substancial” com as vontades singulares conscientes do seu agir (que representam a ‘existência mediada’ do Estado no saber e no agir dos singulares, que têm nele, em contrapartida, o seu fundamento e o produto da sua atividade), é concebida aristotelicamente como ‘auto-fim’ (*Selbstzweck*) absoluto, imoto’ e ‘fim-último’ (*Endzweck*) (§ 258). Mas não é o propriamente o Estado como ‘organismo político’ no sentido estrito, na institucionalidade objetiva dos seus poderes, que é auto-fim e fim-último, mas o Estado em geral, na “sua realidade efetiva abstrata ou substancialidade” (§ 270), enquanto unidade da vontade universal objetiva (substancial) e das vontades singulares erguidas à universalidade da sua qualidade política de cidadãos, portanto, o Estado como esfera público-política da realização universal da cidadania. Nessa ‘união enquanto tal’ (§ 258 A 2) os singulares como cidadãos são igualmente auto-fins, e é só nela que o Estado “tem o direito supremo em face dos singulares” e que o “dever supremo [destes] é ser membro do Estado” (§ 258). A anterioridade e a autofinalização do Estado não significa que as instituições políticas nelas mesmas, seriam (numa relação de oposição aos singulares) anteriores a eles e às liberdades subjetivas, pois estas instituições só são verdadeiramente universais, portanto, ‘concretas’, na medida em que a sua realidade efetiva é produto do agir das vontades singulares, agir que tem nelas, todavia, a sua estrutura e o seu fundamento.

A autofinalização da vontade universal, concebida na sua identidade com as vontades singulares, significa, entre outras coisas, que a inserção política da vontade singular, o ser membro do Estado, não está à disposição da vontade do arbítrio, e que, neste sentido, o espaço público-político de realização da cidadania universal tem uma superioridade categorial em face da liberdade subjetiva singular. Mas esta superioridade categorial do Estado, antes de valer para o Estado propriamente político, como ‘organismo’ considerado na sua diferenciação interna em poderes e funções, que Hegel abordará a partir do § 271 em diante, vale primordialmente para a esfera pública em que os singulares adquirem a sua qua-

lidade política de cidadãos, e que é para Hegel a forma mais alta de comunidade ética, na qual os indivíduos estão destinados a levar uma vida universal: “A união como tal, ela própria, é o verdadeiro conteúdo e fim [do Estado], e a destinação dos indivíduos é levar uma vida universal; a sua ulterior satisfação particular, a sua atividade e as suas modalidades de comportamento têm esse [elemento] substancial e universalmente válido por ponto de partida e por resultado.” (§ 258 A 2)

Mas essa correlação estrita entre a emergência do Estado como esfera público-política de realização da vontade universal, concebida como a ‘união enquanto tal’, de um lado, e a constituição da cidadania como qualidade política universal das vontades singulares, que têm na coisa pública a realização dos seus próprios interesses, de outro, só deixa ser circular porque o Estado, enquanto vontade substancial e auto-fim, se impõe como fim universal para todas elas, tornando a sociabilidade política indisponível para a vontade do arbítrio. O caráter de auto-fim da vontade substancial universal rompe essa circularidade, exigindo que a vontade substancial deva ser pensada simultaneamente como sujeito capaz de impor o seu fim às vontades singulares. É a concretização política da tese programática de Hegel de que a substância deva ser pensada igualmente como sujeito. Daí, também, a tese de que o Estado é o sujeito principal da soberania, a qual passa a constituir a personalidade do Estado político (§ 278), tese que Hegel amalgama especulativamente com a sua defesa da monarquia constitucional, mediante o argumento de que a personalidade só existe na pessoa do monarca (§ 279), embora as duas não precisem ser politicamente necessariamente idênticas. (§ 279 caput e A 9)

Daí a crítica radical e persistente de Hegel ao contratualismo jusnaturalista. “Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se a sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então é o *interesse dos singulares enquanto tais* o fim derradeiro (*der letzte Zweck*) em vista do qual eles estão unidos, e daí segue-se, igualmente, que depende do bel-prazer ser membro do Estado.” (§ 258 A 1)

O Estado é, assim, na sua abertura para a ‘História Mundial’ (*Weltgeschichte*), a realização efetiva finita mais alta da Idéia. É somente à luz desta sua determinação metafísica como Idéia que se pode compreender os demais atributos onto-teo-lógicos atribuídos por Hegel ao Estado nesses dois parágrafos iniciais da IIIª Seção (§§ 257-258): ele é vontade universal objetiva, dotada de ‘substancialidade’ (‘vontade substancial’, § 257) e do poder da realização efetiva da sua racionalidade intrínseca; ele é ‘auto-fim’ e ‘fim-último’ (§ 258.), na medida em que a “união enquanto tal é o [seu] verdadeiro conteúdo e fim, e [que] a destinação dos indivíduos é levar uma vida universal” (§ 258 A 2), mas, por isso, à diferença do ‘motor imoto’ de Aristóteles, ele tem a sua realidade efetiva nas vontades singulares autoconscientes que se alçam à universalidade de que ele é depositário. A liberdade política da cidadania, que alcança no Estado o seu ‘supremo direito’ é, assim, a garantia última do exercício das demais liberdades, inclusive da liberdade de criação da obra de arte, de consciência religiosa e de pensamento teórico, embora o conteúdo e a legitimidade destas liberdades extravase a esfera política, pois se situa na esfera do ‘espírito absoluto’.

A racionalidade intrínseca que Hegel atribui ao Estado enquanto vontade universal substancial (ele é ‘o racional em si e por/para si’ § 258) consiste, ‘abstratamente’, na “unidade em que se compenetraram (*durchdringen*) a singularidade e a universalidade” e “concretamente, segundo o conteúdo, na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal, e da liberdade subjetiva do saber individual e da vontade que busca os seus fins particulares – e, por isso, segundo a forma, num agir que se determina segundo leis e princípios pensados, isto é, universais.” (§ 258 A 3) Marx vai definir a democracia, resultante da plena e universal realização da socialidade do homem como gênero e, portanto, como a ‘essência de toda constituição do Estado’, exatamente nestes termos.³ É desta compenetração entre liberdade subjetiva e objetiva

³ Marx, K., *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, In: Karl Marx, *Frühe Schriften*, Ed. H.J. Lieber e P. Furth, Stuttgart, Cotta Verlag, 1962, v. I, 293.

que Hegel deriva o princípio especulativo do moderno Estado constitucional, no qual somente os singulares alcançam a sua 'liberdade substancial' (§ 257), a sua 'liberdade concreta' (§ 260): "O princípio dos Estados modernos tem este vigor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade plenificar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-lo à unidade substancial, e, assim, de manter essa unidade substancial nesse princípio da subjetividade." (§ 260) Este princípio não é apenas normativo, no sentido de um critério de avaliação ideal dos Estados empíricos, mas ele é concebido especulativamente como constituindo a realidade efetiva profunda dos Estados existentes e como atuando enquanto razão objetiva no presente histórico, interpretado no horizonte dos direitos políticos conquistados pela Revolução Francesa. Ele estabelece um novo patamar da realização política universal da liberdade, mediante a construção do Estado sobre o direito e a sua incumbência de realizar o direito. A obra (das *Werk*, o *ergon*) do Estado é, de um lado, tornar o direito uma realidade efetiva necessária e universal, e, assim, conservar os indivíduos como pessoas e promover o bem-próprio (*Wohl*) destas, – garantindo o fim da sociedade civil-burguesa, a satisfação universal das necessidades, que ela, entregue à sua própria dinâmica, não assegura, (E, § 533-534), – de outro, reconduzir o direito e o bem-próprio dos indivíduos à sua vida universal como cidadãos, e nesse sentido, conservar as esferas autocentradas dos interesses particulares em 'imanência substancial'. (E, § 537)

Por isso o Estado está, ao mesmo tempo, numa relação de oposição à sociedade civil-burguesa, considerada como a esfera legítima da expansão dos interesses privados e do antagonismo social, que o Estado subordina a si pelo seu 'poder superior' (aqui trata-se do que Hegel denomina o 'Estado exterior' (§ 183, E, § 534), que, se enraizando no 'Estado substancial', atua sobre ela como uma 'necessidade exterior', mediante a sua atividade administrativa e jurisdicional, para garantir a realização do fim primordial da sociedade civil-burguesa, a satisfação universal das necessidades, E, § 533-534), e numa relação de abrangência, em que ele, como universal concreto, abarca o todo social, atuando como o 'fim ima-

nente' dos interesses privados (da família e da sociedade), e garantindo ao indivíduo que "da sua situação no Estado tem de lhe resultar um direito, graças ao qual a coisa pública torna-se a *sua própria coisa particular*" (§ 261 A 6). Aqui trata-se do que denomino o Estado ético, da esfera público-política da cidadania, que, como universal concreto, abarca e fundamenta o universal formal do nexos social, constituído na interseção dos interesses privados, regidos pela universalidade igualmente formal do direito. Esta é a tese do § 261, cujo corolário é a identidade especulativa entre direito e dever: "O Estado, como algo ético, como compenetração do substancial e do particular, implica que a minha obrigação para com o substancial seja, simultaneamente, o ser-aí da minha liberdade particular, isto é, que, nele, obrigação e direito estejam *unidos numa e mesma relação*." (§ 261 A 2)

O Estado, visto na perspectiva da dialética ascendente, quer dizer, do movimento de determinação progressiva do conceito de vontade livre (enquanto estrutura do espírito que se objetiva) em direção à sua determinação plena como Idéia ética, tem a sua gênese no interior da sociedade civil-burguesa: ele está virtualmente presente nela como esfera público-política, que fundamenta a própria diferença e a autonomia da sociedade perante ele, e como o conjunto das instituições sociais e jurídicas, que enquadram a liberdade formal (negativa) das pessoas proprietárias e regulam, sob a forma da aplicação do direito privado e da intervenção administrativa, o entrelaçamento universal dos trabalhos, das necessidades e modos de sua satisfação na esfera do mercado.⁴ Ele emerge e "aparece como resultado" (§ 256 A 3) da própria dinâmica social antagônica e da sua negatividade, que conduz ao transpassamento da sociedade civil-burguesa em direção a ele. Visto na perspectiva da dialética descen-

⁴ "Essas instituições constituem a *constituição*, isto é, a racionalidade desenvolvida e efetivamente realizada *no âmbito do particular*, e elas são, por isso, a base sólida do Estado, bem como da confiança do indivíduo no Estado e da sua disposição de ânimo a favor dele, e os pilares da liberdade pública, já que nelas a liberdade particular está realizada e é racional, com o que nelas mesmas existe *em si* a união da liberdade e da necessidade." (FD, § 265)

dente, o Estado como Idéia ética efetivamente real (ela se dá realidade efetiva pela sua determinação completa), “se demonstra como o verdadeiro fundamento” (ibid.) da sociedade civil-burguesa, no sentido de que ele se põe como o pressuposto anterior da própria diferenciação, autonomia e oposição da sociedade a ele, atuando nela como fim (§§ 182 Z, 184, 256 A 3, 262). “A sociedade civil-burguesa é a diferença que intervém entre a família e o Estado, embora a sua formação plena ocorra mais tarde do que a do Estado, pois, como diferença, ela pressupõe o Estado, que ela, para existir, tem de ter diante de si como algo que subsiste por si. A criação da sociedade civil-burguesa pertence, de resto, ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Idéia.” (§ 182 Z)

É esta tese da autopressuposição do Estado à diferenciação e à autonomização da moderna sociedade civil-burguesa que permite compreender o sentido do § 262, que contém a tese mais reveladora do idealismo do Estado hegeliano, e, para Marx, revela a essência do seu ‘misticismo lógico’: o Estado, como Idéia ética efetivamente real, se divide a si próprio nas suas duas esferas finitas, a família e a sociedade civil-burguesa, para, ‘suprassumindo’ a idealidade destas, retornar a partir delas a si como o infinito ético efetivamente real. Ele se põe, assim, como pressuposto da própria diferenciação moderna da sociedade civil-burguesa em face dele e da sua oposição a ele, porque ele atua nela como fim que, na perspectiva da dialética descendente, é ‘regressivamente’ o fundamento da sociedade. Hegel retoma aqui, com as categorias do idealismo absoluto, a tese clássica da anterioridade lógico-ontológica do todo político que é ‘telos’ para o indivíduo, a família e a sociedade civil-burguesa, fundindo-a, ao mesmo tempo, idealistamente, com o teorema moderno da soberania estatal, que será concebida, então, não só como a idealidade e a fluidificação dos seus poderes e funções numa vontade substancial dotada de subjetividade (a soberania como personalidade do Estado político, concebida segundo a lógica do conceito), mas, também, como a idealidade e a fluidificação dos interesses sociais e privados do indivíduo, da família e da sociedade no interesse universal (§§ 275-278,

320-321, 324). Nesta dialética da sua autopressuposição como fim, o Estado se engendra e institui, primeiro, como o espaço público-político da liberdade racional dos cidadãos e da realização plena dos seus interesses particulares no interesse universal, identidade esta que constitui o fim e o conteúdo do Estado em geral, nas palavras de Hegel, a “sua realidade efetiva abstrata ou substancialidade” (§ 270); segundo, ele se institui como a unidade sintética dos seus poderes e funções, das instituições jurídicas e políticas, cuja articulação objetiva é a “constituição política”, concebida como um processo orgânico autoreferente (§ 271), que tem o seu princípio e o seu ápice na soberania interna (§§ 278-279). Este é o “Estado propriamente político e a sua constituição”. (§ 267) É, portanto, graças à sua soberania interna que ele tem o poder de atuar no interior da sociedade civil-burguesa como o fundamento que reintegra os princípios ‘cindidos’ desta, a particularidade autônoma subjetiva e a universalidade formal objetiva, agora nele reunidos em sua ‘unidade substancial’; só assim, também, ele assegura que o antagonismo social concomitante ao ‘desenvolvimento autônomo da particularidade’ (§ 185 A 1) não impeça a universalização da própria ‘liberdade formal’ (liberdade negativa) das pessoas proprietárias, na medida em que essa liberdade é a contraface e o pressuposto necessário de uma ‘liberdade substancial’ moderna (liberdade positiva e racional), que os singulares só alcançam na sua qualidade política de cidadãos.

A correlação estrita entre a emergência do Estado como esfera público-política de realização da vontade universal e a constituição da cidadania como qualidade política universal das vontades singulares deixa ser circular porque o Estado como vontade substancial e auto-fim se impõe a todas elas como fim universal, tornando a sociabilidade política indisponível para a vontade do arbítrio e a cidadania um dever, que não é senão a contraface da realização objetiva e finita mais alta da liberdade.

Pode-se dizer que Hegel procura integrar e mediar cinco teses fundamentais do pensamento ético-político ocidental, que atuam como linhas de força na formação e na constituição definitiva do conceito especulativo de Estado (sem que a atuação e recepção do pensamento desses

autores se reduza, evidentemente, às teses sucintamente elencadas a seguir): 1) a tese aristotélica da anterioridade, 'segundo a natureza', da comunidade política sobre o singular, pensada, porém, especulativamente, no sentido de que 'a união enquanto tal' alcançada na 'vontade universal substancial' é o auto-fim; 2) a tese platônica, mediada aristotelicamente, da realização imanente da Idéia do bem na eticidade, que é ao mesmo tempo a vida boa e a sua medida absoluta na Idéia ('Idéia ética'): quer dizer, todos os cidadãos participam, subjetivamente, pela sua disposição de ânimo cívica (§ 268), nessa obra (ergon) comum, que é ponto de partida e resultado (§ 258 A 2) do agir das vontades singulares, e cujo solo fundamental é o 'bem vivo', que, como antecipação do espírito absoluto na esfera do espírito objetivo, engloba o agir singular autoconsciente e o mundo ético objetivo; 3) Esta tese clássica, platônico-aristotélica, é sobre-determinada pelo moderno conceito de soberania (Bodin, Hobbes), e, nessa sobre-determinação, 'potenciada' espinozistamente (o Spinoza de Jacobi e Schelling, sobretudo), no sentido de que Hegel interpreta a anterioridade da comunidade ético-política sobre o indivíduo à luz da soberania estatal moderna e de maneira análoga à anterioridade da substância infinita sobre as suas afecções, de modo que o finito em geral, em sua negatividade própria, é concebido como uma determinação ideal do infinito, como mostrou Riedel⁵; 4) a universalidade da esfera público-política de realização da cidadania é pensada concretamente a partir da tese da von-

⁵ Riedel, M., *Hegels Kritik des Naturrechts*, In: Riedel, M., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969. Riedel fala de uma 'potenciação metafísica' dos princípios da política clássica, graças à inclusão de Spinoza como recurso para a crítica do jusnaturalismo moderno. Mas Hegel não conserva, no seu recurso a Espinoza, a sua teoria do Direito Natural e do Estado, mas só aquelas teses da metafísica espinoziana que podem ser correlacionadas às teses platônicas e aristotélicas sobre a política. (Id., pp. 49-50) O principal elemento espinoziano remanescente é o da idealidade da soberania (§ 278) e o da alienação da existência pessoal em prol do Estado na guerra, que manifesta "a infinitude efetivamente real do Estado enquanto idealidade de todo finito nele" e "traz ao ser-aí e à consciência a nulidade" da vida, da propriedade e dos direitos do singular. (§ 323)

tade geral de Rousseau, concebida como 'vontade universal substancial', que não resulta de um contrato social ou de um processo coletivo de formação da vontade, mas é intrinsecamente racional pela plena 'compenetração' entre universalidade e singularidade, segundo a lógica do conceito; Rousseau, para Hegel, teve o mérito de mostrar que o Estado é intrinsecamente racional não só segundo a forma, mas também segundo o conteúdo (§ 258 A 6), pois ele é a vontade universal que na sua própria objetivação institucional tem intrinsecamente a forma da racionalidade e o querer não é senão o pensar no movimento da sua realização efetiva (conforme a tese intelectualista de que o pensar é o cerne do querer, de sorte que a universalidade é originariamente idêntica com o pensar); 5) por fim, Hegel pensa a realidade efetiva dessa vontade universal substancial, que tem consciência-de-si e na qual o dever-ser absoluto coincide com o ser⁶, mediante a categoria de 'espírito do povo' (*Volksgeist*), que remonta a Herder e a Montesquieu; ela permite estreitar a relação entre o povo e o Estado, (a ponto de haver, às vezes, uma tendência à identificação entre ambos), pois o 'espírito do povo' é a consciência que o povo tem da sua constituição política, enquanto "ela penetra e perpassa todas as relações desse povo, os costumes e a consciência dos indivíduos" (§ 274); é nessa consciência e no sentimento do seu direito que, diz Hegel, reside não só a liberdade subjetiva de um povo mas a própria realidade efetiva (*Wirklichkeit*) da constituição e do Estado.⁷

⁶ "O Estado é a substância ética *consciente-de-si* (...)" (E § 535) "A *substância* [ética] que se sabe *livre*, em que o *dever-ser* absoluto é igualmente *ser*, tem realidade efetiva como espírito de um povo." (E § 514)

⁷ "Os homens têm a confiança em que o Estado deve existir e em que somente nele o interesse particular pode ser realizado, mas o hábito torna invisível aquilo sobre o que repousa toda a nossa existência. Se alguém anda à noite pela ruas com segurança, não lhe ocorre que isso poderia ser diferente, pois este hábito da segurança tornou-se uma Segunda natureza, e, justamente ninguém reflete sobre como isso é o resultado de instituições especiais. A representação tem a impressão, freqüentemente, de que é a violência que assegura a coesão do Estado; mas o que mantém o Estado é unicamente o sentimento fundamental da ordem que todos partilham." (§ 268 Z)

A divisão interna dessa Terceira Seção em três Subseções (A. Direito Público Interno; B. Direito Público Externo; C. História Mundial, § 259) tem o seu princípio, como as demais divisões da Enciclopédia, nos três momentos da estrutura lógica do conceito, universalidade, particularidade, singularidade. Mas na articulação desta Seção, como, aliás, na exposição dos três poderes do Estado, Hegel segue a sequência inversa dos momentos, singularidade, particularidade e universalidade. Esta última apresenta a lógica do desenvolvimento do conceito de vontade livre no processo sua configuração e de sua determinação progressiva, e, não a lógica da diferenciação interna do todo (organismo) já configurado nos seus momentos, que segue a primeira sequência. *O Direito Público Interno* (A.) tem por objeto o Estado singular, considerado como 'organismo', que se constitui politicamente pela diferenciação interna nos seus poderes e funções, e que tem soberania interna (I. *A Constituição Interna para si*) e externa (II. *A Soberania Externa*). *O Direito Público Externo* (B.) tem por objeto o Estado na sua particularidade, pois "a individualidade, enquanto ser-para-si excludente, aparece como relação a outros Estados, cada um dos quais é autônomo perante os outros" (§ 322). *A História Mundial* (C.) tem por objeto o processo de constituição do 'espírito universal' (em toda a abrangência da sua realidade efetiva interna e externa, § 341) como 'tribunal do mundo', que executa o juízo do espírito universal (numa justiça ainda imperfeita, § 345) sobre a sequência dos Estados hegemônicos e sobre os indivíduos, quanto à sua contribuição ao processo de universalização da liberdade.

Poderia se dizer que o fio condutor profundo que perpassa essas três Subseções é o conceito especulativo de soberania, concebido como dissolução da idealidade das determinações finitas no infinito, considerado este no respectivo degrau da sua determinação ulterior: a 'inversão' (§§ 199, 278 A 5) e 'conservação' dos interesses particulares dos indivíduos, da família e da sociedade no 'interesse geral' e no 'bem próprio do todo', "na medida em que aqueles têm a sua substância neste" (§ 270) e em que a particularidade do arbítrio é suprimida na infinitude da vonta-

de universal substancial⁸; a resolução dos diferentes poderes e funções do Estado como organismo político na soberania interna, considerada como a subjetividade substancial do Estado (o "si-mesmo simples (*das einfache Selbst*) desses poderes e funções", § 276); a resolução de todos os interesses ligados à propriedade, aos bens temporais, à liberdade subjetiva e a da própria vida no 'momento ético da guerra', em que a 'individualidade contingente' é sacrificada à 'individualidade sendo em si e por si' (§ 324); e, por fim, a resolução dos próprio Estados como totalidades éticas autônomas na História Universal, considerada como o processo no qual o 'espírito universal' se dá realidade efetiva, se constitui como o 'tribunal do mundo' e alcança plenamente a consciência de que a sua essência é liberdade. (§§ 341-343).

À guisa de conclusão desta apresentação, que examinou principalmente o Estado em geral, o Estado na sua 'realidade efetiva abstrata ou substancialidade' (§ 270), aqui interpretada como a esfera público-política da realização universal da cidadania e denominada de 'Estado ético', é preciso fazer uma referência ao conceito de 'organismo' e de 'todo orgânico' (§§ 259, 267, 269, 27, 276, 278), fundamental na caracterização do 'Estado político' no sentido estrito (§§ 273, 279), e, também, na caracterização da relação dialético-especulativa de abrangência da sociedade civil-burguesa e do próprio Estado político pelo Estado em geral, questão complexa que Hegel não tematizou. O Estado em geral é, para Hegel, um universal concreto que abarca em sua esfera público-política os indivíduos, a família e a sociedade civil-burguesa, mas, ao mesmo tempo, ele é um 'organismo', que estando numa relação a si mesmo (§ 271), organiza ativamente as partes que o constituem, que se tornam "determinações reais efetivas sólidas, poderes" (§ 270) dessa sua atividade de auto-organização. A originalidade e a especificidade 'organicismo' hegeliano

⁸ "O Estado na paz é aquele no qual subsistem todos os ramos da vida burguesa, os quais têm esse subsistir justaposto e mutuamente extrínseco enquanto provindo da Idéia do todo. Esse provir [da Idéia do todo] tem de, também, [na guerra], vir ao aparecimento como a idealidade do todo." (§ 320 Z)

está em que o organismo político do Estado é pensado segundo a lógica do conceito e do silogismo especulativo, portanto como um processo de auto-diferenciação interna do todo político nos três poderes e em suas funções, concebidos segundo os três momentos do conceito, que lhes fornecem a sua estrutura lógica: o poder legislativo é o poder de 'determinar e estabelecer o universal', o poder governamental (concebido conjuntamente com o poder judiciário) é o poder de subsumir 'as esferas particulares e os casos singulares' sob o universal, e o poder monárquico é a singularidade da 'decisão última da vontade', concebida como o 'ápice e o começo do todo'. (§ 273) Essas 'determinações sólidas' do todo (os poderes) não são propriamente partes, que teriam uma 'subsistência por si' (§ 278 A 3), mas momentos totais, já que o todo do conceito (a Idéia do Estado) está neles inteiramente presente, e eles estão entre si, por isso, numa relação de encadeamento circular, em que cada uma deles exerce, alternativamente, a função de termo-médio e de extremo (estrutura silogística do Estado político). Não é possível expor e discutir aqui a complexa teoria da estrutura silogística do Estado nos seus três níveis, Estado exterior (silogismo da qualidade), Estado em geral (silogismo da reflexão) e Estado político (silogismo da necessidade), cada um deles tendo uma estrutura silogística própria, e compondo conjuntamente o silogismo global do Estado⁹. A força heurística e a plausibilidade fenomenológica desta construção especulativa é surpreendente, mesmo para além dos limites do sistema. É ela que permite compreender a autoreferência do organismo (§ 259) como um processo de auto-organização, estruturado pelo o silogismo especulativo: "a constituição política é, ... a organização do Estado e o processo da sua vida orgânica em relação a si mesmo, organização na qual ele diferencia os seus momentos no interior de si mesmo e os desdobra conferindo-lhes uma subsistência." (§ 271)

⁹ Wolff, Michael, *Hegels Staatstheoretischer Organismus. Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen "Staatswissenschaft"*, In: Hegel-Studien, v. 19, 1984, pp. 147-177.

"A constituição é racional na medida em que o Estado *diferencia* e determina dentro de si a sua atuação *segundo a natureza do conceito*, e isso de modo que *cada* um destes *poderes* seja, ele próprio, em si mesmo a totalidade, pelo fato de ele conter e ter atuantes dentro de si os outros momentos e de eles, porque exprimem a diferença do conceito, absolutamente permanecerem na sua idealidade e constituírem somente *um todo individual*." (§ 272; vide também §§ 275, 300)

É esta concepção da 'constituição política' como um todo orgânico o que caracteriza a especificidade do organicismo hegeliano: a constituição política é um processo do organismo que se autodiferencia e autodetermina segundo a lógica do conceito, em cujos poderes pulsa a vida do todo, que, por sua vez, confere aos seus membros o caráter de fluidez (a 'idealidade' das determinações finitas), de modo que a constituição é ao mesmo tempo pressuposto e resultado dessa auto-organização. É também a partir desta concepção do organismo político estruturado segundo a lógica do conceito e, também, da dialética do finito e do infinito, que Hegel desenvolve o seu conceito de soberania. Daí, também, a crítica de Hegel à doutrina liberal da divisão dos poderes e a sua reinterpretação especulativa, que não visa precipuamente o equilíbrio resultante dos contrapesos de poderes autônomos, que se restringem mutuamente em sua oposição, mas a sua fluidez no interior de uma unidade substancial subjetiva (a soberania do Estado), 'que contém a origem absoluta do diferentes poderes' (§ 272 A 2), e na qual eles adquirem o estatuto da 'idealidade do finito'.¹⁰

O organismo político no sentido especulativo, portanto, é o processo de autodiferenciação do todo (da Idéia de Estado) em determinações

¹⁰ "A determinação fundamental do Estado político é a unidade substancial enquanto idealidade dos seus momentos, na qual α) os poderes particulares e as funções do mesmo estão tanto dissolvidas quanto conservadas, e conservadas somente enquanto não tem nenhuma legitimação independente, mas unicamente uma legitimação tal e tão abrangente quanto na Idéia do todo está determinado que esses poderes e tarefas derivam da potência do todo e são membros fluidos do mesmo, enquanto si-mesmo (Selbst) simples desses poderes e dessas funções." (276)

efetivamente reais ('poderes'), que têm uma objetividade institucional, mas não uma subsistência própria por si (são 'sólidas', mas não 'rígidas'); cada uma contém as duas outras determinações como momentos, em relação aos quais ela exerce uma função mediadora (cada um dos poderes contém os dois outros em si mesmo e os medeia), e a rotatividade dessa função respectivamente mediadora de cada momento (de cada poder em relação aos dois outros) constitui o silogismo global do Estado, como encadeamento das três mediações. A soberania pensada como a personalidade da Idéia do Estado é a 'unidade substancial' e 'o si mesmo simples dos seus poderes e funções' (§ 276-278). Daí as três propriedades principais desse organismo político: a auto-organização (mediante autodeterminação e autodiferenciação interna), a autoconservação (mediante a recondução das diferenças à unidade da soberania) e auto-desenvolvimento (a unidade se engendra continuamente na dissolução das suas diferenças). É nesta concepção especulativa do organismo político e da 'divisão' dos poderes que reside para Hegel a legitimidade e a racionalidade intrínseca da constituição política, que, assim, embora 'surgida no tempo' é alçada acima da esfera do fazer político como 'algo divino-terreno' (§§ 273, 272 Z)

Nesta determinação onto-teo-lógica da Idéia do Estado, que já aparecera na concepção da 'união como tal' dos cidadãos enquanto 'auto-fim imoto', residem duas dificuldades fundamentais da teoria do Estado de Hegel: 1) a tendência de Hegel a interpretar também o Estado em geral, a esfera público-política da realidade efetiva da cidadania (o Estado ético), a partir da totalidade orgânica do Estado político, e de assim transportar para o ideal republicano atuante na sua teoria do Estado em geral (Estado ético) a concepção moderna da soberania; 2) o que é, em parte, uma consequência dessa dificuldade, a de considerar que a liberdade subjetiva está somente resguardada na medida em que ela já é considerada na sua identidade dialética com a realidade efetiva do 'vontade substancial universal' e do 'organismo político'.

NOTA PRELIMINAR A ESTA TRADUÇÃO

O texto base para esta tradução é o da edição crítica de Karl Heinz Ilting (*Die "Rechtsphilosophie" von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825*, v. 2ª da edição em quatro volumes das *Vorlesungen über die Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1973-1974), da qual forma tomados os títulos antepostos ao caput dos parágrafos e às novas alíneas das 'Anotações' (*Anmerkungen*), colocados sempre entre aspas duplas oblíquas, bem como a divisão temática numerada das 'Anotações' com a indicação dos respectivos parágrafos pertinentes e as interpolações auxiliares, que incorporamos quando julgamos conveniente, e que também figuram entre aspas do mesmo tipo. As bolinhas cheias • indicam que a nova alínea seguinte não pertence ao texto original, mas é uma sugestão de Ilting, que adotamos.

Utilizo igualmente a edição de E. Moldenhauer e K.H. Michel, v. 7 das *Weke in zwanzig Bände*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, para a tradução dos 'Adendos' (*Zusätze*), que nos apresentam uma seleção dos Apontamentos que alunos fizeram das Lições (*Vorlesungen*) ministradas por Hegel sobre "Direito Natural e Ciência do Estado". Estes 'Adendos' foram compilados por E. Gans (encarregado pela 'Associação dos Amigos do Fimado' da edição póstuma das "Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito" nas *Werke*, v. VIII, 1833), a partir dos apontamentos diretos por H.G. Hotho das 'Lições' de 1822/23 e da cópia a limpo de apontamentos das Lições de 1824/25 por K.G. von Griesheim (cf. Ilting, op. cit., v. 3, pp. 51-53; v. 4, pp. 73-74). Apesar das severas críticas de J. Hoffmeister ao que ele avalia como a composição arbitrária e a não autenticidade de algumas passagens dos 'Adendos' compilados por Gans (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ed. J. Hoffmeister, *Vorwort zur vierten Auflage*, pp. VII-XVII, Hamburg, Meiner, 1955), é indiscutível, primeiro, que os textos se-

leccionados provêm desses apontamentos dos discípulos, cuja confiabilidade, como Ilting demonstra convincentemente, é muito grande, embora deles não se possa exigir, evidentemente, absoluta autenticidade filológica, como quereria Hoffmeister, e que, segundo, as interpolações e formulações próprias de Gans raramente vão além da tentativa de recompor sintaticamente as ligações dos trechos desses dois cursos (hoje editados separadamente em sua versão completa por Ilting, v. 3 e 4), que ele selecionou para o leitor contemporâneo. Por isso cremos que, além da sua inegável importância na história da recepção do pensamento ético-político de Hegel durante quase um século e meio, os 'Adendos' ainda são *uma* seleção valiosa e arguta para a compreensão e a interpretação de Hegel, elaborada por um discípulo direto que, inclusive, ministrou várias vezes o curso sobre 'Filosofia do Direito' por indicação de Hegel.

Os itálicos são sempre de Hegel, bem como o texto que figura entre parênteses () e os travessões largos —. Os travessões curtos – e as expressões entre colchetes [] são do tradutor, que só recorreu a elas quanto julgou necessário. Sigo a disposição gráfica usual das edições Hoffmeister e de Moldenhauer/Michel, com as 'Anotações' ao caput em espaço mais recuado à esquerda, e com o texto dos 'Adendos' em tipo menor, mais clara que a da edição Ilting, que pelo acúmulo de signos gráficos, necessários ao estabelecimento de um texto crítico, é todavia, de leitura menos cômoda.

Agradeço, também desta feita, ao amigo e colega Oswaldo Giacoia Jr. a dedicação e acribia com que releu esta tradução e as sugestões que permitiram aperfeiçoá-la, bem como aos estudantes dos meus cursos pelo seu interesse, que foi igualmente um fator de aprimoramento.

Terceira Seção

O Estado

§ 257 «A realidade efetiva da Idéia ética como Estado»

O Estado é a realidade efetiva da Idéia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial, *manifesta*, clara a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que ele sabe e na medida em que o sabe. No *costume* o Estado tem a sua existência imediata e na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa autoconsciência do singular, através da [sua] disposição de ânimo, tem no Estado, como sua essência, fim e produto da sua atividade, a sua *liberdade substancial*.

Os *Penates* são os deuses internos, *inferiores*, o *espírito do povo* (Atenas) é o divino *que sabe e quer a si*; a *piedade* é o sentimento e a *eticidade* que se comporta como sentimento, a *virtude política*, o *querer do fim pensado sendo em si e por si*.

§ 258 «O Estado como fim-último absoluto, imoto »

O Estado, como realidade efetiva da *vontade* substancial, realidade efetiva que ele tem na *autoconsciência* particular erguida à universalidade do Estado, é o *racional* em si e por si. Esta unidade substancial é auto-fim absoluto, imoto, no qual a liberdade chega ao seu supremo direito, assim

como este fim-último¹ tem o direito supremo em face dos singulares, cujo *dever supremo* é o de ser membro do Estado.

«1. A concepção liberal de Estado»

Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se a sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então é o *interesse dos singulares enquanto tais* o fim derradeiro em vista do qual eles estão unidos, e daí segue-se, igualmente, que depende do bel-prazer ser membro do Estado.

«2. O Estado como espírito objetivo»

Mas o Estado tem uma relação inteiramente diferente ao indivíduo; como o Estado é espírito objetivo, o indivíduo só tem objetividade, verdade e eticidade enquanto ele é membro do Estado. A *união* como tal, ela própria, é o verdadeiro conteúdo e fim, e a destinação dos indivíduos é levar uma vida universal; a sua ulterior satisfação particular, a sua atividade e as suas modalidades de comportamento têm esse [elemento] substancial e universalmente válido por ponto de partida e por resultado.

«3. O Estado como unidade da universalidade e da singularidade»

¹ 'Fim-último' traduz o termo '*Endzweck*' (já utilizado anteriormente no § 129 para determinar o bem, enquanto Idéia, como "fim-último absoluto do mundo"), que deve ser distinguido do termo '*letzter Zweck*', , que aparece em seguida na 'Anotação' (A 1) aplicado aos interesses singulares na perspectiva contratualista, e que traduzo por 'fim-derradeiro'. Esta distinção terminológica tem a sua origem no contexto da crítica da faculdade de julgar teleológica e da sua teologia moral, onde Kant distingue entre o homem enquanto 'fim-derradeiro' (*letzter Zweck*) da natureza e o homem considerado na sua dimensão numenal, sujeito da legislação moral incondicional, e por isso dotado de uma liberdade inteligível, que ele se propõe como o 'sumo bem do mundo', sendo por isso o 'fim-último' (*Endzweck*) da criação. (*Kritik der Urteilskraft*, §§ 83 e 84, ed. W. Weischedel, v. 5. pp. 551-559. A tradução brasileira de Valério Rohden e Antônio Marques (*Crítica da Faculdade de Julgar*, Rio de Janeiro, Forense, 1993) traduz *Endzweck* por 'fim terminal' e '*letzter Zweck*' por 'último fim', mas devido ao caráter artificial e inusual da expressão 'terminal' neste contexto e, principalmente, pela associação já consagrada do termo com 'paciente terminal', preferimos evitar a tradução literal, e contrapor os termos 'derradeiro' e 'último', mobilizando a nuance da linguagem natural, que considera 'último' mais 'final' do que 'derradeiro'.

Considerada abstratamente, a racionalidade consiste, em geral, na unidade em que se compenetraram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal, e da liberdade subjetiva como liberdade do saber individual e da vontade que busca os seus fins particulares – e, por isso, segundo a forma, num agir que se determina segundo leis e princípios *pensados*, isto é, *universais*.

«4. O Estado como realidade efetiva do espírito»

Essa Idéia é o ser em si e por si eterno e necessário do espírito.

«5. Perguntas pelo surgimento histórico do Estado»

Ora, qual seja ou tenha sido porém a origem *histórica* do Estado em geral ou, antes, a de cada Estado particular, dos seus direitos e da suas determinações, se ele primeiro proveio de relações patriarcais, do medo ou da confiança, da corporação etc., e como, em seguida, foi apreendido e consolidado na consciência o fundamento de tais direitos, se como direito divino, como direito positivo ou contrato, como costume e assim por diante, isso não concerne à Idéia do Estado, mas, em relação ao conhecimento científico do Estado, de que aqui unicamente se fala, constitui, como fenômeno, uma questão histórica; em consideração à autoridade de um Estado efetivamente real, na medida em que ela se deixa concernir por razões, essas são tomadas das formas do direito nele vigente.

«6. A concepção de Estado de Rousseau e a Revolução Francesa»

A consideração filosófica só tem a ver com a face interna de tudo isso, com o conceito pensado. No que concerne ao perquirir desse conceito, *Rousseau* teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não só segundo a sua forma (como, por exemplo, o impulso à sociabilidade, a autoridade divina), mas, também segundo o seu conteúdo é *pensamento*, e que, na verdade, é o próprio *pensar*, a saber, a *vontade*. Só que, como ele tomou a vontade somente na forma determinada da vontade *singular* (como posteriormente também Fichte), e apreendeu a vontade universal não como o em si e por si racional da vontade, mas somente como o

comunitário, que provém desta vontade singular enquanto vontade *consciente*, a união dos singulares no Estado torna-se um *contrato*, que tem por base o arbítrio dos indivíduos singulares, por conseguinte, a sua opinião e o seu consentimento eivado de capricho, expresso, donde seguem-se as conseqüências ulteriores do mero entendimento, destruidoras do divino sendo em si e por si e da sua autoridade e majestade absolutas. Tendo prosperado e se tornado poder, essas abstrações, por essa razão, por um lado proporcionaram, desde que temos memória do gênero humano, o primeiro espetáculo prodigioso de instaurar inteiramente a partir do princípio e do *pensamento* a constituição de um grande Estado efetivamente real, subvertendo tudo o que subsistia e estava dado, e de *querer* dar-lhe como base apenas o *pretensamente racional*; por outro lado, porque não eram senão abstrações desprovidas de idéia, elas converteram essa tentativa no mais terrível e chocante acontecimento.

«7. A unilateralidade do ponto de partida rousseauiano»

Contra o princípio da vontade singular é preciso lembrar o conceito fundamental de que a vontade objetiva é o que é em si racional no seu *conceito*, seja ele reconhecido ou não, querido ou não pelo capricho do singular, [e lembrar, também,] que o oposto, a subjetividade da liberdade, o saber e o querer, que está *unicamente* retido nesse princípio, só contém *um* dos momentos, por isso unilateral, da *Idéia da vontade racional*, vontade essa que só é racional porque ela é igualmente *em si* aquilo que ela é *para si*.

«8. Polêmica contra a “Restauração da Ciência do Estado” de v. Haller»

A outra consideração do Estado, oposta ao pensamento que o apreende no conhecimento como algo racional por si, é a de tomar a *exterioridade* do fenômeno, da contingência da penúria, da carência de proteção, da força, da riqueza etc., não como momentos do desenvolvimento histórico, mas pela *substância* do Estado. Aqui é igualmente a singularidade dos indivíduos que constitui o princípio do conhecimento, todavia, não é nem mesmo o *pensamento* dessa singularida-

de, mas ao contrário, as singularidades empíricas segundo suas propriedades acidentais, força e fraqueza, riqueza e pobreza etc. Tal idéia engenhosa de deixar passar inapercebido o que é em si e por si *infinito* e *racional* no Estado e de *banir* o *pensamento* da apreensão da sua natureza interna nunca veio à tona de maneira tão inconfundível como na *Restauração da Ciência do Estado* do Sr. v. Haller, – *inconfundível*, pois em todas as tentativas de apreender a essência do Estado, por mais unilaterais e superficiais que sejam os seus princípios, essa própria intenção de *conceber* o Estado traz consigo pensamentos, determinações universais; mas aqui não só se renuncia conscientemente ao conteúdo racional, que o Estado é, e à forma do pensamento, mas se investe com apaixonado ardor contra um e outro. Uma parte da influência disseminada dos seus princípios, como assegura o Sr. v. Haller, deve esta *Restauração* certamente à circunstância de que ela soube, na apresentação, se desembaraçar de *todos* os pensamentos e manter o todo assim de *um só* bloco desprovido de pensamento, pois dessa maneira desaparecem a confusão e o incômodo que enfraquecem a impressão provocada por uma apresentação, na qual sob o acidental se imiscui uma alusão ao substancial e sob o meramente empírico e exterior, uma lembrança do universal e do racional, e, assim, na esfera do que é carente e desprovido de teor é lembrado o mais alto e infinito. – Por isso, essa apresentação é igualmente *conseqüente*, pois ao se tomar a esfera do acidental, ao invés do substancial, como a essência do Estado, a conseqüência lógica de um tal conteúdo consiste, precisamente, na completa inconstituição de uma privação de pensamento, que se entrega inconscientemente ao seu curso e que está igualmente à vontade no contrário do que agora mesmo aprovou.*

* O mencionado livro é, por causa das suas características indicadas, de espécie original. O mau humor do autor poderia ter algo de nobre, visto que ele foi suscitado pelas falsas teorias mencionadas acima, originadas nomeadamente de *Rousseau*, e principalmente pelas tentativas de realizá-las. Mas,

para pôr-se a salvo delas, o Sr. v. Haller lançou-se num extremo oposto, que é o da completa falta de pensamento e a propósito da qual, por isso, não se pode falar de conteúdo, – a saber, no mais acerbo ódio a todas as leis, a toda legislação, a todo direito determinado formalmente e legalmente. O ódio à lei, ao direito determinado legalmente é o 'Schiboleth'² que revela e dá a conhecer infalivelmente o que são o fanatismo, a debilidade mental, a hipocrisia das boas intenções, quaisquer que sejam as vestimentas com que se recobrem.

Uma originalidade com a de v. Haller constitui sempre um fenômeno digno de nota e, para os meus leitores que não conhecem ainda o livro, citarei algumas passagens à guisa de amostra. Depois de ter estabelecido (vol. I, pp. 342 e ss.) a sua proposição fundamental, «que assim como no mundo *inanimado* o maior suplanta o menor, o forte³, o fraco etc., assim também entre os animais e, em seguida, também entre os homens, reaparece a *mesma* lei sob formas mais nobres (certamente com freqüência, também, sob formas menos nobres?)» e «que isso é, portanto, a imutável ordem eterna de Deus, que o mais forte domine, que deva dominar e que dominará sempre». Daí e do que segue já se vê em que sentido se entende aqui a *força*⁴ não a força do que é justo e ético, mas a violência contingente da natureza. Como prova disso ele alega, além do mais e entre outras razões, também (v. pp. 365 e ss.), que a natureza ordenou tudo com tão admirável sabedoria, que precisamente o sentimento da *superioridade própria* irresistivelmente enobrece o caráter e favorece o desenvolvimento justamente daquelas virtudes que são as mais neces-

² 'Schiboleth', palavra hebraica, tomada do Livro dos Juízes (12,5), na Bíblia, que significa 'palavra de ordem', 'lema'. Cf. Duden, *Deutsches Universalwörterbuch*, Bibliographisches Institut Mannheim, Wien, Zürich, Ed. Duden, 1983.

³ Embora o termo usado seja '*das Mächtige*', literalmente, o mais poderoso, o contexto teórico e o uso corrente da língua – por ex. na expressão 'direito do mais forte' – impõem a sua tradução por 'o forte'.

⁴ Aqui, também, ocorre o substantivo '*die Macht*', que normalmente será traduzido por 'poder' (por ex. o 'poder dos costumes', § 270 A «3a») às vezes, também, por 'potência', neste último caso quando se quer remeter o poder na sua institucionalidade ou no seu exercício à sua fonte entendida no sentido da 'dynamis' (por ex., ao se falar das "potências éticas" ('*die sittlichen Mächte*') que regem a vida dos indivíduos", § 145); mas aqui, neste contexto jusnaturalista, conservadoramente reteologizado, traduz-se por 'força', até pela equivalência que Hegel estabelece, em seguida, entre essa 'força' e a violência.

sárias para os subordinados. Ele pergunta com farta prolixidade da retórica de escola «se no reino da ciência são os fortes ou fracos os que mais abusam da autoridade e da confiança para baixos fins egoístas e para a ruína dos homens crédulos, se, entre os juristas, os mestres na ciência são os leguleios e rábulas que enganaram as esperanças dos seus crédulos clientes, que fazem do branco preto e do preto, branco, que utilizam as leis como veículo da injustiça, levam à mendicância os que necessitam de sua proteção e dilaceram como *abutres* famintos o *cordeiro* inocente», etc. Aqui esquece o Sr. v. Haller que ele aduz tal retórica justamente para sustentar a proposição que a *dominação do mais forte* é a ordem eterna de Deus, a ordem segundo a qual o abutre dilacera o cordeiro inocente, que, portanto, os mais fortes graças ao conhecimento da lei agem corretamente ao pilharem os mais fracos, carentes de sua proteção. Mas seria exigir demais que se coadunassem aí dois pensamentos, onde não se encontra sequer um.

É óbvio, [assim,] que o Sr. v. Haller seja um inimigo dos *códigos*; as leis civis são para ele, de um lado, em princípio «desnecessárias, já que compreendem-se por si mesmas a partir das leis naturais» – ter-se-ia poupado, desde que existem Estados, muito esforço consagrado à legislação e aos códigos e que ainda se consagra a isso e ao estudo do Direito, se se tivesse contentado, desde os tempos remotos, com o pensamento fundamental, *que tudo isso se compreende por si só*; «por outro lado, as leis não são propriamente destinadas às pessoas privadas, mas, aos juizes inferiores, como *instruções* para tornar-lhes conhecida a vontade do superior. A *jurisdição* (v. I, pp. 297 e ss. e por toda parte) não é de toda maneira um dever do Estado, mas um favor, a saber, uma ajuda prestada pelos mais fortes de maneira meramente supletiva; entre os meios para assegurar o direito, a jurisdição não é o mais perfeito, ao contrário, é um meio *inseguro* e *incerto*, o único que nos deixam os nossos juristas modernos, que nos roubam os *três outros meios*, precisamente os que *conduzem* de maneira *mais rápida* e *mais segura* à meta, e que, afora aquele, a natureza *amiga* deu ao homem para a *segurança da sua liberdade jurídica*». Estes três meios são (o que se pode ainda supor?) «1. *observância* e *inculcação por conta própria* da lei natural, 2. *resistência* à injustiça, 3. *fuga*, onde não houver outro recurso.» (Como são inamistosos, na verdade, os juristas, em comparação com a natureza amiga!) «Mas a *lei natural divina*, que a natureza infinitamente boa deu a cada um (v. I. p. 292) é a seguinte: honra em

cada um o teu semelhante (segundo o princípio do autor, ter-se-ia que enunciá-la assim: honra aquele que *não* é teu semelhante, mas é o mais forte); não ofendas a ninguém *que não te ofenda*; não exijas de alguém nada daquilo que ele não te *deva* (mas de que é ele devedor?), sim, mais ainda: ama o teu próximo e seja-lhe útil onde puderes.»

É a *implantação dessa lei* que deveria tornar supérfluos legislação e constituição. Seria curioso ver como o Sr. v. Haller torna compreensível que, a despeito dessa implantação, as legislações e constituições, contudo, vieram ao mundo!

No vol. III, pp. 362 e ss., o autor aborda as «assim chamadas liberdades nacionais», —isto é, as leis e constituições das nações, pois todo direito determinado legalmente chama-se, em sentido amplo, *uma liberdade*; — destas leis ele diz, entre outras coisas, «que o seu conteúdo é habitualmente *assaz insignificante*, ainda que se atribua em *livros* um grande valor a tais liberdades *documentadas*.» Quando se atenta em seguida a que as liberdades, de que o autor fala, são as liberdades nacionais dos 'estados' alemães, da nação inglesa — a Carta Magna, «*que no entanto é pouco lida e ainda menos é compreendida*, por causa das *expressões antiquadas*», o *Bill of Rights* etc. —, as liberdades da nação húngara etc., espanta saber que tais conquistas tidas normalmente como tão importantes sejam algo insignificante e que nestas nações se atribua *meramente em livros* um valor a estas leis que concorreram e a cada dia e a cada hora em tudo concorrem para a obtenção de cada peça de vestuário que os indivíduos usam, de cada pedaço de pão, que comem.

Para com o *Código Geral Prussiano*, para mencionar ainda isto, o Sr. v. Haller é particularmente maldizente (v. I, pp. 185 e ss.), porque os erros filosóficos⁵ (pelo menos não ainda a filosofia *kantiana*, contra a qual o Sr. v. Haller mais se exaspera) exerceram uma influência *incrível* sobre ele, que se atesta, entre outras precipuamente, porque aí se fala do *Estado*, do patrimônio do Estado, do fim do Estado, do chefe de Estado, dos *deveres* do chefe, dos servidores do Estado etc. O que mais agasta o Sr. v. Haller é «o direito de gravar com *impostos* o patrimônio privado das pessoas, a sua indústria, os seus produtos ou o seu consumo para *atender às necessidades do Estado*; porque com isso o próprio rei, já que o patrimônio do Estado não é propriedade

⁵ em Haller; «neo-filosóficos».

privada do príncipe, mas é qualificado como patrimônio estatal, assim como, também, [e] os *cidadãos prussianos* não têm mais *nada que lhes seja próprio*, nem o seu corpo, nem os seus bens, e todos os súditos seriam legalmente *servos da gleba*, pois *não podem furtar-se ao serviço do Estado*».

Dentre toda esta incrível crueza poderia se julgar o mais burlesco o enternecimento com que o Sr. v. Haller descreve o inefável deleite com as suas descobertas (v. I, Prefácio, pp. XXIII e ss.): «uma alegria como só um amigo da verdade pode sentir, quando após honrada investigação adquire a certeza de que ... ele encontrou, *por assim dizer* (sim, por assim dizer!) o ditado da *natureza*, a palavra do *próprio Deus*» (a palavra de Deus distingue, ao contrário, muito expressamente as suas revelações dos ditados da natureza e do homem natural). Ele relata «como teria podido desvanecer-se de tanta admiração, como uma torrente de lágrimas de alegria brotou dos seus olhos e a religiosidade viva, desde então, surgiu nele».

O Sr. v. Haller deveria, por religiosidade, ter antes pranteado como a mais severa punição divina — pois é a pena mais severa em que o homem pode incorrer — o ter se apartado tanto do pensamento e da racionalidade, da veneração das leis e do conhecimento de como é infinitamente importante, divino, que os deveres do Estado e os direitos dos cidadãos, assim como os direitos do Estado e os deveres dos cidadãos sejam *legalmente* determinados, ter se apartado tanto que nele o absurdo se substitui sorrateiramente à *palavra de Deus*.

Adendo. O Estado em si e para si é o todo ético, a realização efetiva da liberdade, e o fim absoluto da razão é que a liberdade seja efetivamente real. O Estado é o espírito que fica (*steht*) no mundo e que se realiza nele com *consciência*, enquanto que na natureza o espírito só se realiza efetivamente como o outro de si mesmo, como espírito dormiente. Somente enquanto está presente na consciência, sabendo-se como objeto existente, o espírito é Estado. Na consideração da liberdade não se deve partir da singularidade, da autoconsciência singular, mas somente da essência da autoconsciência, pois, que o homem o saiba ou não, esta essência realiza-se como poder⁶ subsistente por si, na qual os indivíduos singulares são

⁶ 'Poder', aqui, traduz '*Gewalt*', palavra que, afora os contextos bastante claros em que significa correntemente 'violência', nesta 3ª Seção normalmente se refere ao poder e à majestade do Estado ou aos seus três poderes, conforme a a tradição de Montesquieu, que Hegel retoma

somente momentos; é o andamento de Deus no mundo que faz com que o Estado seja, seu fundamento é o poder da razão que se realiza efetivamente como vontade. Na consideração da Idéia do Estado não se deve ter diante dos olhos os Estados particulares, [também] não instituições particulares, mas tem de se considerar por si, antes, a Idéia, este Deus real-efetivo. Todo Estado, mesmo que seja declarado mau segundo os princípios que se tenha e mesmo que se reconheça nele esta ou aquela deficiência, possui sempre dentro de si, nomeadamente se ele pertence aos Estados mais plenamente formados do nosso tempo, os momentos essenciais da sua existência. Mas porque é mais fácil descobrir defeitos do que conceber o afirmativo, cai-se facilmente no erro de, ao considerar aspectos singulares, esquecer-se o organismo interno do Estado. O Estado não é uma obra de arte, ele se encontra no mundo, por conseguinte, na esfera do arbítrio, do acaso e do erro; o mau comportamento pode desfigurá-lo em muitos aspectos. O homem mais feio, o criminoso, um doente e um aleijado, são sempre, ainda, homens vivos; o afirmativo, a vida, subsiste apesar da falha, e é esse afirmativo que importa aqui.

§ 259 «A articulação da terceira seção»

A Idéia do Estado tem:

- a) realidade efetiva *imediate* e é o Estado individual como organismo se referindo a si, *constituição* ou *direito público interno*;
- b) ela passa à *relação* do Estado singular aos outros Estados, – *direito público externo*;
- c) ela é a Idéia universal como *gênero* e como potência⁷ absoluta perante os Estados individuais, o espírito que se dá a sua realidade efetiva na *história mundial*.

Adendo. O Estado enquanto efetivamente real é essencialmente um Estado individual e além disso, também, um Estado particular. É preciso distinguir a individualidade da particularidade: a individualidade é um momento da própria

à sua maneira, ou como aqui, ao seu fundamento racional no poder próprio e irresistível da razão, que constitui a essência a liberdade e se impõe irresistivelmente através do Estado ético.

⁷ Aqui é mais próprio a tradução de '*Macht*' por 'potência', por se referir à realização da Idéia como 'espírito universal' na história mundial.

Idéia do Estado, enquanto que a particularidade pertence à história. Os Estados como tais são independentes uns dos outros, e a relação entre eles só pode, portanto, ser exterior, de modo que tem de existir acima deles um terceiro [elemento] que os vincule. Esse terceiro é o espírito que se dá realidade efetiva na história mundial e constitui o juiz absoluto sobre eles. Vários Estados como coligação podem, certamente, constituir um tribunal sobre outros, coalisões entre Estados podem ocorrer, como por ex. a Santa Aliança, mas estas são sempre apenas relativas e limitadas, como a paz perpétua. O único juiz que se faz valer sempre e prevalece perante o particular, é o espírito sendo em si e para si, que se apresenta como o universal e como o gênero operante na história mundial.

A. O direito público interno

«Introdução: A liberdade do singular e a organização do poder⁸ de Estado: §§ 260-270»

§ 260 «A realização efetiva da liberdade do singular no Estado»

O Estado é a realidade efetiva da *liberdade* concreta; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento do seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), quanto, em parte *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte reconheçam-no, com saber e vontade, como o seu *espírito substancial*, e sejam *ativos* a favor do universal como seu *fim-último*, e isso de tal maneira que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam apenas para estes como pessoas privadas, sem querê-los, simultaneamente, no universal e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos tem este vi-

⁸ '*Gewalt*', aqui, cf. nota 5.

gor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade plenificar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de *reconduzi-lo à unidade substancial*, e, assim, de manter essa unidade substancial nesse princípio da subjetividade.

Adendo. A Idéia do Estado tem, na época moderna, a peculiaridade de ser ele a realização efetiva da liberdade, não segundo o capricho subjetivo, mas segundo o conceito da vontade, isto é, segundo a sua universalidade e divindade. Os Estados imperfeitos são aqueles nos quais a Idéia de Estado ainda está encoberta e as determinações particulares dessa Idéia ainda não chegaram à sua livre autonomia. Nos Estados da Antigüidade Clássica já se encontra, certamente a universalidade, mas a particularidade não estava ainda solta de seus vínculos e liberada, e nem reconduzida à universalidade, isto é, ao fim universal do todo. A essência do Estado moderno está em que o universal esteja ligado com a plena liberdade da particularidade e com a prosperidade dos indivíduos, em que, portanto, o interesse da família e da sociedade civil-burguesa tem de se concentrar e convergir para o Estado, mas em que [também,] a universalidade do fim não pode progredir sem o saber e o querer próprios da particularidade, que deve reter o seu direito. O universal, por conseguinte, tem de ser ativado, mas, por outro lado, a subjetividade tem de ser inteiramente e vivamente desenvolvida. Somente pelo fato de que ambos momentos subsistem no seu vigor é que o Estado pode ser encarado como um Estado articulado e verdadeiramente organizado.

§ 261 «O Estado como poder externo e fim imanente dos indivíduos»

Em face das esferas do direito privado, da família e da sociedade civil-burguesa o Estado é, por um lado, uma necessidade *exterior* e o poder superior a elas, a cuja natureza estão subordinados as leis e os interesses dessas esferas e de cuja natureza dependem; mas, por outro lado, o Estado é o fim *imanente* dessas esferas, leis e interesses, e tem o seu vigor na unidade do seu fim-último universal e do interesse particular dos indivíduos, em que os indivíduos têm *deveres* para com ele na medida em que, ao mesmo tempo, têm direitos em face dele (§ 155).

«1. Historicidade e condicionamento social do direito privado»

Como já foi assinalado acima, no § 3 Anot. «4», foi precipuamente *Montesquieu*, na sua famosa obra *O Espírito das Leis*, quem teve em mente e tentou expor em seus detalhes o pensamento da dependência, particularmente também, das leis do direito privado com respeito ao caráter determinado do Estado e a perspectiva filosófica de que a parte só deve ser considerada em sua relação ao todo.

«2. A coincidência fundamental do direito e do dever no Estado»

Já que o *dever* é, primeiramente, o comportamento para com algo que é para mim *substancial*, em si e por si universal, e o direito, ao contrário, é o *ser-aí* em geral deste substancial, por conseguinte, o lado da sua *particularidade* e da minha liberdade *particular*, aparecem destarte ambos, nos níveis formais, repartidos entre lados ou pessoas diversas. O Estado, como algo ético, como compenetração do substancial e do particular, implica que a minha obrigação para com o substancial seja, simultaneamente, o *ser-aí* da minha liberdade particular, isto é, que, nele, obrigação e direito estejam *unidos numa e mesma relação*.⁹

«3. Diversidade de direitos e deveres no Estado»

Mas porque, ademais, ao mesmo tempo, no Estado os diferentes momentos alcançam uma configuração e uma realidade que lhes é *peculiar*, e, com isso, intervém novamente a distinção entre direito e obrigação, segue-se que, ao serem idênticos *em si*, isto é, formalmente, eles são ao mesmo tempo *diversos segundo o seu conteúdo*. Na esfera do direito privado e da moral falta a necessidade *real-efetiva* da relação entre direito e dever e, por isso, só existe aí a igualdade *abstrata* do conteúdo; *o que* nestas esferas abstratas é direito para um, deve também sê-lo para outrem, e *o que* é dever para um, deve também sê-lo para outrem. Aquela identidade absoluta do dever e do direito [no Estado] só ocorre nestas esferas como igual identidade do *conteúdo*, ela só ocorre na determinação de que ele seja o conteúdo inteiramente universal, isto é, o único princípio do

⁹ Utilizo esse sinal gráfico para assinalar as novas alíneas que não são do próprio Hegel, mas propostas por Ilting, juntamente com a sua divisão temática e respectivos títulos.

dever e do direito, a liberdade pessoal do homem. Escravos não têm deveres por isso que não têm direitos, e vice-versa – (aqui não se fala de deveres religiosos).

«4. Elucidação da tese de A 3»

Mas na Idéia concreta, desenvolvendo-se em si mesma, os seus momentos se diferenciam e a determinidade dos mesmos torna-se, ao mesmo tempo, um conteúdo diverso: na família, o filho não tem direito *de igual conteúdo* que os seus deveres para com o pai, e o cidadão não tem direitos *de igual conteúdo* que os seus deveres para com o príncipe e o governo.

«5. Elucidação da tese de A 2»

Aquele conceito da união do dever e do direito é uma das determinações mais importantes do Estado e contém o vigor interno dos Estados.

«6. O indivíduo como súdito (A 3) e como cidadão (A 2)»

O lado abstrato do dever se atém a desconsiderar e proscrever o interesse particular como um momento inessencial e, até mesmo, indigno. A consideração concreta da Idéia mostra que o momento da particularidade é igualmente essencial e, portanto, que a sua satisfação é absolutamente necessária; o indivíduo tem de encontrar de alguma maneira no cumprimento do seu dever, simultaneamente, o seu próprio interesse, a sua satisfação e o seu proveito, e da sua situação no Estado tem de lhe resultar um direito graças ao qual a coisa pública torna-se a *sua própria* coisa particular. O interesse particular não deve, verdadeiramente, ser posto de lado ou, até, reprimido, mas sim, posto em concordância com o universal, graças ao que ambos, ele e o universal, são preservados. O indivíduo, súdito por seus deveres, encontra, como cidadão, no seu cumprimento, a proteção da sua pessoa e da sua propriedade, a consideração do seu bem-próprio particular e a satisfação da sua essência substancial, a consciência e o sentimento do valor próprio de ser membro do todo, e nesta realização plena dos deveres, enquanto prestações e tarefas em prol do Estado, tem ele, como cidadão, a sua preservação e a sua subsistência. Segundo o lado abstrato, o interesse do universal estaria exclusivamente em que as tarefas, as prestações que ele exige, sejam plenamente realizadas como deveres.

Adendo. No Estado tudo depende da unidade da universalidade e da particularidade. Nos Estados antigos o fim subjetivo era absolutamente uma só coisa com o querer do Estado; nos Tempos Modernos, ao contrário, exigimos uma maneira de ver própria, um querer e uma consciência moral que nos sejam próprios. Os antigos, neste sentido, não tinham nada disso; a vontade do Estado era para eles a última instância. Enquanto que nos regimes asiáticos o indivíduo não tem nenhuma interioridade e nenhuma legitimação em si mesmo, o homem moderno quer ser respeitado na sua interioridade. A ligação entre dever e direito tem esta dupla face: o que o Estado exige como dever é, também, imediatamente, o direito da individualidade, visto que o eles¹⁰ nada são senão a organização do conceito de liberdade. O Estado confere às determinações da vontade individual um ser-aí objetivo e só por meio dele elas alcançam a sua verdade e a sua realização efetiva. O Estado é a condição única da consecução do fim e do bem-próprio particulares.

§ 262 «A organização das massas no Estado»

A Idéia efetivamente real, o espírito que se divide a si próprio, como em sua finitude, nas duas esferas ideais do seu conceito, a família e a sociedade civil-burguesa, a fim de ser, a partir da idealidade dessas esferas, espírito real-efetivo infinito para si, reparte nessas esferas o material da sua realidade efetiva finita, os indivíduos enquanto *multidão*, de modo que essa repartição aparece, no singular, *mediada* pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria da sua destinação (§ 185 e Anot.).

Adendo. No Estado platônico a liberdade subjetiva ainda não tem valia, visto que é ainda a autoridade que indica aos indivíduos as tarefas. Em muitos Estados orientais essa indicação se dá pelo nascimento. A liberdade subjetiva, que tem de ser levada em conta, exige a livre escolha dos indivíduos.

¹⁰ No texto estabelecido pelos editores da Ed. Suhrkamp lê-se o pronome pessoal neutro 'es', que só pode referir-se a 'direito', enquanto que Lasson lê 'er', de modo que é 'o Estado' a 'organização do conceito de liberdade'. A origem imediata dessa passagem são as Lições de 1822/23, anotadas por Hotho, em que o sujeito da frase está no plural, 'sie', referindo-se aos 'direitos e deveres' como sendo a 'organização do conceito de liberdade'. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. K.H. Ilting, v. 3, p. 719.

§ 263 «As instituições sociais»

Nessa esferas nas quais os seus momentos, a singularidade e a particularidade, têm a sua realidade imediata e refletida, o espírito é como a universalidade objetiva *que brilha adentro delas*, como o poder do racional na necessidade (§ 184), a saber, nas *instituições* consideradas anteriormente.

Adendo. O Estado como espírito se diferencia nas determinações particulares do seu conceito, da sua maneira de ser. Se quisermos aduzir um exemplo tirado da natureza, o sistema nervoso é o sistema propriamente sensitivo; ele é o momento abstrato, o de estar junto a si e de ter nisso a sua identidade consigo. A análise da sensação oferece dois lados que se distinguem, de modo que as diferenças apareçam como sistemas completos. O primeiro é o sentir abstrato, o ficar junto de si, o surdo movimento dentro de si, a reprodução, o autonutrir-se, o produzir e o alimentar-se internos. O segundo momento consiste em que esse estar junto de si tem, em face de si, o momento da diferença, o movimento do ir para fora. Este movimento é a irritabilidade, o movimento para fora da sensação. Esta constitui um sistema próprio e há espécies animais inferiores que só formaram em si este sistema e não a unidade anímica da sensação. Comparando, agora, estas relações naturais com as do espírito pode-se correlacionar a família com a sensibilidade, a sociedade civil-burguesa com a irritabilidade. O terceiro momento é o Estado, o sistema nervoso para si, organizado dentro de si; mas ele só é dotado de vida na medida em que os dois momentos anteriores, aqui a família e a sociedade civil-burguesa, estão nele desenvolvidos. As leis que regem esses dois momentos são as instituições do [elemento] racional que brilha adentro deles. O fundamento, a verdade última destas instituições é, entretanto, o espírito, que é o seu fim universal e o seu objeto sabido. A família é com efeito também ética, apenas o fim não é para ela um fim sabido; na sociedade civil, ao contrário, a separação é o [elemento] determinante.

§ 264 «A realização efetiva dos direitos dos indivíduos nas instituições sociais»

Os indivíduos da multidão, - visto que eles próprios são naturezas espirituais e contêm, portanto, dentro de si, o duplo momento, a saber, o ex-

tremo da *singularidade* que sabe e quer *para si*, e o extremo da *universalidade* que sabe e quer o substancial, e por isso só conseguem atingir o direito pertencente a esses dois lados na medida em que são efetivamente reais, tanto como pessoas privadas quanto como pessoas substanciais, - alcançam nas esferas da família e da sociedade civil-burguesa, em parte, de maneira imediata, o primeiro direito [o da singularidade], em parte, o outro direito [o da universalidade], de tal maneira que eles tenham a sua autoconsciência essencial nas instituições, enquanto o *universal* sendo em si dos seus interesses particulares, em parte de modo a que as instituições lhes garantam, na corporação, uma atividade e uma ocupação dirigida a um fim universal.

§ 265 «A constituição do Estado nas suas instituições sociais»

Essas instituições constituem a *constituição*, isto é, a racionalidade desenvolvida e efetivamente realizada *no âmbito do particular*, e elas são, por isso, a base sólida do Estado, bem como da confiança do indivíduo no Estado e da sua disposição de ânimo a favor dele, e os pilares da liberdade pública, já que nelas a liberdade particular está realizada e é racional, com o que nelas mesmas existe *em si* a união da liberdade e da necessidade.

Adendo. Já foi anteriormente observado [§ 255 Anot.] que o caráter sagrado do casamento e as instituições, nas quais a sociedade civil-burguesa aparece como ética, constituem a solidez do todo, quer dizer, que o universal é, ao mesmo tempo, para cada singular enquanto particular a sua causa. O que importa nisso é que a lei da razão e a da liberdade particular se compenetrem e que o meu fim particular se torne idêntico com o universal, pois, do contrário, o Estado fica no ar. O sentimento de si dos indivíduos constitui a realidade efetiva do Estado, e a sua solidez é a identidade desses dois lados. Frequentemente se disse que o fim do Estado é a felicidade dos cidadãos e isso é certamente verdadeiro: se eles não se sentem bem, se o seu fim subjetivo não é satisfeito, se não acham que o Estado como tal é a mediação dessa satisfação, o Estado repousa sobre bases frágeis.

§ 266 «A transformação das instituições sociais em instituições estatais»

Mas o espírito é objetivo e efetivamente real para si não só como essa necessidade e como um reino do aparecimento, mas também como *idealidade* de ambos,¹¹ e como o que lhes é interno; assim, esta universalidade substancial é para si mesma objeto e fim e aquela necessidade, por esse meio, «é» para si¹² igualmente na *figura* da liberdade.

§ 267 «A disposição de ânimo cívica e a constituição do Estado nas suas instituições estatais»

A *necessidade* na idealidade é o *desenvolvimento* da Idéia no interior dela mesma; ela é como substancialidade *subjéctiva* a *disposição de ânimo* política, como substancialidade *objectiva*, à diferença daquela, ela é o *organismo* do Estado, o Estado propriamente *político* e a *sua constituição*.

Adendo. A unidade da liberdade que quer e sabe a si mesma é num primeiro momento como necessidade. Ora, o substancial é aqui como existência subjéctiva dos indivíduos; o outro modo da necessidade, porém, é o organismo, quer dizer, o espírito é um processo dentro de si mesmo, se articula dentro de si, põe diferenças dentro de si, através das quais constitui o seu circuito.

§ 268 «A disposição de ânimo cívica como patriotismo»

A *disposição de ânimo* política, o *patriotismo* em geral, como certeza que está na *verdade* (a mera certeza subjéctiva não provém da verdade e é tão só opinião) e como querer que se tornou *hábito*, é somente o resultado das instituições que subsistem no Estado, enquanto nele a racionalidade está *efetivamente* presente, assim como ela adquire a sua atuação por meio do

¹¹ Esta vírgula presente nas edição de Ilting e Hoffmeister, não consta na edição Suhrkamp.

¹² Nas três vezes que ocorre o termo 'para si' trata-se do mesmo pronome '*sich*' com regência de dativo; nas três ocorrências, todavia, para manter a consonância da linguagem usual, introduzimos a preposição 'para' antes do 'si', embora não se trate da expressão técnica '*für sich*'.

agir conforme a essas instituições. – Esta disposição de ânimo é, em geral, a *confiança* (que pode mais ou menos transmutar-se num discernimento cultivado), a consciência de que o meu interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim de um outro (aqui, do Estado) enquanto este [está] em relação comigo como singular, com o que, precisamente, este não é de maneira imediata nenhum outro para mim e eu, nessa consciência, sou livre.

«1. Disposição de ânimo cívica e patriótica»

Freqüentemente se entende por patriotismo somente a disponibilidade a sacrifícios e ações *extraordinárias*. Essencialmente ele é, porém, a disposição de ânimo que na situação e nas relações-de-vida ordinárias está habituada a considerar a comunidade como fim e como a base substancial. Esta consciência, que se põe à prova em todas as relações no andamento ordinário da vida é, então, o que fundamenta também a disponibilidade a realizar esforços fora do comum. Mas como os homens freqüentemente preferem ser magnânimos a serem justos, persuadem-se facilmente de possuir aquele patriotismo extraordinário para dispensar-se dessa verdadeira disposição de ânimo ou escusar-se pela sua falta.

«2. A disposição de ânimo objectiva como base de uma verdadeira disposição de ânimo»

Se, além do mais, a *disposição de ânimo* é encarada como aquilo que pode constituir por si o começo e pode provir de representações e pensamentos subjéctivos, ela é confundida com a opinião, já que nesta maneira de ver ela carece do seu fundamento verdadeiro, da realidade objectiva.

Adendo. Os homens sem formação comprazem-se no raciocinar e no apontar defeitos, pois encontrar defeitos é fácil, ao passo que o difícil é conhecer o bem e a necessidade interna do mesmo. A formação incipiente começa sempre com o defeito, ao passo que a formação acabada vê tudo o que há aí de positivo. Na religião, também, logo se diz que isto ou aquilo é superstição, mas infinitamente mais difícil é compreender a verdade aí presente. Convém distinguir a disposição de

ânimo política aparente daquilo que os homens verdadeiramente querem, pois o que eles querem, a bem dizer, interiormente, é a coisa, embora se apeguem aos pormenores e se comprazam na presunção de sempre querer compreender melhor. Os homens têm a confiança em que o Estado deve existir e em que somente nele o interesse particular pode ser realizado, mas o hábito torna invisível aquilo sobre o que repousa toda a nossa existência. Se alguém anda à noite pelas ruas com segurança, não lhe ocorre que isso poderia ser diferente, pois este hábito da segurança tornou-se uma segunda natureza, e justamente ninguém reflete sobre como isso é o resultado de instituições especiais. A representação tem a impressão, freqüentemente, de que é a violência que assegura a coesão do Estado; mas o que mantém o Estado é unicamente o sentimento fundamental da ordem, que todos partilham.

§ 269 «A organização das instituições estatais: os poderes do Estado»

A disposição de ânimo toma o seu *conteúdo* particularmente determinado dos diversos lados do organismo do Estado. Esse *organismo* é o desenvolvimento da Idéia em direção às suas diferenças e à efetividade objetiva dessas diferenças. Esses diferentes lados são, assim os *diversos poderes* com as suas tarefas e atividades, através dos quais, por serem eles determinados pela *natureza do conceito*, o universal constantemente se produz de maneira *necessária* e, por ser igualmente pressuposto à sua própria produção, se mantém; – esse organismo é a *constituição política*.

Adendo. O Estado é um organismo, quer dizer, um desenvolvimento da Idéia em direção às suas diferenças. Esses diferentes lados são, assim, os diversos poderes, com as suas tarefas e atividades, através dos quais o universal se produz constantemente de maneira necessária, e, por ser igualmente pressuposto à sua produção, se mantém. Esse organismo é a constituição política; ela provém, perpetuamente, do Estado, assim como ele se mantém graças a ela. Se a constituição e o Estado se separam um do outro, se os diferentes lados se tornam livres uns dos outros, a unidade que os produz não mais está posta. A eles ajusta-se bem a fábula do estômago e dos membros restantes. É da natureza do organismo que todas as suas partes devam perecer, se não passam, todas, à identidade, ou se uma delas se põe como subsistente por si. Na apreciação do que é o Estado, que tem

de ser apreendido como um organismo, não se avança com o auxílio de predica-dos, princípios, etc., como tampouco pode ser concebida por meio de predicados a natureza de Deus, cuja vida, ao contrário, tenho de intuir em si mesma.

§ 270 «A Idéia do Estado, as instituições estatais e os portadores do poder de Estado»

O fato de que o fim do Estado é o interesse universal como tal e a manutenção dos interesses particulares enquanto têm a sua substância neste interesse universal, constitui 1) a sua *realidade efetiva abstrata* ou substancialidade; mas ela é 2) a sua *necessidade*, enquanto ela se dirige¹³ nas

¹³ O verbo 'dirimieren' e o substantivo 'Diremption' utilizado por Hegel não consta dos dicionários que consultei (Grimm, Herman Paul, Duden, Kluge e Wahrig), mas, independentemente de ser ou não uma inovação terminológica de Hegel, tem a sua etimologia, como, aliás, o verbo português 'dirimir', no latim 'dirimere'. O grande dicionário latino de K.E. Georges (*Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, 1ª Ed. 1913, re-impressão da Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, v. I. col. 2186-2187) registra como significados principais, no sentido estrito, os de 'separar' (regiões, campos de batalha, inimigos, um casamento, os votos dos juizes) 'dividir', 'desunir', 'segregar', 'romper', 'quebrar', 'decompor' e, em sentido amplo, os de 'interromper' e 'fazer cessar' (uma reunião, um empreendimento, uma luta ou disputa), 'anular', 'suprimir', 'dissolver', 'extinguir' 'obstar', 'resolver', 'decidir'. O contexto teórico em que o verbo 'dirimieren' e o substantivo 'Diremption' assumem o seu significado central é o da lógica do conceito 'subjeto', em que o universal, num primeiro momento abstrato e indeterminado, implica o movimento de dividir-se/separar-se de si, de dissolver a sua unidade imediata consigo e de se diferenciar internamente e, assim, pôr o diferente como a 'sua' diferença (de si), e, simultaneamente, no diferente manter a sua unidade consigo, 'inturvada' e 'translúcida' (*Wissenschaft der Logik*, Ed. Lasson, Hamburg, Meiner, 1963, v. II, p.242, 219), de modo que o diferente não se enrijece em sua diferença, mas também implica o movimento de reflexão sobre si pelo qual se iguala ao universal, que reconhece, aqui, que ele, no particular, só se diferenciou de si mesmo. (Cf. Id., pp. 245-246).

Esta estrutura dialético-especulativa do conceito é a matriz das grandes articulações do sistema, do conceito de 'vontade livre' (§§ 5-7), da compreensão trinitária, especificamente cristã, de Deus (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, v. 17, pp. 218-240) e da teoria do Estado ético, o qual, enquanto unidade substancial do seu interesse público-universal e dos interesses privados e particulares, só se

diferenças conceituais da sua atividade, que são igualmente, graças a essa substancialidade, determinações real-efetivas sólidas, poderes; 3) ora essa substancialidade é, precisamente, o espírito que se sabe e quer enquanto *atravessou plenamente a forma da cultura*. O Estado *sabe*, portanto, o que ele quer e o sabe na sua *universalidade*, como *algo pensado*; ele atua e age, por essa razão, segundo fins conscientes, princípios sabidos e segundo leis, que são tais não somente *em si*, mas também para a consciência; e, na medida em que as suas ações se referem a circunstâncias e situações existentes, ele atua e age igualmente segundo o conhecimento determinado das mesmas.

«Excurso sobre a relação entre Estado e religião»

Este é o lugar para abordar a *relação do Estado à religião*, já que em tempos recentes repetiu-se tantas vezes que a religião é a base do Estado, e uma vez que esta afirmação foi feita, também, com a pretensão de que com ela a ciência do Estado estaria como que esgotada, – e nenhuma afirmação é mais apropriada a produzir tanta confusão e a erigir a própria confusão em constituição do Estado, em forma que o conhecimento deveria ter.

«1. Figuras da alienação: a religião e o Estado em oposição um ao outro»

torna efetivamente real na diferenciação interna dos seus poderes e instituições, que se tornam, então, 'determinações real-efetivas sólidas' (§ 270).

O 'dirimir-se' ou a 'dirimência' do conceito hegeliano (de Deus pai, do Estado) mobiliza em seu movimento três sentidos principais do '*dirimere*' latino concebido especulativamente: 1) dividir, separar, partir, romper, quebrar o todo em suas partes; 2) desunir ou bipartir, dissolver, desfazer a unidade imediata nas suas diferenças, cuja 'determinidade sólida e duradoura' (§ 270 Z) as torna bem definidas, dirimidas, resolutas (tanto no sentido latino originário de 'soltas' - 'diversas' no sentido lógico - como no sentido atual de 'decididas'), de modo que elas *aparecem* como totalidades completas; 3) suprimir, anular, extinguir a pretensa completude e diversidade dos próprios diferentes pela sua 'resolução', no sentido do seu fundar-se no movimento de autodiferenciação do universal, pois a própria determinidade do diferente, a particularidade, 'se engendra continuamente na sua dissolução (*Auflösung*)' (§ 270 Z).

Pode parecer suspeito de início que, principalmente em épocas de miséria, de dissolução e opressão, a religião seja recomendada e procurada, e que se remeta a ela para obter consolo contra o *injusto* e esperança de reparação de alguma *perda*. Ora, se além disso se considera que uma das recomendações da religião é permanecer indiferente frente aos interesses mundanos, ao andamento e às ocupações da realidade efetiva, sendo o Estado, no entanto, o espírito *que está no mundo*, remeter à religião ou parece não ser apropriado para erigir o interesse e os assuntos do Estado em fim essencial e sério, ou parece, por outro lado, que, na condução do Estado, se faz passar tudo por coisa do arbítrio indiferente, a menos que se diga que no Estado as finalidades das paixões, da violência injusta etc. seriam como que o dominante, ou que esse recurso à religião, daqui por diante, queira valer unicamente por si e queira pretender a determinar e a manejar o que é direito. Assim como seria considerado um escárnio, se todo sentimento contra a tirania fosse recusado com a alegação de que o oprimido encontraria consolo na religião, assim também não se deve igualmente esquecer que a religião pode assumir uma forma que tem como consequência a mais dura servidão nas cadeias da superstição e a degradação do homem abaixo do animal (como entre os egípcios e os hindus, que veneram animais como seres superiores). Este fenômeno pode, pelo menos, chamar a atenção ao fato de que não convém falar de maneira inteiramente geral da religião e que contra ela, em certas figuras que ela assume, é preciso muito mais um poder salvador que assuma os direitos da razão e da autoconsciência.

«2. A relação conceitual entre o Estado e a religião

a. A religião como base do Estado»

A determinação essencial da relação entre a religião e o Estado só se obtém, porém, lembrando o seu conceito. A religião tem por conteúdo a verdade absoluta e por isso lhe toca a disposição de ânimo mais alta. Como intuição, sentimento, conhecimento representativo que se

ocupa de Deus, enquanto base e causa ilimitadas de que tudo depende, ela contém a exigência de que tudo seja também apreendido nessa relação e alcance nela a sua confirmação, a sua justificação e a sua certificação. O Estado e as leis, bem como os deveres, adquirem nessa relação para a consciência a corroboração e a obrigatoriedade supremas; pois mesmo o Estado, as leis e os deveres são, na sua realidade efetiva, algo determinado, que passa além de si a uma esfera mais elevada como à sua base (v. *Enciclop. das Ciências Fil.*, § 453¹⁴). Por isso a religião contém também o lugar que, em meio a todas as mudanças e à perda dos fins, interesses e posses efetivamente reais, garante a consciência do imutável e a da liberdade e da satisfação supremas. Se a religião constitui, portanto, a *base* que contém o [elemento] ético em geral e, mais especificamente, a natureza do Estado enquanto vontade divina, ela é ao mesmo tempo tão só a *base*, e este é o ponto em que ambos divergem. O Estado é a vontade divina enquanto espírito atualmente presente se *desdobrando* em direção à figura efetiva e à *organização de um mundo*.

«b. A religião da alienação e o fanatismo religioso como sua consequência»

Os que querem se deter na forma da religião contraposta ao Estado comportam-se como aqueles que supõem ter razão no conhecimento quando somente e sempre se atêm à *essência* e não avançam deste

¹⁴ 3ª Ed. (1830) § 553 e ss.

* A *religião*, assim como o *conhecimento* e a *ciência*, tem por seu princípio uma forma peculiar, diversa da do Estado. Elas entram, por isso, no Estado, em parte como *meios* relacionados à formação e à disposição de ânimo dos indivíduos, em parte, na medida em que são *auto-fins*, pelo lado em que elas têm um ser-aí exterior. Em ambos os aspectos os princípios do Estado estão para com elas numa *relação de aplicação*; num tratado plenamente concreto do Estado, esferas tais como a da arte, a das relações puramente naturais etc., deveriam ser consideradas igualmente na sua relação ao Estado e na posição que elas nele ocupam. Mas aqui, neste tratado, em que o que é exposto detalhadamente é o princípio do Estado segundo a sua Idéia e na sua esfera *peculiar*, só se pode falar incidentalmente dos princípios dessas outras esferas e da *aplicação* do direito do Estado a elas.

abstrato até o ser-aí, ou como aqueles (v. acima o § 140 Anot.) que só querem o *bem abstrato* e reservam para o arbítrio determinar *aquilo que é bom*. A religião é o relacionamento ao absoluto *na forma do sentimento, da representação, da fé*, e no seu centro, que tudo contém, tudo é somente como algo acidental, também evanescente. Se o apego a esta forma, também em relação ao Estado, vai ao ponto de que ela também seja para ele o essencialmente determinante e dotado de validade, o Estado, como organismo que se desenvolveu até as suas diferenças, leis e instituições subsistentes, é, então, abandonado à instabilidade, à insegurança e à dissolução. O objetivo e o universal [no Estado, isto é], as leis, ao invés de serem determinadas como o subsistente e válido, adquirem um caráter negativo em face daquela forma que envolve tudo o que é determinado e que, precisamente por isso, se torna algo de subjetivo, seguindo-se daí, para o comportamento dos homens, a consequência: para o justo não há lei prescrita; sede piedosos e, de resto, fazei o que quiserdes, — podeis vos abandonar ao vosso arbítrio e à vossa paixão, e remeter os outros, lesados por vossa injustiça, ao consolo e à esperança da religião, ou, pior ainda, enjeitá-los e condená-los como irreligiosos. Na medida porém em que esse comportamento negativo não se restringe meramente a uma disposição de ânimo ou maneira de ver, mas volta-se para a realidade efetiva e nela se faz valer, surge o *fanatismo* religioso, que, como o fanatismo político, proscree toda instituição de Estado e toda ordem legal como barreiras acanhadas e inadequadas à infinitude interior do sentimento e, por conseguinte, também a propriedade privada, o casamento, as relações e trabalhos da sociedade civil-burguesa etc., como indignos do amor e da liberdade do sentimento. Como, entretanto, é preciso decidir-se por um ser-aí e por um agir efetivamente reais, sucede o mesmo que no caso da subjetividade da vontade que se sabe como sendo o absoluto (§ 140), a saber, que se decide a partir da representação subjetiva, isto é, a partir do *opinar* e do *agrado do arbítrio*.

«c. O Estado como razão que impregna formativamente a realidade efetiva e a superação da alienação religiosa»

Mas o verdadeiro, em contraposição a esse verdadeiro que se encerra na subjetividade do sentir e do representar, é o prodigioso transpassamento (*Überschritt*) do interno para o externo, da impregnação formativa da realidade pela razão, no que toda a história mundial trabalhou, trabalho pelo qual a humanidade cultivada conquistou a realidade efetiva e a consciência do ser-aí racional, das instituições de Estado e das leis. Daqueles que *buscam o Senhor* e afixam, em sua opinião inculta, possuir tudo *imediatamente*, ao invés de se impor o trabalho de alçar a sua subjetividade ao conhecimento da verdade e ao saber do direito objetivo e do dever, deles só pode provir o destroçamento de todas as relações éticas, a insensatez e a abominação. Estas são conseqüências necessárias da disposição de ânimo religiosa que insiste em se ater exclusivamente à sua forma e que se volta contra a realidade efetiva e contra a verdade existente na forma do universal, isto é, das leis. Não é necessário contudo que esta disposição de ânimo passe dessa maneira à realização efetiva; ela pode, com o seu ponto de vista negativo, restringir-se também a algo puramente interno, conformar-se às instituições e leis, e dar-se por satisfeita com a resignação e com o suspirar ou com o desprezar e o desejar. Não é a força, mas a fraqueza que fez da religiosidade em nossos tempos uma forma *polêmica* de piedade, esteja ela ligada a uma verdadeira carência ou também, meramente, a uma vaidade não satisfeita. Em vez de submeter o seu opinar com o trabalho do estudo e sujeitar o seu querer à disciplina e, por esse intermédio, erguê-lo à livre obediência, o menos custoso é renunciar ao conhecimento da verdade objetiva, guardar um sentimento de opressão e, assim, conservar a presunção, e ter na devoção todos os requisitos necessários para devassar a natureza das leis e das instituições de Estado, para sentenciar definitivamente sobre elas e declarar como elas deveriam ou teriam de ser, e isso porque tudo provém de uma maneira infalível e irretorquível de um coração piedoso; pois, pelo

fato de as «suas» intenções e afirmações tornarem a religião a base, não se poderia atacá-las, nem em sua superficialidade, nem em sua injustiça.

«3. A posição jurídica da Igreja»

Na medida, porém, em que a religião, se ela é genuína, não adota uma tal orientação negativa e polêmica contra o Estado, mas antes o reconhece e o confirma, ela obtém então, além disso, a *situação* e a *externação*¹⁵ que lhe são próprias. A prática do seu culto consiste em *ações* e na *doutrina*; para isso ela necessita ter *posses* e *propriedade*, assim como *indivíduos* consagrados ao *serviço* da comunidade. Com isso surge um relacionamento entre Estado e comunidade eclesial. A determinação deste relacionamento é simples. •

«a. A situação (o status) da igreja»

Reside na natureza das coisas que o Estado cumpre um dever ao conceder a essa comunidade toda ajuda e proteção para os seus fins religiosos, mais ainda, visto que a religião é o momento integrador do Estado ao nível mais profundo da disposição de ânimo, ao exigir de todos os seus membros que pertençam a uma comunidade eclesial, – de resto, a qualquer uma, pois não compete ao Estado imiscuir-se no conteúdo, na medida em que este se refere ao lado in-

¹⁵ Proponho este substantivo (não registrado no *Novo Dicionário Aurélio*), formado a partir do verbo 'externar' (*äussern*), para traduzir '*Äusserung*', substantivo que deve ser distinguido do termo técnico '*Entäusserung*', 'exteriorização', cujo sentido amplo é o de 'tornar exterior', 'manifestar', 'exteriorizar', na linguagem idealista, todavia, com a conotação de 'desdobrar', 'objetivar', 'realizar efetivamente' no mundo exterior um conteúdo interior (fim subjetivo), – principalmente na linguagem da ação, na IIª Parte, *A Moralidade*, – mas que possui, também, o sentido estrito de 'despojamento', 'esvaziamento', e, às vezes, na *Fenomenologia do Espírito* e no *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx, é também traduzido por 'alienação', principalmente para contradistinguir '*Entäusserung*' de '*Entfremdung*', que é então traduzida por 'estranhamento'. '*Äusserung*' (e o verbo correspondente, '*äussern*') nesta 3ª Seção da IIIª Parte tem o sentido corrente de 'externação', 'manifestação', como quando se diz que alguém externa o seu pensamento, a sua opinião, o seu afeto, e o termo será mantido uniformemente, mesmo nalgumas passagens em que o seu uso não seja tão corrente.

terno da representação. O Estado plenamente formado em sua organização e, por isso, forte, pode neste ponto comportar-se de maneira tanto mais liberal, descurar inteiramente pormenores que o afetam e até suportar dentro de si comunidades que, por motivos religiosos, nem mesmo reconhecem os direitos para com ele (dependendo, isso, é claro, do seu número), abandonando, assim, os membros dessas comunidades à sociedade civil e às suas leis e dando-se por satisfeito com o cumprimento passivo dos deveres diretos para com ele, por exemplo, mediante transformação e troca dos deveres.

* «Tolerância de seitas religiosas que negam o Estado»

Dos Quakers e anabatistas etc. pode-se dizer que são membros ativos somente da sociedade civil-burguesa e, como pessoas privadas, só estão em intercâmbio privado com os demais, e que, mesmo nesta relação, foram dispensados de prestar juramento; eles cumprem os deveres diretos para com o Estado de maneira passiva, e a propósito de um dos deveres mais importantes, o de defender o Estado contra os inimigos, que eles diretamente recusam, admite-se que o cumpram em troca de outra prestação. Em face de tais seitas, *tolerância* é o que cabe ao Estado exercer, no sentido próprio (1); pois, já que os seus adeptos não reconhecem os seus deveres para com ele, não podem pretender ao direito de ser membros do Estado. Quando, uma vez, no Congresso norte-americano se defendia com maior empenho a abolição da escravidão dos negros (2), um deputado do Sul replicou, certamente: “concedei-nos os negros, que nós vos concederemos os quakers”.

«Contra o anti-semitismo»

Somente graças ao vigor que lhe advém por outros meios, pode o Estado descurar e suportar tais anomalias, e confiar, a esse propósito, precipuamente no poder dos costumes e da racionalidade interna das suas instituições, confiar em que, não fazendo valer rigorosamente os seus direitos nesse ponto, possa ele atenuar e superar esta diferenciação. Por mais que se tivesse o direito formal de ser contra a concessão de direitos civis aos judeus, visto que eles deviam encarar-se não apenas como um grupo religioso particular, mas como pertencentes a um povo estrangeiro, a grita, que se elevou contra essa concessão deste e doutros pontos de vista, levou ainda menos em conta que eles são, antes de mais nada, *homens* e que esta não é uma qualidade trivial, abstrata (§ 209 Anot.), mas que ela implica que, graças à atribuição dos direitos civis é, muito mais, a *auto-estima* de valer como pessoa *detentora de direitos* na sociedade civil-burguesa o que se torna real, e que desta raiz infinita, livre de tudo o mais, resulta a equiparação exigida do modo de pensar e da disposição de ânimo. Não fosse assim, a separação de que se acusa os judeus ter-se-ia, ao contrário, mantido e seria imputada com razão ao Estado excludente como culpa e reprovação, pois ele teria com isso desconhecido o seu prin-

«b. As externalizações da igreja

α. As ações do culto»

Mas, na medida em que a comunidade eclesial possui *propriedade*, pratica as demais *ações* do culto e tem para isso indivíduos a seu serviço, ela sai da esfera interna e penetra na esfera mundana, e, com isso, no domínio do Estado, e coloca-se, através disso, *imediatamente* sob as suas leis. O juramento, o [elemento] ético em geral, assim como a relação matrimonial, trazem consigo aquela penetração interna e elevação da *disposição de ânimo* que adquire, graças à religião, a sua certificação mais profunda; visto que as relações éticas são essencialmente relações *da racionalidade efetivamente real*, são os direitos desta que, nessas relações, dever ser afirmado em primeiro lugar e aos quais a certificação eclesial se acrescenta somente como o seu lado interno, mais abstrato.

β. A doutrina eclesiástica

αα. Limites dos direitos de inspeção do Estado»

Quanto às demais externalizações que emanam de uma associação eclesial, no que concerne à *doutrina* o interno tem maior preponderância frente ao externo do que nas *ações* do culto e em outros comporta-

cípio, a instituição objetiva e a potência desta (cf. § 268 Anot. ao fim). A afirmação dessa exclusão, que se supunha ter razão no mais alto grau, revelou-se, também, na experiência, como a mais insensata, e o modo de agir do governo, ao contrário, como sábio e digno.

(1) Knox lembra o sentido próprio do latim *'tolerare'* presente no verbo alemão *'aushalten'*, *suportar*, utilizado logo abaixo no texto. Remetendo ao livro de Rosenzweig (*Hegel und der Staat*), Knox aponta ao fato de os menonitas terem sido excluídos do serviço militar, na Prússia, até 1868, e a que a Prússia garantiu os direitos civis aos judeus, em 1811, tendo havido, em 1819, durante o período em que Hegel redigia a *Filosofia do Direito*, uma irrupção de anti-semitismo.

(2) Knox observa que o tema do debate deve ter sido o *comércio* de escravos, e não a abolição da escravidão, visto que o Congresso americano não possuía jurisdição para decidir sobre a escravidão como tal. Os Quakers apresentaram petições contra o comércio escravagista em 1790 e 1797, e Knox conjectura que a réplica tenha ocorrido por uma destas ocasiões ou, eventualmente, se a data não for muito tardia, em 1820, durante os debates sobre o compromisso de Missouri.

mentos conexos, nos quais o lado *jurídico*, pelo menos, aparece em seguida por si como coisa do Estado (é bem verdade que as igrejas tomaram a si a iniciativa de eximir os seus servidores e a sua propriedade do poder e da jurisdição do Estado, até mesmo tomaram a si o direito de jurisdição sobre pessoas leigas em matérias nas quais a religião concorre com o Estado, tais como questões de divórcio e de juramento etc.).

O lado *administrativo-policial* a respeito de tais ações é certamente mais indeterminado, mas isto reside na natureza deste lado assim como, também, perante outras atividades inteiramente civil-burguesas (v. acima § 234). Na medida em que a comunhão religiosa de indivíduos se erige numa comunidade, numa corporação, ela fica em geral sob a supervisão da polícia-administrativa superior do Estado.

Mas a *doutrina*, ela própria, tem o seu domínio na consciência moral, ela reside no direito da liberdade subjetiva da autoconsciência – na esfera da interioridade, que, como tal, não constitui domínio do Estado.●

«ββ. A zona de um possível conflito»

Entretanto, também o Estado tem uma doutrina, já que as suas instituições e aquilo que em princípio tem vigência para ele segundo o direito, a constituição etc., existe essencialmente na forma do *pensamento* enquanto lei, e visto que ele não é nenhum mecanismo, mas a vida racional da liberdade autoconsciente, o sistema do mundo ético, segue-se que a *disposição de ânimo*, logo a consciência dessa disposição na forma de *princípios*, é um momento essencial no Estado efetivamente real. Em contrapartida, a doutrina da igreja não é meramente algo interno da esfera da consciência moral, mas como doutrina ela é, pelo contrário, *externação*, e externação de um conteúdo que está conectado da maneira mais íntima com os princípios éticos e aos leis do Estado ou, mesmo, os concerne imediatamente. Portanto, aqui, Estado e igreja se encontram diretamente *em acordo* ou diretamente *em confronto*.●

«γγ. A exigência eclesiástica de absoluta liberdade doutrinal e sua extensão à doutrina científica.»

A diversidade de ambos os domínios pode ser impulsionada pela igreja até à oposição frontal, de sorte que, contendo em si mesma o conteúdo absoluto da religião, ela considera o [*elemento*] *espiritual* em geral e, portanto, também o elemento ético, como a sua parte, o Estado, porém, como um arcabouço mecânico para [obtenção de] fins externos não-espirituais, a si concebe como o reino de Deus ou, no mínimo, o caminho e a antecâmara que levam a ele, o Estado, ao invés, como o reino do mundo, isto é, o reino do passageiro e finito, por conseguinte, a si concebe como o seu próprio fim, o Estado, porém, somente como um mero *meio*. Com essa pretensão se associa então, no que diz respeito ao *ensinamento doutrinal*, a exigência de que o Estado permita à igreja não só atuar com plena liberdade nesse ponto, mas também, que tenha um respeito incondicionado do seu ensinamento enquanto tal, seja qual for o seu conteúdo, pois a sua determinação compete somente a ela. Assim como a igreja chega a essa pretensão a partir da extensão do argumento de que o elemento espiritual em geral é propriedade sua, de que a *ciência* e o conhecimento em geral, todavia, estão igualmente nesse domínio e se desenvolvem como uma igreja para formar uma totalidade dotada de um princípio peculiar, a qual pode se considerar, ainda com mais legitimação, como ocupando também o lugar da própria igreja, assim também a mesma independência é reclamada para a ciência ante o Estado, que, na condição somente de um meio, teria de ocupar-se dela como um auto-fim.

A essa relação [entre igreja e Estado] é de resto indiferente se os indivíduos que se dedicam ao serviço da comunidade e os que a ela presidem levaram a sua condição até uma existência separada do Estado, de sorte que somente os membros restantes estariam submetidos ao Estado, ou se, ao invés, permanecem todos no Estado e a sua determinação eclesiástica seja somente um lado do seu status, lado que os mantém separados em face do Estado.●

«88. A concepção liberal de Estado como a base dessas exigências»
Convém notar de início que essa relação assim compreendida está vinculada a uma representação do Estado segundo a qual ele tem por determinação somente a proteção e a segurança da vida, da propriedade e do arbítrio de cada um, na medida em que estas não ferem a vida, a propriedade e o arbítrio alheios, e segundo a qual ele é, portanto, considerado somente como uma organização da necessidade que constringe¹⁶. O elemento do que é espiritual no sentido superior, do verdadeiro em si e por si, é colocado, dessa maneira, como religiosidade subjetiva ou ciência teórica, além do Estado, o qual, como o *laico* em si e por si, só teria de respeitar [aquele], e assim o [elemento] propriamente ético cai inteiramente fora dele. •

«89. A recusa dessa pressuposição»

O fato de historicamente ter havido tempos e situações de barbárie, em que tudo o que é espiritual no sentido superior estava sediado na igreja, em que o Estado era apenas um regime temporal do exercício da violência, do arbítrio e da paixão, e em que essa oposição abstrata era o princípio capital da realidade efetiva (v. § 359¹⁷), pertence à História. Mas é um procedimento cego e superficial declarar essa situação como a verdadeiramente conforme à Idéia. O desenvolvimento desta Idéia demonstrou, ao contrário, como verdade, que o espírito, enquanto livre e racional, é em si ético, que a verdadeira Idéia é a racionalidade *efetivamente real* e que esta é a que existe como Estado. Dessa Idéia resultou igualmente, além disso, que a *verdade* ética nela contida é para a consciência *pensante* enquanto *conteúdo* elaborado para alcançar a forma da *universalidade*, enquanto *lei*, – que o

¹⁶ A tradução de 'Not' por 'necessidade constringente' me adveio por sugestão de Benedito Nunes, que a emprega no contexto de um estudo sobre Heidegger, e que me parece mais ampla e adequada do que 'estado de necessidade' ou 'estado de emergência', usualmente utilizadas, dotadas de um sentido mais estritamente jurídico que, embora às vezes presente, não abarca o significado mais amplo de 'Not'.

¹⁷ Cf. K.H. Ilting, v. II, p 720. As demais edições remetem ao § 358.

Estado em geral *sabe* os seus fins, os conhece e atua com uma consciência determinada e segundo princípios. •

«95. Fundamentação de um direito estatal de inspeção da doutrina eclesiástica»

Como notou-se acima, a religião tem o verdadeiro por seu objeto universal, mas o verdadeiro enquanto conteúdo *dado*, que não é conhecido em suas determinações fundamentais pelo pensamento e por conceitos; da mesma forma, a relação do indivíduo a esse objeto é uma obrigação fundada na autoridade, e o *testemunho* do *próprio* espírito e coração, enquanto nesse testemunho está contido o momento da liberdade, é *fé* e *sentimento*. É o discernimento filosófico que conhece que igreja e Estado não estão em oposição pelo *conteúdo* da verdade e da racionalidade, mas, numa diferença de forma. Por isso, se a igreja passa ao *ensinamento doutrinal* (há e houve igrejas que só têm o culto; outras, nas quais o principal é o culto, e o ensinamento doutrinal e a consciência mais cultivada são apenas acessório) e este concerne a *princípios objetivos*, aos pensamentos do que é ético e racional, então, nessa externalização, a igreja passa imediatamente para o domínio do Estado. Em contraste com a *fé* e com a *autoridade* da igreja sobre o ético, o Direito, as leis, as instituições, em contraste com a sua *convicção subjetiva*, o Estado é antes aquele que *sabe*; no seu princípio, essencialmente, o conteúdo não permanece na forma do sentimento e da fé, mas pertence ao pensamento determinado. •

Do modo como o conteúdo em si e por si aparece na figura da religião enquanto conteúdo particular, enquanto doutrinas peculiares à igreja como comunidade religiosa, elas permanecem fora do âmbito do Estado (no protestantismo não há um clero que seja o depositário exclusivo da doutrina eclesiástica, porque nele não há *leigos*). Na medida em que os princípios éticos e a ordem do Estado se deixam atrair para o domínio da religião e não só se deixam pôr em relação, mas também, devem ser postos em relação com ela, esta relação dá ao Estado, por um lado, a autenticação religiosa; por outro lado,

permanece-lhe o direito e a forma da racionalidade autoconsciente, objetiva, o direito de fazê-la valer e de impô-la em face das afirmações que brotam da figura *subjetiva* da verdade, seja qual for a *garantia* e a *autoridade* com a qual esta se cerca.

«ηη. O Estado moderno como abrigo da liberdade de espírito»

Porque o princípio da sua forma, enquanto universal, é essencialmente o pensamento, aconteceu também que *da parte do Estado* procedeu a *liberdade do pensamento e da ciência* (e foi uma igreja, ao contrário, que levou à fogueira *Giordano Bruno* e obrigou *Galileu* a pedir perdão de joelhos por causa da *Apresentação* do Sistema Solar *Copernicano* etc.*). Por isso é do lado do Estado também que a *ciên-*

* Laplace, *Darstellung des Weltsystems* V. Buch, 4. Kap. «Publicando estas descobertas (para as quais ele utilizou o auxílio do telescópio e das fases da lua, etc.) Galileu fez ver que elas provavam, incontestavelmente, o movimento da terra; mas o pensamento deste movimento foi declarado herético por uma congregação de cardeais; e Galileu, o seu mais ilustre defensor, foi citado perante o tribunal da inquisição, e forçado a se retratar, para escapar de um prisão severa. Uma das mais fortes paixões é o amor da verdade no homem de gênio.

«...» Galileu, convencido por suas próprias observações do movimento da terra, meditou muito tempo sobre uma nova obra, na qual ele se propunha a desenvolver as provas desse movimento. Mas para furtar-se à perseguição, da qual quase já tinha sido vítima, imaginou apresentar essas observações sob a forma de diálogos entre três interlocutores, dentre os quais um defendia o sistema de Copérnico, combatido por um peripatético. Sente-se que a vantagem ficava com o defensor desse sistema; mas Galileu, não decidindo entre eles e fazendo valer tanto quanto era possível as objeções dos partidários de Ptolomeu, devia esperar poder fruir de uma tranquilidade que os seus trabalhos e sua avançada idade o faziam merecer. «...» Galileu, na idade de setenta anos, foi novamente citado diante desse tribunal «...» Galileu foi enclausurado numa prisão e lhe foi exigida uma segunda retratação dos seus sentimentos, com a ameaça da pena prevista para os que recaem na heresia, se ele continuasse a ensinar o sistema de Copérnico. Fez-se com que assinasse a seguinte fórmula de abjuração: «Eu, Galileu, ao septuagésimo ano de minha vida, intimado pessoalmente diante desse tribunal, de joelhos, e tendo diante dos olhos os santos evangelhos que toco com as minhas próprias mãos; com coração e fé sinceras, eu abjuro, eu amaldiço e eu execro a absurdidade, o erro, a heresia do movimento da terra, etc.» Que espetáculo, esse, de um ancião venerável, ilustre por uma longa vida consagrada inteiramente ao estudo da natureza, abjurando de joelhos, contra o testemunho de sua própria consciência, a verdade que provara com evidência! Um decreto da

cia tem o seu lugar, pois ela tem o mesmo elemento da forma que o Estado, ela tem o fim do *conhecer*, a saber, da verdade *objetiva* pensada e da racionalidade.●

«θθ. Direito de inspeção por parte do Estado das opiniões politicamente relevantes, particularmente nas universidades»

O conhecimento pensante pode de certo, também, decair do nível da ciência para o do opinar e do mero racionar a partir de razões, e, voltando-se para os objetos éticos e para a organização do Estado, pôr-se em contradição contra os princípios desta e daqueles, e isso também até com as mesmas pretensões (que aquelas que a Igreja tem no que lhe é próprio) a que este *opinar* seja razão e que ele tenha o direito da autoconsciência subjetiva a ser livre nas suas opiniões e convicções. Esse princípio da subjetividade do saber foi acima considerado (§ 140 Anot.); aqui cabe somente observar que, por um lado, o Estado pode praticar perante o *opinar* a mesma indiferença infinita que os pintores, que na sua paleta se atêm às três cores fundamentais, praticam em face da *sabedoria de escola* a respeito das sete cores fundamentais – precisamente na medida em que esse opinar é somente opinião, um conteúdo subjetivo e, por isso, por mais que se escarrapache, não tem verdadeira força e poder dentro de si. Mas, por outro lado, o Estado tem de tomar em sua proteção a verdade objetiva e os princípios da vida ética contra esse *opinar* de falsos princípios, quando este se torna um ser-aí universal que corrói a realidade efetiva, e têm de fazê-lo, em todo o caso, na medida em que o

Inquisição condenou-o à prisão perpétua: ele foi posto em liberdade depois de um ano por instância do grão-duque (da Toscana).

Morreu em 1642, levando consigo o pesar da Europa esclarecida por seus trabalhos e indignada com o julgamento pronunciado contra um tão grande homem por um tribunal odioso.” Traduzido do original francês, *Exposition du Système du Monde*, liv. V, chap. IV, 2e. édition, Paris, An VII, pp. 318-319. Hegel cita a edição alemã na tradução J. K. Fr. Hauff, Frankfurt, 1797, II, pp. 272-275 (cf. Ilting, v. II, Die “Rechtsphilosophie” von 1820, p. 722), com ínfimas variantes, pequenas omissões e intercalações, que em nada modificam a compreensão do texto.

formalismo da subjetividade incondicionada queira tomar o ponto de partida científico por seu fundamento e alçar as instituições de ensino do próprio Estado à pretensão de uma Igreja e voltá-las contra ele, assim como, inversamente, ele tem de fazer valer contra a Igreja que reclama uma *autoridade* irrestrita e incondicional o direito formal da autoconsciência ao seu próprio discernimento, à sua convicção e, em geral, o pensamento daquilo que deve valer como verdade objetiva.

«4. A separação do Estado e da Igreja como origem do Estado moderno e como condição do progresso histórico»

Pode-se ainda mencionar a *unidade do Estado e da Igreja*, uma determinação que também foi muito discutida e erigida como ideal supremo nos Tempos Modernos. Quando a unidade essencial dos mesmos é a verdade dos princípios e da disposição de ânimo, então é igualmente essencial que, junto com essa unidade, chegue à *existência particular* também a *diferença* que eles têm na forma da sua consciência. No despotismo oriental essa unidade tão freqüentemente desejada da Igreja e do Estado não é a configuração consciente de si do espírito, a única dele digna, na forma do direito, da eticidade livre e do desenvolvimento orgânico – mas, por isso, não existe aí Estado. – Para que além disso o Estado venha à existência como a realidade efetiva ética do espírito, a qual se *sabe a si mesma*, é necessária a sua diferenciação da forma da autoridade e da fé; essa diferenciação só sobressai, porém, na medida em que o lado eclesial chega em si mesmo à separação; somente pondo-se acima das igrejas *particulares* o Estado adquiriu a universalidade do pensamento, o princípio da sua forma e a leva a existência; para conhecer isso tem de se saber não o que a universalidade é *em si*, mas o que é a sua *existência*. É por isso a tal ponto inteiramente falso que a separação da Igreja seja ou tenha sido uma desventura para o Estado, que *somente graças a ela* pôde ele tornar-se aquilo que é a sua determinação, a racionalidade e a eticidade conscientes de si mesmas. Essa separação é igualmente o que de mais afortunado poderia ter ocorrido à Igreja

e ao pensamento para a respectiva liberdade e racionalidade que lhes são próprias.

Adendo. O Estado é real-efetivo e a sua realidade efetiva consiste em que o interesse do todo se realize nos fins particulares. Realidade efetiva é, sempre, a unidade da universalidade e da particularidade, a explicação e desdobramento (*Auseinandergelegtsein*) do universal na particularidade, a qual aparece como uma particularidade autônoma, embora ela seja somente enquanto sustentada pelo todo e nele mantida. Enquanto essa unidade não estiver presente, algo não é *efetivamente real*, ainda que possa se supor a [sua] *existência*. Um mau Estado é um Estado que meramente existe; um corpo doente também existe, mas ele não tem nenhuma realidade verdadeira. Uma mão que está decepada também parece ainda com uma mão e existe, sem ser, contudo, efetivamente real: o que é real-efetivo é em si mesmo necessário. A necessidade consiste em que o todo esteja dirimido nas diferenças do conceito e que esse momento dirimido forneça uma determinidade sólida e duradoura, que não é rígida como a morte, mas que se engendra continuamente na [sua] dissolução. Ao Estado acabado pertence essencialmente a consciência, o pensamento; o Estado sabe por isso o que ele quer, e o sabe como algo pensado. Ora, visto que o saber tem a sua sede no Estado, tem-na, também, a ciência, *aqui*, e não na Igreja.

Apesar disso, falou-se, nestes últimos tempos, de que o Estado tem de prover da religião. O Estado é o espírito desenvolvido e coloca os seus momentos à vista, na luz da consciência; pelo fato de que aquilo que reside na Idéia irrompe na objetividade, o Estado aparece como algo finito, e, assim, ele se mostra como um domínio da mundanidade, enquanto que a Igreja se apresenta como um domínio da infinitude. Por conseguinte, o Estado parece o que é subordinado, e porque o finito não pode subsistir por si, ele precisa assim, diz-se, da mesma base que a Igreja. Como finito, ele não tem nenhuma legitimação e só e primeiramente graças à religião ele se torna sagrado e pertencente ao infinito. Mas esta consideração da questão é altamente unilateral. O Estado é de certo essencialmente mundanal e finito, tem fins e poderes particulares, mas o fato de que o Estado seja mundanal é somente um dos [seus] lados e só para a percepção desprovida de espírito o Estado é meramente finito. Pois o Estado tem uma alma vivificante, e esse elemento vivificante é a subjetividade, que [por um lado,] cria as diferenças, mas, por outro, as mantém na unidade. No reino religioso também existem

diferenças e finitudes. Deus, diz-se, é trinitário: nele há, portanto, três determinações, e tão só e primeiramente a unidade delas é espírito. Se daí apreendemos a natureza divina concretamente, isso também só ocorre através de diferenças. No reino divino, portanto, apresentam-se finitudes, como no âmbito mundanal, e o fato de que o espírito mundanal, isto é, o Estado seja somente um espírito finito é uma maneira de ver unilateral, pois a realidade efetiva não é nada de irracional. Um mau Estado é decerto somente mundanal e finito, mas o Estado racional é em si mesmo infinito. •

O segundo ponto é que se diz que o Estado tem de tirar a sua justificação da religião. Enquanto ela está na religião, a Idéia é o espírito no interior do ânimo, mas é a mesma Idéia que, no Estado, se dá uma mundanidade e se proporciona, no saber e querer, um ser-aí e uma realidade efetiva. Agora, se dizemos que o Estado tem de se fundar na religião, isso pode significar que o mesmo deva basear-se na racionalidade e dela provir. Mas esta proposição pode ser também mal compreendida no sentido de que os homens, cujo espírito está tolhido por uma religião sem liberdade, são os mais dispostos à obediência. A religião cristã, porém, é a religião da liberdade. Esta pode certamente sofrer, de novo, uma inflexão, assim que ela pode inverter-se de uma religião livre numa não-livre ao ser afetada pela superstição. Se entendemos então que os indivíduos têm de ter uma religião para que o seu espírito tolhido possa ser tanto mais oprimido no Estado, esse é o mau sentido da proposição; se entendemos que os homens devam ter respeito diante do Estado, diante desse todo do qual são membros, então isso certamente se realiza da melhor maneira pela visão filosófica que penetra na essência do mesmo; mas na falta dessa, a disposição de ânimo pode, também, levar até aí. Assim é que o Estado pode carecer da religião e da fé. Essencialmente, porém, o Estado permanece distinto da religião pelo fato de que o que ele exige tem a figura de um dever jurídico e de que é indiferente em qual disposição de ânimo esse dever é executado. O campo da religião, ao contrário, é a interioridade, e assim como o Estado, se ele exigisse de maneira religiosa, poria em perigo o direito da interioridade, do mesmo modo a Igreja que age como Estado e impõe penas degenera numa religião tirânica. •

Uma terceira diferença, conexa com a precedente, está em que o conteúdo da religião é e permanece um conteúdo velado e que, por conseguinte, o ânimo, o sentimento e a representação são o terreno no qual ele tem o seu lugar. Nesse terreno tudo tem a forma da subjetividade, o Estado, ao contrário, realiza-se efe-

tivamente e dá às suas determinações um ser-aí sólido. Ora, se a religiosidade quisesse se fazer valer no Estado tal como ela está habituada a ser no seu próprio terreno, ela lançaria por terra a organização do Estado, pois as diferenças têm no Estado a latitude da sua exterioridade recíproca; na religião, ao invés disso, tudo está sempre referido à totalidade. Se essa totalidade quisesse, agora, capturar todas as relações do Estado, isso seria fanatismo; ela quereria ter em cada particular o todo e não o poderia tê-lo senão pela destruição do particular, pois o fanatismo consiste somente em não consentir nas diferenças particulares. Expressar-se assim, «aos homens piedosos não foi dada nenhuma lei», nada mais é, portanto, do que o ditame desse fanatismo. Pois onde a piedade entra no lugar do Estado, ela não pode suportar o determinado e o destroça. É igualmente coerente com isso o caso de a piedade deixar a consciência moral, a interioridade, decidir e de ela não ser determinada por razões. Essa interioridade não se desenvolve no sentido de dar razões e não presta contas de espécie alguma a si mesma. Se, portanto, a piedade deve valer como a realidade efetiva do Estado, então todas as leis são atropeladas e o sentimento subjetivo é quem legisla. Esse sentimento pode ser mero arbítrio, e se ele [efetivamente] o é, isso tem de ser conhecido somente a partir das ações; mas na medida em que elas se tornam [efetivamente] ações, ordens, elas assumem a figura de leis, o que precisamente contradiz àquele sentimento subjetivo. Poder-se-ia fazer de Deus, que é o objeto desse sentimento, o determinante, mas Deus é a Idéia universal e, nesse sentimento, ele é o indeterminado, que não amadureceu até o ponto de determinar o que no Estado está aí como desenvolvido. Justamente porque no Estado tudo é sólido e assegurado, ele é o reduto contra o arbítrio e a opinião positiva. A religião como tal não deve ser aquilo que governa.

§ 271 «A divisão do Direito Público Interno»

A constituição política é, *em primeiro lugar*: a organização do Estado e o processo da sua vida orgânica *em relação a si mesmo*, organização na qual ele diferencia os seus momentos no interior de si mesmo e os desdobra conferindo-lhes *subsistência*.

Em segundo lugar, o Estado é, enquanto individualidade, um *uno exclusivo*, que, por isso, se relaciona a *outros*; ele volve, portanto, a sua diferenciação *para fora* e, segundo esta determinação, ele põe as suas dife-

renças subsistentes no interior de si mesmo na *idealidade* que lhes é própria.

Adendo. Assim como a irritabilidade no organismo vivo é, ela própria, por um lado algo interior, pertencente ao organismo como tal, assim também a relação para fora, aqui, é uma direção voltada para a interioridade. O Estado interior como tal é o poder civil, a direção para fora é o poder militar, que no Estado, porém, é um lado determinado nele mesmo. Ora, o fato de que se encontrem em equilíbrio constitui um fator capital na disposição de ânimo do Estado. Por vezes, o poder civil está inteiramente extinto e repousa somente sobre o poder militar, como no tempo dos imperadores romanos e dos pretorianos; por vezes, o poder militar só existe enquanto provindo do poder civil, quando todos os cidadãos estão sujeitos ao serviço militar, como nos Tempos Modernos.

I. A Constituição interna para si

§ 272 «Os poderes de Estado singulares como unidade e como totalidade»

A constituição é racional na medida em que o Estado *diferencia* e determina dentro de si a sua atuação *segundo a natureza do conceito*, e isso de modo que *cada* um destes *poderes* seja, ele próprio, em si mesmo a totalidade, pelo fato de ele conter e ter atuantes dentro de si os outros momentos e de eles, porque exprimem a diferença do conceito, absolutamente permanecerem na sua idealidade e constituírem somente *um todo individual*.

«1. As discussões contemporâneas sobre a questão constitucional, particularmente em Fries»

Veio a público, em tempos recentes, um enorme e infundável palavrório sobre constituição bem como sobre a própria razão, o mais insofrito particularmente na Alemanha, graças àqueles que se persuadiram de compreender melhor e até mesmo com exclusão de todos os outros e, em primeiro lugar, dos governos, o que é uma constituição, e que acreditaram ter a irrecusável legitimação para isso no fato de que a

religião e a piedade deveriam ser a base de todas essas suas superficialidades. Não é de admirar-se que esse palavrório tenha tido como consequência que a homens racionais tornaram-se repugnantes palavras como razão, esclarecimento, direito etc., bem como constituição e liberdade, e que se pudesse ter vergonha de ainda intervir numa discussão sobre a constituição política. Pelo menos, no entanto, pode-se talvez esperar desse fastio que se torne mais universal a convicção de que um *conhecimento* filosófico de tais objetos não pode provir do raciocínio abstrato, da consideração de fins, razões e utilidades, muito menos ainda do ânimo, do amor e do entusiasmo, mas unicamente do conceito e, que aqueles que tomam o divino por inconcebível e o conhecimento do verdadeiro por um empreendimento vão tenham de se abster de intervir na discussão. O falatório indigesto e a edificação que o seu ânimo e o seu entusiasmo os levam a trazer à tona não podem, nem um nem outro, pretender minimamente à atenção filosófica.

«2. A doutrina liberal da divisão dos poderes e a sua reinterpretação especulativa»

Entre as representações correntes em relação ao § 269 é de se mencionar aquela sobre a *necessária divisão dos poderes* do Estado, — uma determinação de suma importância, que com justiça pode ser considerada como uma garantia da liberdade pública, se ela for com efeito tomada no seu sentido verdadeiro, — uma representação da qual, porém, precisamente aqueles que crêem falar por entusiasmo e amor nada sabem e nada querem saber; pois é nela que exatamente reside o momento da *determinidade racional*. O princípio da divisão dos poderes contém, vale dizer, o momento essencial da *diferença*, da racionalidade *real*; mas no modo como o entendimento o compreende reside, em parte, a falsa determinação da *absoluta autonomia* dos poderes uns frente aos outros, em parte, a unilateralidade de apreender a relação de uns aos outros como algo negativo, como *mútua restrição*. Nesta perspectiva torna-se uma hostilidade, um temor em face de cada poder aquilo que cada um produz contra o outro como se

fosse um mal, com a determinação de se contrapor a ele e de efetuar por meio destes contrapesos um equilíbrio, não, porém, uma unidade viva. Somente a *autodeterminação* do conceito em si mesmo, não quaisquer outros fins e utilidades, é o que contém a origem absoluta dos diferentes poderes e unicamente em virtude dessa autodeterminação a organização do Estado existe como algo em si mesmo racional e como a imagem-cópia da razão eterna.

«3. A doutrina especulativa do conceito como base da doutrina da divisão dos poderes»

[O modo] como o *conceito* e em seguida, de maneira concreta, a Idéia se determinam neles mesmos e com isso põem abstratamente os seus momentos, o da universalidade, da particularidade e da singularidade, precisa ser conhecido a partir da lógica – certamente não, de resto, da lógica comum.

«4. O preconceito liberal contra o poder»

Tomar em geral o negativo por ponto de partida e, em contrapartida, transformar em primeiro o querer do mal e a desconfiança e, a partir dessa pressuposição, engenhar astuciosamente diques, «conceber os poderes do Estado como atividades»,¹⁸ que como [[condição da sua]] eficácia necessitam somente de diques recíprocos, caracteriza, quanto ao pensamento, o *entendimento negativo* e, quanto à disposição de ânimo, a maneira de ver da plebe (v. acima § 244).

«5. As conseqüências políticas da divisão radical de poderes»

¹⁸ O que está entre aspas inglesas é intercalação de Ilting. Lasson (1911, 1930) e Hoffmeister (1935) dispensam-na, porque lêem diferentemente no manuscrito o texto da relativa que segue à intercalação. Ao invés de “die als eine Wirksamkeit nur gegenseitiger Dämme bedürfen” (“que como uma eficácia necessitam somente de diques recíprocos”), propõem: “die Einheit als eine Wirksamkeit nur gegenseitiger Dämme zu begreifen” (“conceber a unidade como uma eficácia somente de diques relativos” – o sublinhado indica as diferenças). A edição Suhrkamp introduz auxiliariamente na relativa a expressão ‘condição de’, assinalada pelo duplo colchete, a qual dispensa a intercalação de Ilting, sem ser incompatível com a explicitação que propõe. Por isso, mantivemos ambas.

Com a *autonomia* dos poderes, por ex., do poder *executivo* e de poder *legislativo*, como foram denominados, está posto imediatamente, como isso também se viu em grande escala, o destroçamento do Estado ou, na medida em que o Estado se mantém no essencial, [também] a luta pela qual um poder submete a si o outro, mediante a qual «ele» efetua primeiramente a unidade, seja ela, de resto, qual for e unicamente assim salva o essencial, a subsistência do Estado.

Adendo. No Estado não se pode querer nada, senão o que seja a expressão da racionalidade. O Estado é o mundo que o espírito fez para si; ele tem, por isso, um andamento determinado, sendo em si e por si. Quantas vezes não se fala da sabedoria de Deus na natureza; não há que crer, porém, que o mundo físico seja algo mais elevado do que o mundo do espírito, pois tão elevado quanto o espírito está acima da natureza, outro tanto o está o espírito acima da vida física. Por isso há que se venerar o Estado como algo divino-terreno e ver com perspicácia que, se é difícil conceber a natureza, é ainda infinitamente mais árduo apreender o Estado. É da mais alta importância que se tenha alcançado, em tempos mais recentes, determinadas intuições sobre o Estado em geral e que se tenha se ocupado em falar de constituições e em fazê-las. Mas com isso a questão ainda não está encerrada; é necessário, para abordar uma questão racional, trazer também consigo a razão presente nessa intuição, que se saiba o que é o essencial, e que nem sempre o que mais atrai a atenção constitui o essencial. É preciso, assim, que os poderes do Estado sejam, de fato, diferentes, mas cada um tem de formar em si mesmo um todo e conter os outros momentos dentro de si. Quando se fala da diferente atuação dos poderes, não se deve cair no enorme erro de aceitar isso como se cada poder devesse ficar-aí abstratamente por si, já que, ao invés disso, os poderes só devem ser diferentes como momentos do conceito. Se, ao contrário, as diferenças subsistem abstratamente por si, é claro que duas autonomias não podem constituir unidade alguma, mas têm de certamente produzir luta, graças à qual ou o todo é abalado ou a unidade se restabelece pela violência. Assim, na Revolução Francesa, ora o poder legislativo absorveu o assim chamado poder executivo, ora o executivo, o poder legislativo, e é insensato fazer eventualmente aqui a exigência moral da harmonia. Pois se remetemos a questão para o ânimo, poupa-se então certamente todo esforço; mas ainda que o sentimento ético seja necessário, não cabe a ele determinar a partir de si os poderes do Estado. O que

importa, por conseguinte, é que, por serem as determinações dos poderes em si o todo, elas, também, todas constituam na existência o conceito do todo. Quando se fala habitualmente de três poderes, do legislativo, do executivo e do judiciário, o primeiro corresponde à universalidade, o segundo, à particularidade, o judiciário, porém, não é o terceiro momento do conceito, pois a singularidade do judiciário reside fora dessas esferas.

§ 273 «Os três poderes»

O Estado político dirime-se, por conseguinte, nas diferenças substanciais:

- a) o poder de determinar e estabelecer o universal, – o poder *legislativo*,
- b) a subsunção das esferas *particulares* e dos casos singulares sob o universal, – o poder *governamental*,
- c) a subjetividade como a última decisão da vontade, – o poder *do príncipe*, poder no qual os diferentes poderes estão compreendidos numa unidade individual, que, portanto, é o ápice e o começo do todo, da *monarquia constitucional*.

«1. A monarquia constitucional como meta da história»

A formação plena do Estado em direção à monarquia constitucional é a obra do mundo moderno, no qual a Idéia substancial adquiriu a forma infinita. A *história* desse aprofundamento do espírito do mundo (a) dentro de si ou, o que é o mesmo, essa livre formação plena, na qual a Idéia libera a partir de si os seus momentos – e são somente os seus momentos – como totalidades e, precisamente com isso, os contém na unidade ideal do conceito, enquanto nela consiste a racionalidade do real, – a história dessa verdadeira configuração da vida ética é o que está em causa na história universal do mundo.

«2. A antiga doutrina das formas de Estado»

A antiga divisão das constituições em *monarquia*, *aristocracia* e *democracia* tem por sua base a *unidade substancial ainda inseparada*, a qual ainda não chegou à sua *diferenciação interna* (a uma organização desenvolvida dentro de si) e, com isso, à *profundidade* e à *racionalidade concreta*. Daí que, para o ponto de vista do Mundo Anti-

go, essa divisão é a verdadeira e a correta; pois a diferença, enquanto ela ainda está naquela unidade substancial que não prosperou até o desdobramento absoluto dentro de si, é essencialmente uma diferença *exterior* e aparece, primeiramente, como diferença do *número* (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [1817] § 82; [1830 § 132]) daqueles nos quais aquela unidade substancial deve ser imanente.

«3. A monarquia constitucional como unidade das três formas de Estado»

Essas formas, que, dessa maneira, pertencem a todos diversos, são, na monarquia constitucional, rebaixadas a momentos; o monarca é *um*; com o poder de governo intervêm alguns e com o poder legislativo intervêm os *muitos*¹⁹ em geral. Mas tais diferenças meramente quantitativas, como já se disse, são somente superficiais e não fornecem o conceito da coisa. Não é conveniente, da mesma forma, falar-se de elementos democráticos, aristocráticos *na monarquia*, como se fez em época recente, pois essas significações neles visadas, exatamente na medida em que elas se realizam *na monarquia*, não são mais algo democrático e aristocrático.

«4. A indiferença de Fichte perante as três formas de governo»

Há representações sobre constituições em que se coloca no topo somente a *abstração* do Estado, a qual governa e ordena, e se dá por indecído e se encara como indiferente se à frente desse Estado estão *um* ou *vários* ou *todos*. – “Todas essas formas”, diz aliás *Fichte*, no seu *Direito Natural* (Iª Parte, p. 196),²⁰ “são conformes ao direito e podem produzir e manter o direito universal no Estado, conquanto exista um *Eforado* (uma instituição inventada por ele, que deveria

¹⁹ O original traz ‘*die Vielheit*’, literalmente ‘a multiplicidade’ ou ‘pluralidade’ (Marini), ‘o maior número’ (Dérathé) ‘ou muitos em massa’ (Knox). Valendo-me da expressão que Hegel utiliza posteriormente em contexto análogo (§ 301 Anot., também § 281 Anot.) ‘os muitos’, ‘*die Vielen*’, para traduzir o grego (‘oi polloi’), sugiro aqui a tradução de ‘*die Vielheit*’ por ‘os muitos’.

²⁰ Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, (1796), § 16. In: Fichtes Werke, ed. I.H. Fichte, Berlin, De Gruyter & Co., 1971, pp. 167-187.

ser um contrapeso frente ao poder supremo).” – Uma tal maneira de ver (como também essa invenção de um Eforado) provém da superficialidade do conceito de Estado, antes mencionada. Numa situação inteiramente simples da sociedade essas diferenças têm de certo pouca ou nenhuma significação, assim como, por exemplo, *Moisés* em sua legislação não acrescentou nenhuma mudança das instituições para o caso de que o povo exija um rei, mas, somente o mandamento endereçado ao rei, de que a sua cavalaria, as suas mulheres e o seu ouro e prata não devam ser numerosos (Deuteronômio, XVII, 16). – De resto, pode-se com efeito, em certo sentido, dizer que também para a Idéia essas três formas são indiferentes (a *monárquica* aí incluída, a saber, na significação restrita em que ela é colocada *junto à* forma *aristocrática* e *democrática*), mas no sentido oposto, porque elas em conjunto não são conformes à Idéia no seu desenvolvimento racional (§ 272) e esta em nenhuma dessas formas poderia alcançar o seu direito e a sua realidade efetiva. Por essa razão tornou-se também uma questão inteiramente ociosa a de saber qual seria, dentre elas, a melhor; – dessas formas só se pode falar da maneira histórica. «5. A doutrina de Montesquieu sobre o espírito das formas de Estado» Além do mais, todavia, é preciso reconhecer também nesse ponto, como em tantos outros, o olhar profundo de *Montesquieu* na sua exposição já famosa, que aponta os princípios dessas formas de governo,²¹ no entanto, para reconhecer a sua exatidão é preciso não compreendê-la equivocadamente. •

«a) A virtude como princípio da democracia»

É sabido que ele apontou a virtude como princípio da democracia²², pois esta constituição se baseia, de fato, na *disposição de ânimo* como forma somente substancial, na qual a racionalidade da vontade sendo em si e por si ainda não existe. Quando porém Montesquieu acrescenta que a *Inglaterra*, no século XVII, deu o belo exemplo de

²¹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, l. III.

²² Id., III,3

mostrar como impotentes²³ os esforços para erigir uma democracia, uma vez que faltou a virtude nos seus dirigentes, – e quando, além disso, ajunta que, se a virtude desaparece na república, a ambição se apodera dos que têm ânimo para ela e a cobiça, de todos,²⁴ e o Estado depois [torna-se] uma presa universal e tem o seu vigor somente no poder de alguns indivíduos e na licença de todos,²⁵ – então é preciso notar, a esse respeito, que, numa sociedade mais avançada em sua formação e no desenvolvimento, o tornar livre das potências da *particularidade*, a virtude dos chefes de Estado é insuficiente, e que uma outra forma de lei racional que não a da disposição de ânimo é requerida, para que o todo possua a força de manter-se coeso e de deixar as forças da particularidade desenvolvida prosperar tanto no seu direito positivo como negativo. Da mesma maneira, é preciso remover o equívoco em considerar que, por ser a disposição de ânimo a forma substancial na república democrática, essa disposição de ânimo seria dada por dispensável ou mesmo por ausente, e é preciso, também, remover de todo o equívoco de considerar que a virtude e a atuação *legalmente determinada* numa organização *articulada* seriam opostas e incompatíveis entre si.

«b. A moderação como princípio da aristocracia»

O fato de que na *aristocracia* o princípio seja a *moderação* traz consigo o início da separação do poder público e do interesse privado, os quais ao mesmo tempo se tocam de maneira tão imediata, que essa constituição está em si mesma na iminência de converter-se imediatamente no mais duro estado de tirania ou de anarquia (veja-se a História Romana) e de aniquilar-se.

²³ “Ce fut un assez beau spectacle, dans le siècle passé, de voir les efforts impuissants des Anglais pour établir parmi eux la démocratie”. (ibid.)

²⁴ “Lorsque cette vertu cesse l’ambition entre dans les coeurs qui peuvent les recevoir, et l’avarice entre dans tous”. (ibid.)

²⁵ “La république est une dépouille; et sa force n’est plus que le pouvoir de quelques citoyens et la licence de tous”.

«c. A honra como princípio da monarquia feudal»

O fato de que Montesquieu reconheça a *honra* como princípio da *monarquia* resulta, já por si, de ele entender por monarquia não a patriarcal ou a antiga em geral, nem a que se formou até ser constituição objetiva, mas a *monarquia feudal*, e isso na medida em que as relações do seu direito estatal interno estão consolidadas como propriedade jurídica privada e como privilégios de indivíduos e corporações. Visto que nessa constituição a vida do Estado repousa sobre personalidades privilegiadas, em cujo beneplácito está depositada uma grande parte do que tem de ser feito para o subsistir do Estado, o elemento objetivo dessas prestações [em vista desse subsistir] não está remetido a *deveres*, mas à *representação* e à *opinião*, por conseguinte, ao invés do dever, é somente a *honra* o que mantém coeso o Estado.

«6. A impossibilidade de “fazer” uma constituição»

Uma outra questão facilmente se apresenta: *quem deve fazer a constituição*. Esta pergunta parece clara, mas mostra-se, a exame mais acurado, em seguida sem sentido. Com efeito, ela pressupõe que não exista nenhuma constituição, portanto, tão só uma mera *multidão* atomística de indivíduos juntos. Como uma multidão chegaria a uma constituição, se graças a si ou a outros, se graças à bondade, ao pensamento ou à violência, teria de ser deixado a ela mesma, uma vez que o conceito não tem nada a ver com uma multidão. — Mas se essa questão já pressupõe uma constituição existente, então o *fazer* significa somente uma modificação, e o próprio pressuposto de uma constituição implica imediatamente que a modificação só possa ocorrer por uma via conforme à constituição. — Em princípio, porém, é absolutamente essencial que a constituição, embora tendo surgido no tempo, *não seja encarada como algo feito*, pois ela é, ao contrário, o que é absolutamente em si e por si, o qual é por isso de se considerar como o divino e o que perdura e como acima da esfera daquilo que é feito.

Adendo. O princípio do mundo moderno em geral é a liberdade da subjetividade, ele está em que todos os lados essenciais que existem na totalidade espiritual, em chegando ao seu direito, se desenvolvam. Partindo desse ponto de vista, mal se pode levantar a questão ociosa de saber qual forma seja a melhor, se a monarquia ou a democracia. Só é legítimo dizer que as formas de todas as constituições políticas que não conseguem suportar dentro de si o princípio da livre subjetividade e que não sabem corresponder à razão plenamente formada são unilaterais.

§ 274 «A dependência da constituição em relação ao grau de desenvolvimento de um povo»

Visto que o espírito só é efetivamente real enquanto é aquilo que ele sabe de si, e o Estado, como espírito de um povo, é simultaneamente a lei que *penetra e perpassa todas as relações desse povo*, os costumes e a consciência dos indivíduos, segue-se que a constituição de um povo determinado depende, em geral, da maneira de ser e da formação da autoconsciência do mesmo; nesta autoconsciência reside a liberdade subjetiva desse povo e, portanto, a realidade efetiva da constituição.

«A preponderância da historicidade sobre a racionalidade»

Querer dar *apriori* a um povo uma constituição, ainda que mais ou menos racional quanto ao seu conteúdo, — esta singular idéia passa por alto precisamente o momento graças ao qual ela é mais do que um ente de razão. Cada povo tem, por isso, a constituição que lhe é adequada e que lhe convém.

Adendo. O Estado na sua constituição tem de penetrar e perpassar todas as relações. Napoleão, por ex., quis dar *apriori* ao espanhóis uma constituição, o que, porém, passou-se muito mal. Pois uma constituição não é algo meramente feito: ela é o trabalho de séculos, a Idéia e a consciência do racional, tanto quanto essa consciência está desenvolvida num povo. Daí que nenhuma constituição é meramente criada por sujeitos. O que Napoleão deu aos espanhóis era mais racional do que aquilo que tinham antes e, no entanto, repeliram-no como algo que lhes era estranho, já que não tinham ainda se elevado a esse grau de formação. O povo tem de ter por sua constituição o sentimento do seu direito e da sua condi-

ção, pois do contrário ela pode muito bem existir exteriormente, mas não tem significação nenhuma e valor nenhum. Com certeza pode-se frequentemente encontrar em indivíduos singulares a carência de uma constituição melhor e a aspiração por ela, mas que a massa toda de um povo esteja penetrada por uma tal representação é algo inteiramente diferente e que só se segue mais tarde. O princípio da moralidade, da interioridade de Sócrates, teve necessariamente a sua origem nos seus dias, mas para que ele se tornasse consciência universal era preciso que transcorresse muito tempo.

a. O poder do príncipe

§ 275 «O poder do príncipe como totalidade dos três momentos»

O poder do príncipe contém ele próprio dentro de si os três momentos da totalidade (§ 272), a *universalidade* da constituição e das leis, a deliberação enquanto relação do *particular* ao universal, e o momento da *decisão* última enquanto *autodeterminação*, à qual tudo o mais retorna e da qual tudo toma o começo da sua realidade efetiva. Este absoluto autodeterminar constitui o princípio distintivo do poder como tal do príncipe, que é o primeiro a ser desenvolvido.

Adendo. Começamos com o poder do príncipe, quer dizer, com o momento da singularidade, pois esta contém dentro de si os três momentos do Estado como uma totalidade. O eu é com efeito, ao mesmo tempo, o mais singular e o mais universal. Na natureza há também, num primeiro momento, um singular, mas a realidade, a não-idealidade, a exterioridade recíproca não consistem em estar-junto-de-si, senão que as diversas singularidades existem umas ao lado das outras. No espírito, ao contrário, todo o diverso é somente como algo ideal e como uma unidade. O Estado é assim, enquanto espiritual, a exposição de todos os seus momentos, mas a singularidade é, simultaneamente, o que está pleno de alma e o princípio vivificante, a soberania, que contém todas as diferenças dentro de si.

«1. A soberania como a personalidade do Estado: §§ 276-278»

§ 276 «O caráter derivado de todos os poderes e funções estatais»

A determinação fundamental do Estado político é a unidade substancial enquanto *idealidade* dos seus momentos, na qual α) os poderes particulares e as tarefas do mesmo estão tanto dissolvidas quanto conservadas, e conservadas somente enquanto não têm nenhuma legitimação independente, mas unicamente uma legitimação tal e tão abrangente quanto na Idéia do todo está determinado que esses poderes e tarefas derivam da potência²⁶ do todo e são membros fluidos do mesmo, enquanto si-mesmo (*Selbst*) simples desses poderes e tarefas.

Adendo. Com essa idealidade dos momentos ocorre o mesmo que com a vida no corpo orgânico: ela está em cada ponto, só há uma vida em todos os pontos, e não há resistência alguma contra ela. Todo ponto, dela separado, está morto. Essa é, também, a idealidade de todos os estamentos singulares, poderes e corporações, por mais que tenham também o impulso de subsistir e ser por si. Passa-se com eles o mesmo que com o estômago no organismo: aquele também se põe por si, mas, ao mesmo tempo, é suprimido e sacrificado, e se ultrapassa no todo.

§ 277 «O caráter derivado de todo exercício de poder no Estado»

β) As tarefas e as atividades efetivas particulares do Estado, enquanto momentos essenciais do mesmo, lhe são próprias e estão ligadas aos *indivíduos*, pelos quais elas são conduzidas e executadas, não em virtude da sua personalidade imediata, mas somente em virtude das suas qualidades universais e objetivas e, por isso, estão unidas à sua personalidade particular como tal de maneira exterior e acidental. Daí que as tarefas e os poderes do Estado não podem ser *propriedade privada*.

Adendo. A atividade efetiva do Estado está ligada aos indivíduos; mas eles não são legitimados a se ocupar das tarefas pela sua maneira natural de ser, mas,

²⁶ Para contrastar com os poderes (*Gewalten*) no plural, e remetê-los à sua origem na 'potência do todo', traduz-se aqui 'Macht' por 'potência'. V. nota 5 e 6.

sim, em virtude da sua qualidade objetiva. Capacidade, habilidade, caráter pertencem à particularidade do indivíduo: ele tem de ser educado e formado para uma tarefa particular. Por isso, uma função oficial não pode ser nem vendida nem transmitida por herança. Na França os cargos parlamentares eram outrora passíveis de venda, no exército inglês os postos de oficiais ainda o são hoje, até um certo grau, mas isso estava associado, ou ainda está, com a constituição medieval de certos Estados, que, agora, está paulatinamente em vias de desaparecer.

§ 278 «O Estado como sujeito da soberania»

Estas duas determinações, a de que as tarefas e os poderes do Estado não são autônomos e não têm base sólida nem por si, nem na vontade particular dos indivíduos [β], mas, sim, têm a sua raiz última na unidade do Estado como seu si-mesmo simples [α], constituem a *soberania do Estado*.

«1. Complemento: a soberania externa»

Isso é a soberania *interna*; ela tem ainda um outro lado, a soberania *externa* (v. abaixo [§ 321 ss.]).

«2. A soberania como nota característica do Estado moderno»

Na *monarquia feudal* de outrora o Estado era com certeza externamente soberano, porém, internamente, por exemplo, não só o monarca não era soberano, como também o Estado não o era. Em parte (cf. § 273 Anot. «A 5 c») as tarefas e os poderes particulares do Estado e da sociedade civil-burguesa estavam constituídos em corporações e comunas independentes, sendo o todo, portanto, mais um agregado do que um organismo, em parte elas eram propriedade privada de indivíduos e, por conseguinte, aquilo que por eles mesmos devia ser feito em consideração ao todo era deixado à sua opinião e ao seu bel-prazer.

«3. O idealismo da soberania»

O *idealismo* que constitui a soberania é a mesma determinação em virtude da qual no organismo animal as assim chamadas partes do mesmo não são partes, mas membros, momentos orgânicos, cujo isolamento e subsistir-por-si é a doença (v. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, [1817] § 293, [1830, § 371]), ele é o mesmo princípio que no conceito abstrato de vontade (v. próximo § Anot.) se apresen-

tou como a negatividade se referindo a si mesma e, portanto, como a universalidade *se determinando à singularidade* (§ 7), na qual [universalidade *se determinando à singularidade*] toda particularidade e toda determinidade é uma particularidade e uma determinidade suprimida, o fundamento absoluto determinando a si mesmo; para apreendê-la é preciso possuir, em geral, o conceito daquilo que é a substância e a verdadeira subjetividade do conceito.

«4. Diferença entre soberania e arbítrio»

Porque a soberania é a idealidade de toda legitimação particular, pode facilmente surgir o mal-entendido, que é também muito habitual, de tomá-la por mero poder e arbítrio vazio e, igualmente, por sinônimo de despotismo. Mas o despotismo designa, em geral, a situação em que não há lei, na qual a vontade particular como tal, seja a de um monarca ou a de um povo (oclocracia) vale então como lei ou no lugar da lei, ao passo que a soberania, justamente uma situação legal, constitucional, constitui o momento da idealidade das esferas e tarefas particulares, assim que uma tal esfera não seja algo independente, autônomo nos seus fins e modos de atuação e se aprofundando somente adentro de si, mas, nesses fins e modos de atuação, seja determinada *pelo fim do todo* e seja dependente dele (fim que foi denominado, em geral, com uma expressão indeterminada, o *bem-próprio do Estado*).•

«5. Os dois modos de aparecimento da soberania».

Essa idealidade vem a aparecer de uma dupla maneira. – Em situação *de paz* as esferas e tarefas particulares prosseguem o andamento normal da satisfação dos seus fins e ocupações, e, em parte, isso é só o modo da *necessidade* inconsciente da coisa, pela qual o egoísmo dessas esferas e tarefas particulares se *inverte* na contribuição ao sustento recíproco e do todo (v. § 183), em parte, porém, é a *influência direta* do alto, aquilo pelo qual elas tanto são continuamente reconduzidas ao fim do todo e limitadas por ele (v. o poder governamental § 289) quanto obrigadas a realizar prestações diretas para

esse sustento; – em *situação de necessidade constringente*, porém, seja interna ou exterior, a soberania é aquilo em cujo conceito simples o organismo conflui, organismo que lá [na situação de paz] é subsistente nas suas particularidades, e a ela é confiada a salvação do Estado com o sacrifício disso que de outra maneira é legítimo. É, pois, nessa situação que aquele idealismo [da soberania] chega à sua realidade efetiva peculiar (v. abaixo § 321).

§ 279 «2. O princípio monárquico: a personalidade do Estado como pessoa»

2. A soberania, que num primeiro momento é só o pensamento *universal* dessa idealidade, *existe* somente como a *subjetividade* certa de si mesma e como a *autodeterminação* abstrata da vontade, autodeterminação nessa medida desprovida de fundamento, na qual reside o [elemento] último da decisão. Este é o [elemento] individual do Estado como tal, que, ele próprio, só nesse elemento é *um*. Mas a subjetividade está na sua verdade somente como *sujeito*, a personalidade, somente como *pessoa*, e, na constituição que amadureceu até a racionalidade real cada um dos três momentos do conceito tem a sua configuração separada *efetivamente real por si*. Esse momento absolutamente decisivo do todo é, portanto, não a individualidade em geral, mas um²⁷ indivíduo, o *monarca*.

«1. O monarca como a personalidade plenamente concreta do Estado»

O desenvolvimento imanente de uma ciência, a *derivação do seu conteúdo integral* a partir do *conceito* simples (pois senão uma ciência não merece tal nome, pelo menos não o nome de uma ciência filosófica) mostra isto de peculiar, que um só e o mesmo conceito, aqui o de vontade, que inicialmente, porque se trata do começo, é abstrato, se mantém, mas condensa as suas determinações, e o faz também somente por si mesmo, e dessa maneira adquire um conteúdo concreto. Assim, é o momento fundamental da personalidade, primeiramente

abstrata no direito imediato, o momento que progrediu em sua formação através das suas diferentes formas de subjetividade e, aqui, no direito absoluto, no Estado, na objetividade plenamente concreta da vontade, é a *personalidade do Estado*, a sua *certeza de si mesmo* – esse [elemento] último, que suprime todas as particularidades no si-mesmo simples, que interrompe o ponderar das razões a favor e contra, entre as quais se pode sempre oscilar para cá e para lá, e que as *resolve* por um '*eu quero*', e dá início a toda ação e a toda realidade efetiva.

«2. A pessoa como verdade da personalidade»

Mas, além disso, a personalidade e a subjetividade em geral, como realidade infinita se referindo a si mesma, só tem absolutamente *verdade*, e, precisamente, a sua verdade imediata mais próxima, como pessoa, como sujeito sendo para si, e o ente para si é, igualmente, absolutamente *um*. A personalidade do Estado é efetivamente real somente como uma *pessoa*, o *monarca*. – Personalidade exprime o conceito enquanto tal, a pessoa contém, ao mesmo tempo, a realidade efetiva do conceito e ele só com essa determinação é *Idéia*, verdade.

«3. A pessoa jurídica como algo abstrato»

O que se denomina uma pessoa *moral*, sociedade, comunidade, família, por mais concreta que ela seja em si mesma, tem nela a personalidade somente como momento, abstratamente; ela aí não chegou à verdade da sua existência; o Estado porém é precisamente essa totalidade na qual os momentos da consciência alcançam a realidade efetiva segundo a sua verdade peculiar.

«4. Dúvida sobre o princípio monárquico»

Todas essas determinações já foram discutidas por si e nas suas configurações em todo o percurso deste tratado, mas foram retomadas aqui, porque, com efeito, é fácil admiti-las em suas configurações particulares, todavia não se as reconhece e as apreende precisamente aí onde elas se apresentam na sua verdadeira posição, não isoladas, mas, sim, segundo a sua verdade, como *momentos* da *Idéia*.

²⁷ A edição de Hoffmeister e a Werkausgabe da editora Suhrkamp põe o 'ein' ('um') em itálico.

«5. O caráter não-derivável do poder monárquico: a legitimidade por graça divina»

O conceito de monarca é, por essa razão, o conceito mais difícil para o raciocínio, isto é, para a consideração reflexionante do entendimento, porque esse raciocínio se detém nas determinações isoladas e, por isso, só conhece pontos de vista finitos e o *derivar* a partir de razões. Ele apresenta então, por isso, a dignidade do monarca como algo derivado não só segundo a forma, mas segundo a sua determinação; mas o seu conceito, ao contrário, não é o de algo derivado, mas o conceito do que *pura e simplesmente inicia por si mesmo*. Daí que, por conseguinte, a representação mais próxima da verdade é a que considera o direito do monarca como fundado sobre a autoridade divina, pois aí está contido o [elemento] incondicional do mesmo. Mas são conhecidos os mal-entendidos que se ligaram a essa representação, e a tarefa da consideração filosófica é precisamente apreender conceitualmente esse divino.

«6. A soberania popular como soberania externa e como soberania do Estado»

De *soberania popular* pode-se falar no sentido de que um povo em geral seja *externamente* um povo autônomo e constitui um Estado, como o povo da Grã-Bretanha, mas o povo da Inglaterra ou da Escócia, da Irlanda, ou de Veneza, de Gênova, do Ceilão etc., não são mais povos soberanos, desde que cessaram de ter para si príncipes próprios e governos de suprema instância. – Pode-se, assim, dizer também da *soberania interna*, que ela reside no *povo*, conquanto só se fale em geral do *todo*, exatamente como foi mostrado anteriormente (§§ 277, 278) que a soberania cabe ao *Estado*.•

«7. A “representação caótica do povo”».

Mas soberania popular, tomada como estando em *oposição à soberania existente no monarca*, é o sentido habitual em que se começou a falar de soberania nos Tempos Modernos, – nessa oposição a soberania está entre os pensamentos confusos, em cuja base está a representação *caótica do povo*. O povo, tomado *sem* o seu monarca e a ar-

ticulação do todo, conexa necessária e imediatamente com ele, é a massa informe, que não é mais Estado e à qual não convém mais *nenhuma* das determinações – tais como soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos e o que quer que seja –, as quais só existem no todo *formado em si mesmo*. Pelo fato de que num povo venham à tona tais momentos que se referem a uma organização, à vida do Estado, ele cessa de ser esse abstrato indeterminado que, na mera representação geral, se chama *povo*.

«8. A república como uma forma de Estado historicamente ultrapassada»

Se por soberania popular se entende a forma da *república* e, a saber, mais determinadamente, a da democracia (pois por república compreende-se múltiplas outras misturas empíricas, que, de toda maneira, não fazem parte de uma consideração filosófica), em parte já foi dito acima o necessário (no § 273 na Anot. «A 5a»), em parte, em face da Idéia desenvolvida, não se pode mais falar de tal representação.

«9. Inseparabilidade de soberania e monarquia»

Num povo que nem é representado como uma *estirpe* patriarcal, nem numa situação não-desenvolvida na qual as formas de democracia ou aristocracia são possíveis (v. Anot. do § 273 «A 2»), nem, de resto, representado numa situação arbitrária e inorgânica, mas que é pensado como uma totalidade verdadeiramente orgânica desenvolvida dentro de si, a soberania é enquanto personalidade do todo e esta, na realidade adequada ao seu conceito, é enquanto *pessoa do monarca*.

«10. O momento da decisão está fora do Estado soberano moderno»

Na etapa anteriormente assinalada, na qual se fez a divisão das constituições em democracia, aristocracia e monarquia, no ponto de vista da unidade substancial que permanece ainda dentro de si, que não chegou ainda à sua diferenciação infinita e ao aprofundamento adentro de si, o momento da *decisão última da vontade determinando-se ela mesma* não irrompe na *realidade efetiva*, por si, como momento orgânico *imane*nte do Estado. Na verdade, também nessas configurações menos amadurecidas do Estado um ápice individual

sempre tem de, ou existir por si, como nas monarquias que pertencem a essa época, ou erigir-se em homens de Estado, em senhores da guerra, segundo a contingência e a carência *particular* das *circunstâncias*, como nas aristocracias, mas, precipuamente, nas democracias; pois toda ação e toda realidade efetiva tem o seu início e a sua realização plena na unidade decidida de um condutor. Mas, inclusa na união dos poderes que permanece compacta, uma tal subjetividade do decidir tem de ser, em parte contingente, segundo o seu surgir e o seu vir à tona, em parte, em geral, subordinada; nenhures portanto, senão além de tais ápices condicionados, pode residir o decidir puro e sem mistura, um *fatum* determinante a partir do exterior. Como momento da Idéia, esse decidir tinha de entrar na existência, porém, enraizando-se fora da liberdade humana e do seu círculo que o Estado compreende. – Aqui radica a origem da carência de *oráculos*, do *demônio* (em Sócrates), de auscultar a *decisão última* sobre as grandes questões e para os momentos mais importantes do Estado a partir das entranhas dos animais, do alimento e do vôo dos pássaros, – uma decisão que os homens, ainda não apreendendo a profundidade da autoconsciência e ainda não tendo chegado, saídos da compacidade da unidade substancial, a esse ser para si, não tinham, ainda, o vigor para vê-la *no interior* do ser humano.

«11. O início da autoconsciência da liberdade em Sócrates»

No *demônio* de Sócrates (cf. acima § 138 «Anot.») podemos ver como a vontade, que anteriormente só se transpunha para além de si mesma, se transfere inicialmente adentro de si e se conhece no interior de si – o início da liberdade que *se sabe* e, por isso, da verdadeira liberdade. Essa liberdade real da Idéia, já que ela é essencialmente o dar a cada momento da racionalidade a sua realidade efetiva própria, presente, *consciente de si*, é a que, por conseguinte, atribui à função de uma consciência a última certeza determinando-se ela mesma, que constitui o ápice no conceito de vontade. Essa última autodeterminação só pode, no entanto, cair na esfera da liberdade humana na medida em que ela tem a posição do ápice que está *separa-*

do por si, alçado acima de toda particularidade e condição; pois somente assim ela é efetivamente real segundo o seu conceito.

Adendo. Na organização do Estado, quer dizer, aqui, na monarquia constitucional, a única coisa a se ter presente é a necessidade da Idéia em si mesma: todos os outros pontos de vista têm de desaparecer. O Estado tem de ser considerado como um grande edifício arquitetônico, como um hieróglifo da razão, que se apresenta na realidade efetiva. Tudo o que se refere meramente à utilidade, à exterioridade etc., é de excluir-se da consideração filosófica. A representação entende facilmente que o Estado é a vontade se determinando ela própria e plenamente soberana, o decidir-se último. Mais difícil é apreender este “eu quero” como pessoa. Com isso não se quer dizer que o monarca estaria autorizado a agir arbitrariamente; ele está, ao contrário, vinculado ao conteúdo concreto das deliberações e, se a constituição é sólida, então, freqüentemente nada mais tem a fazer do que subscrever o seu nome. Este *nome*, porém, é importante: ele é o ápice para além do qual não se pode ir. Poder-se-ia dizer que uma articulação orgânica já existia na bela democracia de Atenas, mas vemos em seguida que os gregos tomaram a decisão última a partir de fenômenos de todo externos, de oráculos, das vísceras dos animais sacrificados, do vôo dos pássaros, e que se comportaram frente à natureza como um poder, que anuncia e exprime nela o que é bom para o homem. A autoconsciência ainda não chegou, nessa época, à abstração da subjetividade, nem ao fato que, a respeito do que está por ser decidido, tenha de se enunciar um “eu quero” pelo próprio homem. Este “eu quero” constitui a grande diferença entre o mundo antigo e moderno, e, assim, ele tem de ter a sua existência peculiar no grande edifício do Estado. Infelizmente, porém, essa determinação é considerada somente como uma diferença externa e qualquer.

«3. O princípio dinástico: §§ 280, 281»

§ 280 «O monarca como singularidade imediata»

3. Esse último si-mesmo da vontade do Estado é simples nessa sua abstração e, por isso, singularidade *imediata*; no seu próprio conceito reside, por conseguinte, a determinação da *naturalidade*; eis porque o monarca é essencialmente enquanto *este* indivíduo, abstraído de todo conteúdo, e

este indivíduo é de maneira imediata, natural, em virtude do *nascimento natural*, determinado à dignidade de monarca.

«1. A inversão imediata do puro conceito no ser como modelo»

Esta passagem do conceito da pura autodeterminação à imediatez do ser e, com isso, à naturalidade, é de natureza puramente especulativa, o seu conhecimento pertence, portanto, à filosofia lógica. Além do mais, é de todo a mesma passagem conhecida como sendo a natureza da vontade em geral e que é o processo de traduzir²⁸ um conteúdo da subjetividade (como fim representado) para o ser-aí (§ 8). Mas a forma peculiar da Idéia e da passagem, aqui considerada, é o *inverter imediato* da pura autodeterminação da vontade (do próprio conceito simples) num *este* e num ser-aí natural, sem a mediação através de um conteúdo *particular* – (de um fim no agir).

«2. A prova ontológica de Deus como modelo»

Na assim chamada *prova ontológica da existência de Deus* é o mesmo inverter do conceito absoluto no ser o que constitui a profundidade da Idéia na época moderna, inverter esse que, porém, em época mais recente, foi apresentado como o que é *inconcebível*. Em virtude disso renuncia-se, portanto, ao conhecer da verdade, porque somente a unidade do conceito e do ser-aí (§ 23) é a *verdade*. Mas visto que a consciência do entendimento não tem em si mesma esta unidade e se detém na *separação* de ambos os momentos da verdade, ela, a propósito desse objeto [a existência de Deus], até admite ainda, uma *fé* nessa unidade. •

«3. A incapacidade do entendimento raciocinador para o pensamento especulativo e as consequências abaladoras do Estado»

Mas como a representação do monarca é considerada como caindo inteiramente na alçada da consciência comum, o entendimento se detém assim, aqui, tanto mais na separação que lhe é própria e nos re-

²⁸ O 'übersetzen', é um 'traduzir' no sentido etimológico latino de 'trans ducere', 'conduzir além', 'transferir', 'transpor', 'transportar' o conteúdo do fim subjetivo para a realidade externa, na qual o conteúdo se mantém, mas na forma do fim executado, realizado.

sultados do seu tino raciocinador e nega, então, que o momento da decisão última no Estado esteja ligado *em si e por si* (isto é, no conceito da razão) com a naturalidade imediata; donde se infere, primeiro, a *contingência* dessa ligação e, porquanto se afirma a absoluta diversidade desses momentos, se infere ulteriormente a irracionalidade de uma tal ligação, de sorte que a isso se vinculam as outras consequências abaladoras da Idéia de Estado.

Adendo. Quando freqüentemente se alega contra o monarca que, devido a ele, os assuntos de Estado dependem da contingência, uma vez que ele pode ter sido educado mal, que ele talvez não seja digno de estar à sua frente, e que é absurdo que uma tal situação deva existir como sendo racional, [esquece-se] que é nula, precisamente, a pressuposição dessa alegação, a de que tudo depende da particularidade do caráter. Numa organização acabada importa somente o ápice da decisão formal, e precisa-se para a função de um monarca somente um homem que diga "sim" e que ponha o pingo sobre o i; pois o ápice do Estado deve ser tal, que a particularidade do caráter não seja o significativo.²⁹ O que o monarca tem ainda, além dessa decisão última, é algo que cai na alçada da particularidade, que aqui não deve importar. Pode certamente haver situações nas quais o que se apresenta é exclusivamente essa particularidade, mas, nesse caso, o Estado não está plenamente formado ou bem constituído. Numa monarquia bem ordenada o lado objetivo cabe unicamente à lei, à qual o monarca só precisa acrescentar o "eu quero" subjetivo.

²⁹ Na 2ª edição o Adendo está acrescido da passagem seguinte: «Numa organização acabada do Estado importa somente o ápice da decisão formal e uma firmeza natural contra as paixões. Exige-se portanto, indevidamente, propriedades objetivas do monarca: ele só tem é de dizer sim e de colocar o pingo sobre o i. Pois o ápice deve ser tal, que a particularidade do caráter não seja o significativo. Essa determinação do monarca é racional, pois ela é conforme ao conceito; mas porque é difícil apreender essa determinação, ocorre freqüentemente que não se penetra na racionalidade da monarquia. A monarquia tem de ser sólida em si mesma e o que o monarca tem ainda...»

§ 281 «A majestade do monarca como garantia da unidade estatal»

Ambos momentos na sua unidade inseparada, o si-mesmo último, sem fundamento, da vontade e a existência, por isso igualmente sem fundamento, enquanto determinação posta à descrição da *natureza*, – esta Idéia do monarca *não-movido* pelo arbítrio, constitui a *majestade* do monarca. Nessa unidade reside a *unidade efetivamente real* do Estado, a qual só graças a essa sua *immediatez* interna e *externa* está subtraída à possibilidade de ser abaixada à esfera da *particularidade*, do seu arbítrio, dos seus fins e maneiras de ver, e à luta das facções entre si pelo trono e ao destroçamento do poder do Estado.

«1. A legitimidade como princípio de direito natural»

O direito de nascimento e de sucessão hereditária constituem o fundamento da *legitimidade*, não enquanto fundamento meramente de direito positivo, mas enquanto fundamento simultaneamente na Idéia.

«2 As consequências perigosas para o Estado de uma fundação utilitarista do princípio dinástico»

O fato de que, por ocasião da vacância do trono, se previna o surgimento de facções mediante uma sucessão hereditária ao trono solidamente determinada, isto é, pela sucessão natural, é um dos lados da questão, que, com razão, há muito tempo, se fez valer. Esse lado, contudo, é somente uma consequência e, constituído em *fundamento*, ele degrada a majestade à esfera do raciocínio abstrato e lhe dá por fundação, a ela cujo caráter é essa imediatez sem fundamento e esse último ser-em-si-mesmo, não a Idéia de Estado que lhe é imanente, mas, algo fora desta, um pensamento diverso dela, algo como o bem-estar do *Estado* ou do *povo*. A partir dessa determinação a sucessão hereditária pode, de certo, ser inferida através de *medios terminos*; mas ela admite, também, outros *medios terminos* e, portanto, também outras consequências, – e é mais do que sabido, quais consequências foram tiradas desse *bem-estar* do povo (*salut du peuple*).

«3. O pensamento da majestade pela filosofia especulativa»

Por essa razão também, *somente* a filosofia *está autorizada* a considerar, pelo pensamento, essa majestade, pois toda outra maneira de investigação, que não a investigação especulativa da Idéia infinita em si mesma, suprime em si e por si a natureza da majestade.

«4. A recusa da monarquia eletiva»

A *monarquia eletiva* parece facilmente ser a representação a *mais natural*, isto é, a que está mais próxima da superficialidade do pensamento; visto que os assuntos e o interesse do povo são [pretensamente] aquilo de que o monarca tem de se ocupar, seria preciso, por isso, conceder ao povo a escolha de quem ele quereria incumbir do cuidado do seu bem-estar, e somente desta incumbência surgiria o direito de governar. Esta maneira de ver, bem como a representação do monarca como o mais alto funcionário do Estado, a de uma relação contratual entre ele e o povo etc., procede da vontade enquanto *bel-prazer*, opinião e arbítrio dos muitos, – de uma determinação que, como já há muito foi considerado,³⁰ vale, ou antes, somente quer se fazer valer como a primeira na sociedade civil-burguesa, mas que nem é o princípio da família, nem, muito menos, do Estado, que é, em suma, oposta à Idéia da eticidade.

«5. A dependência da monarquia eletiva com respeito às vontades particulares dos indivíduos»

O fato de que a monarquia eletiva seja a pior das instituições já resulta das *consequências* do raciocínio abstrato, que, de resto, aparecem ao mesmo somente como algo *possível* e *provável*, mas que, de fato, residem essencialmente nessa instituição. Com efeito, numa monarquia eletiva, devido à natureza da relação [entre monarca e povo], pela qual a vontade *particular* é constituída em instância última de decisão, a constituição torna-se uma *capitulação eleitoral*, isto é, uma rendição do poder de Estado à descrição da vontade particular, donde provém a transformação dos poderes particulares de Estado em propriedade privada, o enfraquecimento e a perda da so-

³⁰ §§ 183 e 206, principalmente.

berania do Estado e, em consequência, a sua dissolução interna e o seu destrocamento externo.

Adendo. Se quisermos apreender a Idéia do monarca, não podemos nos dar por satisfeitos em dizer que Deus instituiu os reis, pois Deus fez tudo, também o que há de pior. Também não se vai longe segundo o ponto de vista da utilidade, e sempre se pode mostrar inconvenientes. Tampouco adianta considerar-se o monarca como de direito positivo. Que eu tenha propriedade é necessário, porém esta posse particular é contingente, e da mesma maneira também aparece o direito de que uma pessoa tenha de estar à frente do Estado, se consideramos esse direito como abstrato e positivo. Mas esse direito existe como carência sentida e como carência da coisa em si e por si. Os monarcas não se distinguem, precisamente, pela força física ou pelo espírito, e, todavia, milhões aceitam serem dominados por eles. Ora, é um contra-senso dizer que os homens se deixam governar contra os seus interesses, seus fins, suas intenções, pois tão bobos eles não são: é a sua carência, é o poder interno da Idéia o que os constringe, mesmo contra a sua consciência, e que os mantém nessa relação [de sujeição]. Se o monarca se apresenta como ápice e parte da constituição, é preciso dizer que um povo conquistado não é idêntico na constituição com o príncipe. Se acontece uma rebelião contra o príncipe numa província conquistada em guerra, isso é algo diferente de uma insurreição num Estado bem organizado. Os conquistados não estão em rebelião contra o seu príncipe, não cometem crime contra o Estado, pois não estão com o seu senhor num conexão da Idéia, não estão na necessidade interna da constituição, — só existe um contrato, nenhum vínculo de Estado. “Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître”, replicou Napoleão aos deputados de Erfurt.

«4. Os direitos de soberania: §§ 282-285»

§ 282 «1. O direito de decisão sobre casos individuais. O direito de indulto»

Da soberania flui o *direito de indultar* os criminosos, pois somente a ela compete a realização efetiva do poder do espírito, o de tornar o acontecido não-acontecido e de anular o crime no perdão e no esquecimento.

«1. O indulto como manifestação da majestade do espírito»

O direito de indulto é uma das formas mais altas da majestade do espírito. — Este direito, aliás, faz parte das aplicações das determinações da esfera mais alta a uma precedente ou dos reflexos daquelas sobre esta.

«2. O caráter de compêndio do presente tratado»

Tais aplicações, porém, fazem parte da ciência especial que há de tratar o seu objeto no seu âmbito empírico (cf. § 270 Anot., nota de rodapé).

«3. A ofensa à majestade»

A tais aplicações pertence, também, que as lesões ao Estado em geral ou à soberania, à majestade e à personalidade do príncipe sejam subsumidas ao conceito de crime, que se apresentou anteriormente (§§ 95 até 102), e o sejam, na verdade, como os maiores crimes, «e que» sejam determinados os modos especiais de procedimento «contra eles».³¹

Adendo. O indulto é a remissão da pena, remissão que não suprime o direito. Este, ao contrário, permanece, e o indultado é um criminoso tanto depois como antes; o indulto não exprime o fato de que ele não tenha cometido um crime. Essa supressão da pena pode ocorrer graças à religião, pois o acontecido pode ser convertido, pelo espírito e no espírito, em não-acontecido. Na medida em que isso é consumado no mundo, tem o seu lugar, porém, somente na majestade e só pode competir àquela decisão sem fundamento.

§ 283 «2. A atividade de governo do monarca»

O *segundo* momento contido no poder do príncipe é o momento da *particularidade* ou do conteúdo determinado e o da subsunção do mesmo sob o universal. Na medida em que este momento adquire uma existência par-

³¹ As aspas inglesas, na última frase, são, como sempre, de Ilting. A edição Suhrkamp apenas introduz um “und” auxiliar, no início desta última frase subordinada, estabelecendo uma relação direta com o enunciado principal, o que torna implícito o ‘dass’ acrescentado por Ilting.

ricular, os cargos deliberativos mais altos e os seus ocupantes são os que trazem à decisão diante do monarca o conteúdo dos assuntos de Estado que se apresentam, ou o das determinações legais que se tornam necessárias a partir das carências existentes, com os lados *objetivos* dessas determinações, as razões para a decisão, as leis que se referem a essas razões, as circunstâncias etc.. A escolha dos *indivíduos* para essas tarefas, assim como o seu afastamento, já que essa escolha e afastamento têm a ver com a pessoa do monarca, cabem a seu irrestrito arbítrio.

§ 284 «A não-responsabilidade do monarca»

São unicamente esses cargos deliberativos e os indivíduos que os ocupam que estão submetidos à responsabilidade, na medida em que é o *[elemento] objetivo*, [isto é,] o conhecimento do conteúdo e das circunstâncias, as razões legais e as outras razões de determinação, o que unicamente é suscetível de *responsabilidade*, isto é, da prova da objetividade, e, por isso pode ele competir unicamente a uma deliberação distinta da vontade do monarca como tal; a majestade própria do monarca, enquanto subjetividade que decide em última instância, está no entanto acima de toda responsabilidade pelas ações do governo.

§ 285 «3. O monarca como protetor da constituição»

O *terceiro* momento do poder do príncipe concerne ao universal em si e por si, o qual consiste, subjetivamente, na *consciência moral* do monarca, objetivamente, no todo da *constituição* e nas *leis*; o poder do príncipe pressupõe, nessa medida, os outros momentos, assim como cada um destes pressupõe aquele.

§ 286 «A relativa autonomia dos três poderes em face uns dos outros como garantia objetiva da monarquia»

A *garantia objetiva* do poder do príncipe, da sucessão legítima ao trono segundo a hereditariedade etc., reside em que, da mesma forma como

esta esfera tem a sua realidade efetiva separada dos outros momentos determinados pela razão, assim também estes outros têm para si os direitos e deveres próprios à sua determinação; cada membro, em se conservando por si, conserva, precisamente por isso, os outros membros na sua peculiaridade própria no organismo racional.

«1. A constituição monárquica como retorno [num estágio superior] ao princípio patriarcal»

Ter elaborado a constituição monárquica até fazer dela uma sucessão hereditária ao trono determinada fixamente segundo a primogenitura, de maneira que ela seja reconduzida ao princípio patriarcal, do qual ela proveio historicamente, mas numa determinação superior desse princípio como ápice absoluto de um Estado organicamente desenvolvido, é um dos resultados mais tardios da história, que é um dos mais importantes para a liberdade pública e para a constituição racional, embora, como anteriormente assinalado «§ 279 A 5, § 280 A 3», ainda que seja respeitado, é contudo com frequência parcamente compreendido. •

«2. A falta de uma divisão de poderes orgânica na monarquia feudal»
As meras monarquias feudais de outrora, assim como os despotismos, mostram na história esta alternância de revoltas, atos de violência dos príncipes, guerras intestinas, derrocada de indivíduos que são príncipes e de dinastias e, daí resultantes, a devastação e a destruição internas e externas, porque em tal situação a divisão das tarefas do Estado, por serem as suas partes cedidas a vassalos e paxás etc., é somente mecânica, ela não é uma diferença da determinação e da forma, mas somente uma diferença de poder maior ou menor. Assim que, cada parte, ao manter-se a si mesma, se mantém e produz *somente a si* e, nisso, não produz e mantém simultaneamente as outras, e tem todos os momentos completamente nela mesma em vista da [sua] autonomia independente. Na relação orgânica, na qual membros, e não partes, se relacionam uns aos outros, cada um conserva os outros enquanto realiza plenamente a *sua própria* esfera; a

cada um a conservação dos *outros* membros é igualmente fim substancial da *própria* autoconservação e produto dela. •

«3. A garantia constitucional mediante instituições»

As garantias reclamadas, seja para a solidez da sucessão ao trono, do poder do príncipe em geral, [seja] para a justiça, a liberdade pública etc., são dispositivos de segurança mediante *instituições*. Como garantias *subjetivas* podem ser consideradas o amor do povo, o caráter, o juramento, o poder etc., mas tão logo se fala de *constituição*, o que está em questão são somente garantias *objetivas*, instituições, isto é, os momentos organicamente entrecruzados e condicionando-se mutuamente. •

«4. A dependência recíproca de liberdade pública e princípio dinástico» Assim, a liberdade pública em geral e a hereditariedade do trono são garantias recíprocas e estão em conexão absoluta, porque a liberdade pública é a constituição racional, e a hereditariedade do poder do príncipe é, como mostrou-se (§§ 279 e 281 Anot.), o momento que reside no seu conceito.

«Esboço ao § 286 A 4, A 3, A 1, da FD»³²

A [hereditariedade e] sucessão 'hereditária' solidamente determinada ao trono {é um dos} princípios {que} 'como consequência' é (um que) 'uma das' instituições {que são de imediata} que estão em conexão imediata inseparável com a instituição da liberdade pública; [e aqueles que a tem com respeito a ela] 'são uma para a outra' garantia recíproca, e a hereditariedade do trono 'solidamente determinada'.

{O que se chama} 'O sentido da' *garantia* – {segurança} 'como' segurança exterior

³² O que está entre chaves {} foi riscado no manuscrito; o que está entre aspas simples '' é um adendo da cópia escrita. O que está em letra menor, é uma explicação do tradutor.

Busca-se *garantias*, – 'não exteriormente' seguranças numa conexão em institutos é uma das (instituições de) importância infinita 'para a liberdade pública'

Ter elaborado aquela instituição que {efeito} da história para ela 'a constituição monárquica' –

Este princípio patriarcal ultrapassado reconduzido ao mesmo, mas numa figura mais elevada de um Estado organizado, é um dos maiores 'tardios' resultados da história [e dos] habitualmente menos compreendidos, como anteriormente observado, para a liberdade pública e a constituição racional.

b. O poder governamental

«1. O governo: §§ 287-290»

§ 287 «As tarefas do governo»

Diferente da decisão é a execução e a aplicação das decisões do príncipe, e em geral o prosseguimento e a manutenção do que já foi decidido, das leis existentes, dos dispositivos reguladores, das instituições para fins comuns e coisas semelhantes. Esta tarefa da *subsunção* em geral compreende dentro de si o *poder de governo*, no qual estão igualmente compreendidos os poderes *judiciário* e de *polícia-administrativa*, que têm mais imediatamente relações ao particular da sociedade civil-burguesa e fazem valer o interesse universal nesses fins [particulares].

§ 288 «A nomeação de funcionários nas corporações»

Os interesses comunitários *particulares*, que caem no âmbito da sociedade civil-burguesa e se encontram fora do universal em si e por si do Esta-

do (§ 256), têm a sua administração nas corporações (§ 251) que representam as comunas e os demais ofícios e estamentos e as suas autoridades, prepostos, administradores e semelhantes. Na medida em que, por um lado, estes assuntos de que se ocupam representam a *propriedade privada* e o *interesse* dessas esferas *particulares*, e por este lado a sua autoridade repousa conjuntamente sobre a confiança dos seus colegas de estamento e dos membros das comunas, e, por outro lado, esses círculos têm de estar subordinados aos interesses superiores do Estado, o preenchimento desses cargos resultará de uma mistura de eleição pública dos interessados e de uma determinação e confirmação superiores.

§ 289 «A subordinação dos assuntos das corporações à atividade de governo»

A *firme manutenção* do *interesse universal do Estado* e do que é *lei* nesses direitos particulares e a recondução desses àquele exigem um cuidado assegurado por delegados do poder executivo, pelos *funcionários* públicos executivos e pelos foros deliberativos superiores, enquanto colegiadamente constituídos, os quais convergem nas instâncias de topo que têm contato com o monarca.

«1. Conflito entre administração autônoma e governo»

Assim como a sociedade civil-burguesa é o campo de luta do interesse privado individual de todos contra todos, assim também tem aqui a sua sede o conflito do interesse privado com os assuntos comunitários particulares, e o destes junto com aquele contra os pontos de vista e ordenamentos do Estado. •

«2. A administração autônoma como meio para a formação de uma disposição de ânimo cívica»

O espírito de corporação, que se engendra na legitimação das esferas particulares, inverte-se simultaneamente, em si mesmo, no espírito do Estado, visto que tem no Estado o meio da conservação dos fins particulares. Isto é o segredo do patriotismo dos cidadãos no sentido de que eles sabem o Estado como a sua substância, porque ele con-

serva as esferas particulares dos mesmos, a legitimação e a autoridade dessas esferas assim como o bem-estar desses. Já que o espírito de corporação contém *imediatamente* o *enraizamento do particular no universal*, nessa medida é nesse espírito de corporação que está a profundidade e o vigor que o Estado tem na *disposição de ânimo*.

«3. As corporações como arena das vaidades»

A administração dos assuntos das corporações por seus próprios prepostos será freqüentemente inábil, uma vez que eles conhecem e têm diante de si, com efeito, os seus próprios assuntos e interesses, mas, mais incompletamente, a conexão das condições mais remotas e os pontos de vistas universais, – além do que circunstâncias ulteriores contribuem para isso, por ex., o estreito contato privado e a igualdade, em outros aspectos, dos prepostos com os que lhes devem ser subordinados, as várias formas de dependência daqueles etc. Mas essa esfera própria pode ser considerada como abandonada ao momento da *liberdade formal*, no qual o conhecimento, a decisão e a [sua] realização, próprias ao indivíduo, bem como as pequenas paixões e fantasias, têm uma arena para espalhar-se, – e isso tanto mais, quanto o teor do assunto, que, assim corrompido, é menos bem [ou] mais penosamente executado etc., é de menor importância para o que é mais universal no Estado, e quanto a ocupação penosa ou tola com tais assuntos insignificantes está em relação direta com a satisfação e a auto-estima que brotam desses assuntos.

§ 290 «O problema da organização das repartições públicas: os departamentos ministeriais»

A *divisão do trabalho* (§ 198) se apresenta igualmente nas tarefas do governo. A *organização* de repartições públicas tem, nessa medida, a tarefa formal, porém difícil, de fazer com que a vida civil-burguesa seja governada de maneira concreta, a partir de baixo, lá onde ela é *concreta*, [e] com que essas tarefas sejam no entanto divididas em seus ramos *abstratos*, que são geridos por autoridades específicas como por centros distin-

tos, cuja atividade voltada para baixo, bem como aquela atuante no poder supremo de governo, convergem numa supervisão concreta.

Adendo. O ponto capital, o que mais importa no poder de governo, é a divisão de tarefas: este poder tem a ver com a passagem do universal ao particular e ao singular, e as suas tarefas têm de se dividir segundo os diversos ramos. O difícil porém é que, voltadas para cima, umas, e para baixo, outras, elas venham novamente a convergir. Pois o poder de polícia-administrativa e o poder judiciário, por ex., agem de maneira divergente, mas convergem em alguma tarefa qualquer. O expediente que se emprega [para alcançar essa convergência] consiste frequentemente em nomear um chanceler, um primeiro-ministro, conselhos ministeriais, a fim de unificar a direção pelo topo. Mas por esse meio, também, tudo pode novamente partir de cima e do poder ministerial, e as tarefas, como se diz, podem ser centralizadas. A isso se vincula a maior facilidade, rapidez e eficácia para tudo aquilo que deve acontecer em prol do interesse universal do Estado. Este regime foi introduzido pela Revolução Francesa, aperfeiçoado por Napoleão e subsiste ainda hoje na França. Em contrapartida, a França carece de corporações e comunas, quer dizer, de círculos, onde os interesses particulares e universais possam convergir. Na Idade Média, esses círculos adquiriram de certo uma autonomia demasiada, eram Estados no Estado e se portavam de maneira dura como corporações subsistentes por si; porém, ainda que não seja isso o que tenha de ocorrer, é lícito, contudo, dizer que reside nas comunas o verdadeiro vigor dos Estados. Nelas o governo se depara com interesses legítimos, que têm de ser respeitados por ele, e na medida em que a administração só pode ser favorável a tais interesses, ainda que tenha também de controlá-los, o indivíduo encontra nelas a proteção para o exercício dos seus direitos e, assim, o seu interesse particular vincula-se à conservação do todo. De algum tempo para cá sempre se organizou a partir de cima, e o esforço principal tem sido esse modo de organizar; no entanto, o que está em baixo, a grande massa do todo é facilmente deixada num estado mais ou menos inorgânico; e é todavia da maior importância que ela se torne orgânica, pois só assim ela é potência, é poder autorizado³³, em caso contrário ela é somente um bando, uma multidão de átomos dispersos. O poder legítimo só existe num estado de relações orgânicas entre as diferentes esferas.

³³ A massa enquanto orgânica é potência (*Macht*) e poder autorizado (*Gewalt*) e, por isso, Hegel qualifica na frase seguinte este 'poder autorizado' de 'legítimo' (*berechtigte Gewalt*).

«2. Os funcionários públicos: §§ 291-297»

§ 291 «O livre acesso ao funcionalismo público»

As tarefas do governo são de natureza *objetiva*, elas são por si, segundo a sua substância, de natureza já definida (§ 287) e a serem efetivamente realizadas e levadas a termo por *indivíduos*. Entre ambos [o indivíduo e a sua tarefa] não há vínculo natural imediato algum; os indivíduos não são, portanto, destinados a elas por sua personalidade natural e por seu nascimento. O momento objetivo para a sua destinação às mesmas é o conhecimento e a prova da sua capacitação – uma prova que assegura ao Estado o provimento de suas carências e que, ao mesmo tempo, como única condição, assegura a cada cidadão a possibilidade de se consagrar ao estamento universal.

§ 292 «A nomeação dos funcionários pelo monarca»

Já que o momento objetivo não reside aqui na genialidade (como, por ex., na arte), o lado subjetivo pelo qual *este* indivíduo, dentre vários, - e os há necessariamente *muitos*, em número indeterminado, entre os quais a preferência não é nada determinável de modo absoluto, - é escolhido e nomeado para um cargo e plenamente investido na condução de uma tarefa pública, essa vinculação do indivíduo e do cargo, como de dois lados por si sempre contingentes um em face do outro, compete ao poder do príncipe enquanto poder de Estado soberano e que decide.

§ 293 «A relativa autonomia do governo em face do monarca como um direito»

As tarefas particulares do Estado que a monarquia confia às autoridades constituem uma parte do lado *objetivo* da soberania imanente ao monarca; a *diferença* determinada dessas tarefas é dada igualmente pela natureza da coisa, e assim como a atividade das autoridades é o cumprimento

de um dever, assim também a sua tarefa é um direito subtraído à contingência.

§ 294 «Os direitos dos funcionários públicos»

O indivíduo que pelo ato soberano (§ 292) é vinculado ao um emprego público está submetido ao cumprimento do seu dever, ao [elemento] substancial da sua relação de emprego enquanto condição desse vínculo, no qual ele encontra, *como consequência* dessa relação substancial, os [seus] rendimentos e a satisfação assegurada da sua particularidade (§ 264) e [também] a liberação da sua situação externa e a da atividade funcional de toda ulterior influência e dependência subjetiva.

«1. O ethos do servidor público»

O Estado não conta com prestações arbitrárias e caprichosas (como, por ex., uma administração da justiça que seria exercida por cavaleiros andantes), precisamente por que elas são caprichosas e arbitrárias, e reservam para si a sua própria execução segundo maneiras de ver subjetivas bem como, igualmente, a sua não-realização por capricho e a execução de fins [meramente] subjetivos. O outro extremo do cavaleiro andante, no que diz respeito ao serviço do Estado, seria o do *servidor público* que estaria vinculado à sua prestação de serviço meramente por necessidade constringente, sem verdadeiro dever e, igualmente, sem direito. — O serviço do Estado exige, ao contrário, o sacrifício da satisfação autônoma e caprichosa de fins subjetivos e, precisamente por isso, dá o direito de encontrá-los nas prestações conforme ao dever, mas somente nelas. Nisso reside, por esse lado, o vínculo do interesse universal e do interesse particular, o qual constitui o conceito e a solidez interna do Estado (§ 260).

«2. A relação funcional pública não é uma relação contratual»

A relação funcional pública, do mesmo modo, não é uma relação de contrato (§ 75), embora exista um duplo assentimento e uma prestação de ambos os lados. O servidor não é chamado a uma prestação de serviço singular, acidental, como o mandatário, senão que coloca o

interesse principal da sua existência espiritual e particular nessa relação. Da mesma maneira, o conteúdo do serviço que ele tem de prestar e que lhe foi confiado não é um conteúdo somente particular, exterior segundo a sua qualidade; o *valor* de um tal serviço é, enquanto algo interno, diverso da sua exterioridade e não é lesado em caso de não-prestação do estipulado (§ 77). Mas o conteúdo do serviço que o servidor do Estado deve prestar é, tal como é imediatamente, um valor em si e por si. O ilícito por não-prestação ou por lesão positiva (ação contrária aos deveres de serviço, pois ambos são tal) é, portanto, lesão do próprio conteúdo universal (cf. § 95, um juízo negativamente infinito), por essa razão, delito ou também crime.

«3. Independência dos funcionários públicos em face da restante sociedade civil-burguesa»

Pela satisfação assegurada da carência a necessidade constringente externa é eliminada, necessidade que pode induzir a procurar os meios para essa satisfação às custas da atividade funcional e do dever. No poder universal do Estado os encarregados das tarefas [do Estado] encontram proteção contra o outro lado subjetivo, contra as paixões privadas dos governados, cujos interesses privados e outros são, pelo contrário, ofendidos pelo fazer-se valer do universal.

§ 295 «O controle dos funcionários públicos»

A segurança do Estado e dos governados contra o abuso de poder por parte das autoridades públicas e de seus funcionários reside, por um lado, imediatamente, na sua hierarquia e na sua responsabilidade, por outro lado, na legitimação das comunas, das corporações, enquanto por elas a interferência do arbítrio subjetivo no poder confiado aos funcionários é por si inibida e o controle de cima, que não alcança o comportamento singular, é completado por um controle a partir de baixo.

«A nocividade de um abuso do poder oficial»

No comportamento e na formação dos funcionários reside o ponto onde as leis e decisões do governo tocam o singular e se fazem valer

na realidade efetiva. Esse é o ponto do qual dependem a satisfação dos cidadãos com o governo e a sua confiança nele, assim como a execução ou o enfraquecimento e o malogro dos intentos do governo dependem, no sentido de que a *espécie* e o *modo* da execução são facilmente avaliados pelo sentimento e pela disposição de ânimo como tão importante quanto o próprio *conteúdo* a ser executado, que já por si pode conter um ônus [para os governados]. Na imediatez e na pessoalidade desse contato reside que o controle a partir do alto, por este lado, alcança mais incompletamente o seu fim, que pode encontrar obstáculos também no interesse comum dos funcionários públicos enquanto eles se unem estreitamente em estamento contra os subordinados e os superiores, obstáculos cuja eliminação, especialmente em instituições de resto talvez ainda mais imperfeitas, exige e legitima a intervenção mais alta da soberania (como, por ex, *Frederico II* no caso, tornado famoso, do moleiro Arnold).

§ 296 «A formação do funcionário e o tamanho do Estado como corretivo do arbítrio privado»

O fato de a ausência de paixão, a retidão e a polidez do comportamento tornarem-se *costume*, está em parte conexo com a direta *formação ética* e do *pensamento* que serve de contrapeso espiritual àquilo que o aprendizado das assim chamadas ciências dos objetos dessas esferas, a prática exigida das tarefas, o trabalho efetivo etc., têm de mecânico e de análogo ao mecânico dentro de si; por outro lado, o *tamanho* do Estado é um momento capital, graças ao qual tanto o peso dos laços familiares e de outros laços privados é enfraquecido, quanto também a vingança, o ódio e outras paixões que tais tornam-se mais impotentes e com isso mais obtusas; na ocupação com os grandes interesses existentes num grande Estado esses lados subjetivos desaparecem por si e engendra-se o hábito de interesses, de maneiras de ver e de tarefas universais.

§ 297 «Os perigos de um isolamento do funcionalismo público»

Os membros do governo e os funcionários do Estado constituem a parte principal do *estamento-médio*, no qual se encontram a inteligência cultivada e a consciência jurídica da massa de um povo. As instituições da soberania [que agem] de cima para baixo e os direitos das corporações [que agem] de baixo para cima impedem que esse estamento assuma a posição isolada de uma aristocracia e que a [sua] formação e habilidade se tornem um meio do arbítrio e de uma dominação.

«O isolamento do estamento dos juristas no passado»

Assim, outrora, a administração da justiça, cujo objeto é o interesse próprio de todos os indivíduos, transformou-se num instrumento de ganho e dominação, pelo fato de que o conhecimento do direito se encobria em erudição e numa língua estranha e o conhecimento do procedimento jurídico, num formalismo intrincado.

Adendo. No estamento-médio, ao qual pertencem os funcionários públicos, está a consciência do Estado e a cultura que mais se salienta. Por isso ele também constitui o pilar fundamental do mesmo no que concerne à retidão e à inteligência. O Estado no qual não existe estamento-médio algum não está ainda, por isso, num degrau muito elevado. É, por ex., o caso da Rússia, que tem uma massa de servos da gleba, e uma outra massa que governa. É um interesse capital do Estado que este estamento-médio seja cultivado, mas isso só pode acontecer numa organização como é aquela que examinamos, a saber, mediante a legitimação de círculos particulares que são relativamente independentes e graças a um conjunto de funcionários públicos, cujo arbítrio se rompe contra esses círculos legitimados. O agir segundo o direito universal e o hábito desse agir é uma consequência dessa oposição, que os círculos por si autônomos formam.

c. O poder legislativo

«1. As tarefas e os membros: §§ 298-300»

§ 298 «As tarefas do legislativo»

O *poder legislativo* concerne às leis como tais, na medida em que elas precisam de contínua determinação ulterior, e aos assuntos internos inteiramente universais por seu conteúdo. Este poder é, ele próprio, parte da constituição, que lhe é pressuposta e, nessa medida, ela está em si e por si inteiramente fora da determinação direta deste poder, mas ela adquire na determinação contínua das leis e no caráter progressivo dos assuntos universais do governo o seu desenvolvimento ulterior.

Adendo. A constituição tem de ser em si e por si o terreno sólido sobre o qual está o poder legislativo e ela não precisa, por isso, ser primeiro ainda feita. A constituição portanto é, mas também, essencialmente, *vem-a-ser*, quer dizer, ela progride em sua formação. Este progredir é uma alteração que é inaparente e não tem a forma da alteração. Se, por ex., na Alemanha, o patrimônio dos príncipes e das suas famílias foi num primeiro momento propriedade privada, depois, porém, se transformou sem luta e resistência em domínio da coroa, quer dizer em patrimônio do Estado, isso proveio de que os príncipes, porque sentiram precisar manter a indivisibilidade dos bens, exigiram que o Estado regional e estamentos regionais³⁴ garantissem essa indivisibilidade e entrelaçaram essa garantia com a espécie e o modo da subsistência do patrimônio, sobre o qual, agora, não mais tinham a disposição exclusiva. De maneira semelhante, anteriormente, o imperador era juiz e percorria o seu reino exercendo a jurisdição. Graças ao mero avanço aparente da cultura tornou-se exteriormente necessário que o imperador cedesse, cada vez mais, [a outros] esse ofício de juiz, e assim se fez a passagem do

³⁴ 'Land' e o plural 'Länder' designam, desde há muito tempo, regiões politicamente delimitadas, os diversos 'reinos', ducados, marquesados, também cidades autônomas, províncias, e 'Landstände' os seus respectivos estamentos.

poder judicial da pessoa do príncipe aos colegiados. Assim, portanto, o avanço a um estado mais adiantado de cultura se faz aparentemente de maneira tranqüila e despercebida. Desse modo, após longo tempo, uma constituição atinge um estado inteiramente distinto do anterior.

§ 299 «As matérias da legislação e a aprovação dos impostos»

Esses objetos [do poder legislativo] determinam-se mais precisamente em relação aos indivíduos segundo os dois lados seguintes: α) aquilo que graças ao Estado reverte em seu benefício e que eles têm a desfrutar e β) o que eles têm de prestar ao Estado. Naquele aspecto estão compreendidas as leis de direito privado, o direitos das comunas e corporações e as disposições inteiramente universais, e indiretamente (§ 298) o todo da constituição. Mas aquilo que há de se prestar ao Estado só pode sê-lo, na medida em que é reduzido a *dinheiro* enquanto *valor* universal existente das coisas e prestações e, ao mesmo tempo, só pode ser determinado de um modo tal que os trabalhos e serviços *particulares*, que o singular pode prestar, sejam mediados pelo seu arbítrio.

«1. A delimitação de competências entre o legislativo e o executivo»

Pode-se na verdade diferenciar qual é o objeto entregue ao cuidado da legislação universal e qual à determinação das autoridades administrativas e à regulamentação do governo em geral do seguinte modo, que daquele faz parte somente o que por seu conteúdo é inteiramente universal, as determinações legais, deste, porém, o particular e as maneiras de [sua] *execução*. Mas essa distinção não é plenamente determinada, já pelo fato de que a lei, para que seja lei e não meramente um mandamento em geral (como "não debes matar", cf. com a Anot. ao § 140), tem de ser *determinada* em si mesma; mas quanto mais determinada ela é, tanto mais o seu conteúdo se aproxima da capacidade de ser executada tal como é. Ao mesmo tempo, porém, a determinação que fosse tão longe daria à lei um aspecto empírico, que na execução efetivamente real teria de estar submetido a alterações, o que prejudicaria o [seu] caráter de lei. A própria

unidade orgânica dos poderes do Estado implica que é Um³⁵ o espírito que fixa o universal e o que leva à sua realização efetiva determinada e o executa.

«2. Os impostos como a única prestação dos indivíduos ao Estado»

Pode à primeira vista chamar a atenção no Estado que das muitas habilidades, posses, atividades, talentos e das *riquezas* vivas infinitamente variadas que aí se encontram, que simultaneamente estão unidas com a disposição de ânimo [cívica], o Estado não exige nenhuma prestação direta, mas só reclame esta *uma* forma de riqueza que aparece no dinheiro. – As prestações que se referem à defesa do Estado contra inimigos entram em questão pela primeira vez na próxima seção. De fato, o dinheiro não é uma riqueza *particular* ao lado das restantes, mas ele é o [elemento] universal das mesmas, na medida em que elas se produzem na exterioridade do ser-aí, na qual podem ser apreendidas como uma *coisa* [cf. §§ 42 e ss.]. Somente nesta extrema exterioridade é possível a determinidade *quantitativa* e, com ela, a justiça e a igualdade das prestações.

«3. A tributação como princípio do Estado moderno»

No Estado de *Platão* os governantes repartem os indivíduos entre os estamentos particulares e impõem a eles as suas prestações *particulares* (cf. § 185 Anot); na monarquia feudal os vassalos tinham, do mesmo modo, de prestar serviços indeterminados, mas também na sua *particularidade*, como, por ex., o ofício de juiz etc.; no Oriente, no Egito, as prestações para as imensas construções arquitetônicas etc., são igualmente de qualidade *particular* etc. Nessas situações falta o princípio da *liberdade subjetiva*, o princípio de que o agir substancial do indivíduo, agir que em tais prestações é de toda maneira algo particular em seu conteúdo, seja mediado pela sua *vontade particular*, – um direito que só é possível pela exigência das prestações na forma do valor universal, e que é o fundamento que provocou essa transformação.

³⁵ As edições anteriores trazem 'um' em itálico e minúsculo, ao invés de 'Um'.

Adendo. Os dois lados da constituição referem-se aos direitos e às prestações dos indivíduos. No que concerne às prestações, elas reduzem-se entrementes, quase todas, a dinheiro. O dever do serviço militar é agora quase a única prestação pessoal. Em tempos passados reclamou-se muito mais o que há de concreto nos indivíduos e convocou-se os mesmos ao trabalho por sua habilidade. Entre nós o Estado *compra* aquilo que precisa, e isso pode parecer à primeira vista abstrato, morto e insensível, e pode parecer, também, como se o Estado tivesse entrado em decadência pelo fato de se contentar com prestações abstratas. Mas reside no princípio do Estado moderno que tudo o que o indivíduo faz seja mediado pela sua vontade. Graças ao dinheiro, porém, a justiça da igualdade pode ser muito melhor realizada. De outra maneira, se isso dependesse da capacidade concreta, o mais talentoso seria mais onerado com impostos do que o sem-talento. Mas o respeito pela liberdade subjetiva se manifesta precisamente pelo fato de só se apanhar o indivíduo naquilo em que ele pode ser apanhado.

§ 300 «A composição do legislativo»

No poder legislativo como totalidade estão atuantes primeiramente os dois outros momentos, o *monárquico*, ao qual compete a decisão suprema, – o *poder de governo*, como momento consultivo, dotado do conhecimento concreto e da supervisão do todo em seus múltiplos aspectos e dos princípios efetivamente reais aí solidificados, bem como do conhecimento das carências do poder de Estado, – finalmente, o elemento [formado] pelos *estamentos*.

Adendo. Pertence às falsas maneiras de ver o Estado querer excluir os membros do governo dos corpos legislativos, como fez a Assembléia Constituinte [na França]. Na Inglaterra os ministros têm de ser membros do parlamento, e isto é correto na medida em que os participantes do governo devem estar em conexão e não em oposição com o poder legislativo. A noção da assim chamada independência dos poderes contém em si o erro fundamental, que os poderes independentes devem, não obstante [sua independência], se limitar reciprocamente. Mas por essa independência a unidade do Estado é suprimida, que é o que cabe buscar antes de tudo.

§ 301 «O papel do elemento [formado] pelos estamentos»

O elemento [formado] pelos *estamentos* tem a determinação de trazer os assuntos universais à existência não só *em si*, mas também *para si*, isto é, de aí trazer à existência o momento da *liberdade formal* subjetiva, a consciência pública como *universalidade empírica* das maneiras de ver e dos pensamentos dos *muitos*.

«1. O povo como “os muitos”»

A expressão “*os muitos*” (oi polloí) indica a universalidade empírica mais corretamente do que a expressão corrente: “*todos*”. Pois, se quisermos dizer que é por si evidente que neste “*todos*”, primeiramente pelo menos, não são visadas as crianças, as mulheres etc., então, com isso, é ainda mais evidente que não se deve usar a expressão inteiramente determinada “*todos*”, onde ainda se trata de algo de todo indeterminado.

«2. A tese de que o povo sabe da melhor maneira o que lhe convém»

Entraram, em geral, na circulação de opiniões indizivelmente tantas representações e maneiras de falar deformadas e falsas sobre povo, constituição e estamentos, que seria um esforço vão querer citá-las, discuti-las ou corrigi-las. A representação que a consciência comum costuma antes de tudo ter sobre a necessidade e a utilidade da concorrência dos estamentos é nomeadamente, de maneira aproximada, a de que os deputados do povo ou, até mesmo, o povo *tenha de compreender da melhor maneira* o que melhor lhe convém, e a de que ele tenha indubitavelmente a melhor vontade para este melhor. No que concerne ao primeiro, ocorre, ao contrário, que o povo, enquanto com esta palavra se designa uma parte dos membros de um Estado, exprime a parte *que não sabe o que quer*. Saber o que se quer e, mais ainda, o que a vontade sendo em si e por si, a razão, quer, é fruto de conhecimento e discernimento profundos, que não são precisamente coisa própria do povo.

A garantia que os estamentos oferecem para o bem universal e para a liberdade pública, se refletirmos um pouco, não se encontra no par-

ticular discernimento desses estamentos – pois os mais altos funcionários do Estado têm necessariamente um discernimento mais profundo e abrangente da natureza das instituições e carências do Estado, assim como uma habilidade e um hábito maiores no trato dessas tarefas, e *podem* fazer o melhor sem os estamentos, assim como também têm de fazer permanentemente o melhor nas assembléias estamentais. Mas essa garantia reside, em parte certamente num acréscimo de discernimento dos deputados, graças ao qual especialmente vêm com mais perspicácia o agir dos funcionários que estão mais distantes da vigilância dos superiores, e em particular as carências e as falhas mais urgentes e especiais, que eles têm diante de si na intuição concreta, em parte naquele efeito que a crítica esperada de muitos, na verdade, uma crítica pública, traz consigo, de já antecipadamente empregar o melhor discernimento às tarefas e aos projetos a serem apresentados, e de só implementá-los em conformidade com os motivos mais puros. •

«3. A tese de que o povo tem mais seguramente uma boa vontade»

Mas no que concerne sobretudo à *vontade boa* dos estamentos em prol do bem comum, já se assinalou acima (§ 272 Anot.) que pertence à maneira de ver da plebe, ao ponto de vista do negativo em geral, pressupor no governo uma má vontade ou uma vontade menos boa; – uma pressuposição que, se devêssemos responder a ela no mesmo tom, teria por consequência antes de tudo a recriminação de que os estamentos, uma vez que eles provêm da singularidade, do ponto de vista privado e dos interesses particulares, estão inclinados a utilizar a sua atuação em favor destes às custas do interesse universal, ao passo que os outros momentos do poder de Estado já estão situados no ponto de vista do Estado e consagrados ao fim universal.

«4. A assembléia estamental como garantias da liberdade»

No que concerne em geral à garantia que particularmente deve residir nos estamentos, cada uma das outras instituições do Estado partilha com eles o caráter de ser uma garantia do bem-estar público e

da liberdade racional, e há entre elas instituições tais como a soberania do monarca, a hereditariedade da sucessão ao trono, a organização jurídica etc., nas quais essa garantia se encontra em grau ainda mais forte.●

«5. A assembléia estamental como uma passagem da sociedade civil-burguesa ao Estado»

É de se buscar, por isso, a determinação conceitual peculiar dos estamentos em que, neles, o momento subjetivo da liberdade universal, o discernimento próprio e a vontade própria da esfera que foi chamada nesta exposição de sociedade civil-burguesa, vêm à existência em relação ao Estado. O fato de que este momento seja uma determinação da Idéia desenvolvida até à totalidade, essa necessidade interna, que não é para confundir com *necessidades e utilidades externas*, segue-se, como em toda parte, do ponto de vista filosófico.

Adendo. A posição do governo perante os estamentos não deve ser essencialmente uma posição hostil, e a crença na necessidade dessa relação hostil é um triste erro. O governo não é nenhum partido que esteja em face de um outro, de modo que um tenha de obter vantagem ou extorquir algo do outro, e se um Estado chega a essa situação isso é uma calamidade e não é um sinal de saúde. Os impostos que os estamentos aprovam não devem ser considerados como uma dívida ao Estado, senão que são aprovados para o bem daqueles mesmos que os aprovam. O que constitui a significação dos estamentos é que, através deles, o Estado entra na consciência subjetiva do povo, e que este começa a participar daquele.

§ 302 «Os estamentos como órgão mediador entre o governo e o povo, respectivamente, entre o monarca e o povo»

Considerados como órgão *mediador*, os estamentos estão entre o governo em geral, por um lado, e o povo dissolvido nos indivíduos e nas esferas particulares, por outro. A determinação desses estamentos exige deles tanto o *sentido* do Estado e do governo, quanto o dos *interesses* dos círculos *particulares* e dos *singulares*, e a *disposição de ânimo* correspondente àquele e a este sentido. Ao mesmo tempo, esta posição tem a significação

de uma mediação exercida em comum com o poder de governo organizado, de modo que nem o poder do príncipe apareça como *extremo* isolado, e por isso, como mero poder dominador e como arbítrio, nem os interesses particulares das comunas, corporações e dos indivíduos se isolem, ou, mais ainda, de modo que os singulares não venham a se apresentar como uma *multidão* ou como um *bando*, por conseguinte, como um opinar e querer inorgânicos, e como um mero poder de massa contra o Estado orgânico.

«1. Os extremos e a função de mediação»

Uma das mais importantes intuições lógicas diz que um determinado momento, que, em estando numa oposição, tem a posição de um extremo, deixa de sê-lo e passa a ser um momento *orgânico* pelo fato de que é, simultaneamente, *termo-médio*. É tanto mais importante ressaltar este aspecto no objeto aqui considerado, porque um dos pre-conceitos freqüentes, porém altamente perigosos, é o de representar os estamentos em geral do ponto de vista da [sua] *oposição* ao governo, como se esta fosse a posição essencial dos estamentos. Organicamente, i. é, assumido na totalidade, o elemento [formado] pelos estamentos se mostra somente pela função da mediação. Com isso a própria oposição é rebaixada a uma aparência. Se essa oposição, no seu aparecimento, concernisse não apenas à superfície, mas se tornasse efetivamente uma oposição substancial, o Estado estaria em vias de soçobrar.

«2. O objeto dos debates parlamentares»

O sinal de que o conflito não é dessa espécie resulta, segundo a natureza da coisa, de que os objetos desse conflito não dizem respeito aos elementos essenciais do organismo do Estado, mas a coisas mais especiais e indiferentes, e a paixão que todavia se vincula a esse conteúdo, torna-se partidarismo por um interesse meramente subjetivo, por ex, por cargos mais altos no Estado.

Adendo. A constituição é essencialmente um sistema de mediação. Nos Estados despóticos, onde só há príncipes e povo, o último atua, quando atua, meramente

como massa destruidora contra a organização. Mas, intervindo organicamente, a multidão impõe os seus interesses de modo conforme à lei e à ordem. Se, pelo contrário, esse meio não é disponível, então o exprimir-se da massa será sempre algo selvagem. É por isso que nos Estados despóticos o déspota poupa o povo e que a sua fúria só atinge os que o circundam. Pela mesma razão, também, o povo nesse Estado só paga poucos impostos, os quais, num Estado constitucional, aumentam graças à própria consciência do povo. Em nenhum país pagam-se tantos impostos quanto na Inglaterra.

§ 303 «Os membros das assembléias estamentais»

O estamento *universal*, que mais de perto se dedica ao *serviço do governo*, tem de ter imediatamente na sua determinação o universal como fim da sua atividade essencial; no elemento *estamental* do poder legislativo o estamento privado adquire uma *significação* e uma atuação *políticas*. Ora, este estamento privado não pode aparecer aí [no elemento estamental do poder legislativo] nem como uma massa indivisa, nem como uma multidão dissolvida nos seus átomos, mas, sim, como *aquilo que ele já é*, a saber, diferenciado no *estamento* que se funda na relação substancial e naquele que se funda nas carências particulares e no trabalho que as medeia (§§ 201 e ss.). Somente assim, com respeito a essa diferenciação, o *particular* real-efetivo no Estado se liga verdadeiramente ao universal.

«1. A exigência de eleições universais»

Isso vai contra uma outra representação corrente segundo a qual, por ser o estamento privado alçado no poder legislativo à participação da coisa universal, ele teria de aí aparecer na forma de *singulares*, seja que eles escolham representantes para essa função, ou até que cada um deva exercer ele próprio o seu voto no poder legislativo. Essa maneira de ver atomística, abstrata, desaparece já na família, bem como na sociedade civil-burguesa, onde o singular só vem a aparecer como membro de um universal. Mas o Estado é essencialmente uma organização de tais membros que são *círculos* por si, e nele nenhum momento deve mostrar-se como uma multidão inorgânica. Os *muitos*, enquanto singulares, o que se entende sem mais por povo,

são certamente um *conjunto*, mas somente como *multidão* – uma massa informe, cujo movimento e agir, precisamente por isso, seria somente elementar, irracional, selvagem e assustador. Quando, em relação à constituição, se ouve falar ainda do *povo*, essa coletividade inorgânica, pode-se saber já de antemão que só há que esperar generalidades e declamações equívocas.

«2. A separação do Estado e da sociedade civil-burguesa por meio do direito universal de voto»

A representação que dissolve de novo numa multidão de indivíduos as comunidades já existentes nesses círculos, lá onde elas entram na esfera política, isto é, onde se inserem no ponto de vista da *suprema universalidade concreta*, mantém, precisamente por essa dissolução, separadas uma da outra a vida civil-burguesa e a vida política e coloca esta última no ar, já que a sua base seria somente a singularidade abstrata do arbítrio e da opinião, por conseguinte, o acidental, e não um fundamento em si e por si *sólido* e *legitimado*.

«3. Os estamentos como estados sociais e como instituições do Estado»

Embora nas representações dessas pretensas teorias os *estamentos* da sociedade *civil-burguesa* em geral e os *estamentos* na sua *significação política* estejam muito distantes uns dos outros, a língua [alemã], todavia, manteve a união que, em todo caso, outrora existia.

«3. A câmara alta como segunda câmara: §§ 304-307»

§ 304 «Necessidade de uma segunda câmara mediadora»

O elemento político dos estamentos contém na sua própria determinação simultaneamente a diferença dos estamentos já existente nas esferas precedentes. A sua posição, primeiramente abstrata, a saber, a do *extremo* da *universalidade empírica* em face do *princípio monárquico* em geral ou do *príncipe* – na qual reside somente a *possibilidade da concordância* e, com isso, igualmente, a *possibilidade* da contraposição *hostil* –, essa posição abstrata só se transforma numa relação racional (num *silogismo*,

cf. Anot. ao § 302), pelo fato de que a sua *mediação* vem à existência. Assim como o poder de governo já tem essa determinação da parte do poder do príncipe (§ 300), assim também, da parte dos estamentos, um momento dos mesmos tem de estar voltado para a determinação de existir essencialmente como o momento do termo-médio.

§ 305 «Os membros da segunda câmara: a nobreza»

Um dos estamentos da sociedade civil-burguesa contém o princípio que por si é capaz de tornar-se constitutivo dessa relação 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, portanto, com respeito à sua particularidade, tem em comum com o elemento formado pelo príncipe um querer que repousa sobre si e a determinação natural que esse elemento encerra em si mesmo.

§ 306 «A independência e a ligação social da nobreza»

Esse estamento é especificamente constituído para [ocupar] uma posição e uma significação políticas na medida em que o seu patrimônio é independente tanto do patrimônio do Estado quanto da insegurança da indústria, da busca compulsiva do ganho e da mutabilidade da posse em geral, – tanto do favor do poder do governo quanto do favor da multidão, e mesmo assegurado *contra o próprio arbítrio*, pelo fato de que os membros desse estamento chamados a esta determinação estão privados do direito que os outros cidadãos têm, em parte de dispor livremente da sua propriedade inteira, em parte de sabê-la transmitindo-se aos filhos segundo a igualdade do amor; – o patrimônio torna-se, assim, um *bem hereditário inalienável*, gravado pelo *morgadio*.

Adendo. Esse estamento tem um querer mais subsistente por si. No seu conjunto o estamento dos proprietários fundiários se diferencia numa parte cultivada e no estamento camponês. Entrementes, a essas duas espécies se defrontam o estamento da indústria, como aquele que é dependente da carência e a ela remetida, e o estamento universal, enquanto essencialmente dependente do Estado. A se-

gurança e a solidez desse estamento pode ser ainda aumentada pela instituição do morgadio, que, todavia, só é desejável do ponto de vista político, pois com ele está vinculado um sacrifício para o fim político, a saber, que o primogênito possa viver independentemente. A fundamentação do morgadio reside em que o Estado não deve contar com a mera possibilidade da disposição de ânimo, mas com algo necessário. Ora, a disposição de ânimo não está certamente ligada a um patrimônio, mas a conexão relativamente necessária [entre eles] está em que quem possui um patrimônio autônomo não está restringido por circunstâncias externas e, assim, pode proceder desimpedidamente e agir em prol do Estado. Quando no entanto faltam instituições políticas, a instauração e o favorecimento de morgadios nada mais é do que um entrave posto à liberdade do direito privado, entrave ao qual ou tem de se acrescentar o sentido político ou que vai ao encontro da sua dissolução.

§ 307 «A nobreza como sustentáculo do trono e da sociedade»

O direito dessa parte do estamento substancial está, com efeito, dessa maneira fundado, de um lado no princípio natural da família, este, porém, simultaneamente transformado por duros sacrifícios pelo *fim político*, com o que esse estamento está essencialmente remetido à atividade em prol desse fim e, igualmente em consequência disso, chamado e *legitimado* a essa atividade pelo *nascimento*, sem a accidentalidade de uma escolha. Por conseguinte, esse estamento tem a posição sólida, substancial, entre o arbítrio subjetivo ou a accidentalidade de ambos os extremos, e, assim como ele traz em si mesmo uma alegoria do momento do poder do príncipe (v. o § precedente), também partilha com o outro extremo as carências e os direitos, de resto iguais, e torna-se assim ao mesmo tempo o sustentáculo do trono e da sociedade.

«4. A câmara dos deputados: §§ 308-311»

§ 308 «Os membros da primeira câmara: os deputados das associações cooperativas, comunas e corporações»

A outra parte do elemento [formado] pelos estamentos compreende o lado *móvel* da *sociedade civil-burguesa*, que, exteriormente por causa da mul-

tidão dos seus membros, essencialmente, porém, por causa da natureza da sua determinação e das suas ocupações, só pode intervir através de *deputados*. Na medida em que estes são delegados pela sociedade civil-burguesa, é de se supor imediatamente que esta delega *como aquilo que ela é*, – por conseguinte, não enquanto dissolvida atomisticamente nos singulares e enquanto se reunindo somente por um instante sem duração ulterior, para um ato singular e temporário, mas enquanto articulada nas suas associações cooperativas, comunas e corporações já previamente constituídas, que dessa maneira adquirem uma conexão política. A existência dos estamentos e a da sua assembléia encontram uma garantia constitucional que lhe é própria na legitimação desses estamentos para uma tal deputação convocada pelo poder do príncipe, assim como na legitimação do primeiro estamento a aparecer [na esfera política] (§ 307).

«1. A cidadania universal como abstração»

O fato de que *todos*, singularmente, devem participar na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do Estado, porque esses *todos* são membros do Estado e os seus assuntos são os assuntos de *todos*, aos quais eles têm o direito de estar presentes com o seu saber e querer – essa representação, que quereria introduzir o elemento *democrático sem qualquer forma racional* no organismo do Estado, que só é tal mediante tal forma, vem tão facilmente à mente, porque se detém na determinação *abstrata* de ser membro do Estado, e o pensamento superficial se atém a abstrações. •

«2. A consideração racional e o sentido prático»

A consideração racional, a consciência da Idéia, é *concreta* e, nessa medida, ela vem ao encontro do verdadeiro sentido *prático*, que ele próprio nada mais é do que o sentido racional, o sentido da Idéia, – que não há que confundir com a mera rotina das tarefas e com o horizonte de uma esfera restrita. •

«3. O Estado concreto»

O Estado concreto é o *todo articulado* nos seus *círculos particulares*; o membro do Estado é *membro* de um tal *estamento*; somente nessa sua determinação objetiva ele pode ser tomado em consideração no

Estado. A sua determinação universal contém em princípio o duplo momento, o de ser *pessoa privada* e o de ser, enquanto *pensante*, igualmente consciência e querer do *universal*; mas essa consciência e esse querer só não são vazios, mas *dotados de conteúdo* e efetivamente *vivos*, quando estão preenchidos com a particularidade – e esta é o estamento particular e a determinação, ou seja, o indivíduo é *gênero*, mas tem a sua *realidade efetiva imanente* universal como *gênero próximo*. – A sua destinação efetiva e viva ao *universal* o indivíduo a alcança, por isso, primeiro na esfera da corporação, da comuna etc. (§ 251) a que pertence, permanecendo-lhe aberta, graças à sua habilidade, a possibilidade de entrar em qualquer esfera para a qual se capacita, inclusive no estamento universal. •

«4. A participação de todos no Estado por meio da opinião pública»

Uma outra pressuposição que reside na representação de que *todos* devem participar nos assuntos do Estado, a saber, a de que *todos entendem desses assuntos*, é igualmente tão despropositada quanto, não obstante, difundida. Na opinião pública (v. § 316), porém, está aberto a cada um o caminho para externar e fazer valer também o seu opinar subjetivo sobre o universal.

§ 309 «O mandato político livre e universal dos deputados»

Visto que a deputação ocorre para a deliberação e a decisão sobre os assuntos *universais*, essa delegação [do mandato] tem o sentido de que pela confiança sejam determinados a deliberar e a decidir aqueles indivíduos que entendem melhor desses assuntos, do que os que delegam, assim como, também, de que façam valer não o interesse particular de uma comuna, de uma corporação, contra os interesses universais, mas, sim, essencialmente, estes. Eles não estão, portanto, na relação de serem mandatários comissionados ou transmissores de instruções, isso tanto menos quanto a [sua] reunião tem a destinação de ser uma assembléia viva que delibera em comum, cujos membros se informam e persuadem reciprocamente.

Adendo. A introdução da representação [política] implica que o assentimento não deve ser dado por todos imediatamente, mas somente por mandatários, pois o singular concorre não mais como pessoa infinita. A representação se funda na confiança: mas a confiança é algo diferente de eu dar o meu voto como se fosse *este* [indivíduo]. O voto majoritário é igualmente contrário ao princípio que eu devo estar presente enquanto este [indivíduo] naquilo que deve me obrigar. Tem-se confiança num homem quando se toma o seu discernimento pelo de alguém que tratará a minha causa como sua causa, segundo o seu melhor saber e a sua melhor consciência moral. O princípio da vontade subjetiva singular desaparece portanto, pois a confiança se dirige a uma coisa, aos princípios de um homem, do seu comportamento, do seu agir, em suma, ao seu sentido concreto. Importa, por isso, que aquele que entra num elemento [formado] pelo estamento tenha um caráter, um discernimento e uma vontade que correspondam à sua tarefa de ser chamado a se ocupar de assuntos universais. Não se trata pois de que o indivíduo venha a tomar a palavra enquanto abstratamente singular, mas de que os seus interesses se façam valer numa assembléia onde se trata do universal. Os eleitores precisam da garantia de que os deputados cumpram e promovam isso.

§ 310 «As condições da deputação»

A garantia de que os deputados tenham as propriedades e a disposição de ânimo correspondentes a esse fim – uma vez que o patrimônio independente já reclama o seu direito no primeiro segmento dos estamentos – mostra-se, no segundo segmento, que provém do elemento móvel e mutável da sociedade civil-burguesa, precipuamente na disposição de ânimo, na habilidade e no conhecimento das instituições e dos interesses do Estado e da sociedade civil-burguesa, adquiridas através da condução *efetiva* dos negócios no exercício dos cargos *oficiais de autoridade* ou do *Estado* e corroboradas *pelo feito*, e no *sentido da autoridade* e no *sentido do Estado* formado e posto à prova por esse exercício.

«1. A necessidade de condições restritivas»

A auto-estima subjetiva acha facilmente supérflua e, até mesmo talvez, ofensiva, a exigência de tais garantias, se ela é feita em consideração ao chamado povo. Mas o Estado tem por sua determinação o

que é objetivo, não uma opinião subjetiva e a confiança que ela tem de si; os indivíduos só podem ser para ele aquilo que neles é objetivamente conhecível e posto à prova, e ele tem tanto mais de vigiar isso nesse segmento do elemento [formado] pelos estamentos, quanto este tem a sua raiz nos interesses e nas ocupações orientados para o particular, nos quais a contingência, a mutabilidade e o arbítrio têm o direito de se espalhar.

«2. O patrimônio como condição da deputação»

A condição externa, um certo patrimônio, aparece, tomado meramente por si, como o extremo unilateral da exterioridade contra o outro extremo igualmente unilateral, a mera confiança subjetiva e a opinião dos eleitores. Tanto um como o outro, na sua abstração [de extremo], constitui um contraste com as propriedades concretas que são requeridas para a deliberação sobre as tarefas do Estado e que estão contidas nas determinações indicadas no § 302. – De resto, a qualidade do patrimônio tem já na escolha para cargos oficiais e para os outros cargos das associações cooperativas e das comunas a esfera em que ela pôde exercer a sua influência, particularmente se muitas dessas tarefas são exercidas gratuitamente, e diretamente com respeito às tarefas das assembléias estamentais, se os membros dessas assembléias não recebem remuneração alguma.

§ 311 «A superfluidade de uma eleição»

A deputação, enquanto emanando da sociedade civil-burguesa, tem além disso o sentido de que os deputados estejam familiarizados com as carências especiais, os obstáculos, os interesses particulares desta, e de que participem das mesmas. Enquanto essa deputação emana, segundo a natureza da sociedade civil-burguesa, das suas diversas corporações (§ 308) e o modo simples dessa proveniência não é perturbado por abstrações e pelas representações atomísticas, ela satisfaz esse ponto de vista, e eleger é então ou algo de todo supérfluo, ou reduz-se a um jogo frívolo da opinião e do arbítrio.

«1. Os deputados como representantes»

É manifesto o interesse em que entre os deputados se encontrem, para cada grande ramo particular da sociedade, p. ex. para o comércio, para as fábricas etc., indivíduos que conheçam a fundo esse ramo e que pertençam a ele; – na representação [que o entendimento tem da eleição como] de um eleger indeterminado, avulso, essa circunstância importante está somente entregue ao acaso. Cada um desses ramos tem, porém, perante os outros, o mesmo direito de ser representado. Se os deputados devem ser considerados como *representantes*, isso tem um sentido organicamente racional somente quando não o sejam como *representantes* de *singulares*, de uma multidão, mas *representantes* de uma das *esferas* essenciais da sociedade, representantes dos grandes interesses desta. O representar, por conseguinte, não tem também mais a significação de que um esteja no *lugar do outro*, mas, antes, de que o próprio interesse esteja *efetivamente presente* no seu representante, assim como o representante esteja aí [presente] em prol do seu próprio elemento objetivo.

«2. Desvantagens do direito universal de eleger»

A propósito da eleição pelos muitos [enquanto] singulares pode ser ainda assinalado que, nos grandes Estados em particular, necessariamente intervém a *indiferença* em face do dar o seu voto, enquanto ele, na multidão, tem uma influência insignificante e os que têm direito a voto, por mais elevada que a autorização desse direito se lhes apresente e apregoe, precisamente não comparecem à votação; – de sorte que de uma tal instituição resulta antes o contrário da sua destinação, e a eleição cai sob o poder de poucos, de um partido, por conseguinte, do interesse particular, acidental, que exatamente deveria ser neutralizado.

«5. As funções políticas de um sistema bicameral: §§ 312-315»

§ 312 «O sistema bicameral»

Cada um dos dois lados contidos no elemento [formado] pelos estamentos (§§ 305, 308) traz para a deliberação uma modificação particular, e por-

que além disso um momento [desse elemento] tem a função peculiar da mediação no interior dessa esfera [política], isto é, uma mediação entre duas realidades existentes, segue-se que esse elemento terá igualmente uma existência separada; a assembléia dos estamentos dividir-se-á, portanto, em *duas câmaras*.

§ 313 «O sentido político do sistema bicameral»

Mediante essa separação não só a maturidade da decisão adquire uma maior segurança por meio de uma pluralidade de *instâncias*, e são afastadas a acidentalidade de um humor do momento, assim como a acidentalidade que a decisão por maioria de votos pode assumir, mas, sobretudo, o elemento [formado] pelos estamentos incorre menos na eventualidade de se confrontar diretamente com o governo, ou, no caso de o momento mediador igualmente se encontrar do lado do segundo estamento, o peso da sua maneira de ver se reforça tanto mais quanto ela aparece mais imparcialmente e a sua oposição é neutralizada.

§ 314 A publicidade dos debates das assembléias estamentais»

Já que a instituição de assembléias estamentais não tem a destinação de que graças a elas os assuntos de Estado sejam *em si* deliberados e resolvidos da melhor maneira, para cuja deliberação e resolução aquelas só contribuem suplementarmente (§ 301), e já que a sua determinação distintiva consiste, porém, em que no seu saber, deliberar e resolver conjuntos, concernentes aos assuntos universais, com respeito aos membros da sociedade civil-burguesa não participantes no governo, o momento da liberdade *formal* alcança o seu direito, segue-se que o momento do conhecimento *universal* adquire antes de tudo a sua expansão mediante a *publicidade* dos debates das assembléias estamentais.

§ 315 «Os debates públicos das assembléias estamentais como meio da formação política»

A abertura dessa oportunidade de [obter] conhecimentos tem o aspecto mais geral de que, assim, a *opinião pública* chega, pela primeira vez, a *pensamentos verdadeiros* e ao *discernimento* da situação e do conceito do Estado e dos seus assuntos e, com isso, pela primeira vez também, a uma *capacidade de julgá-los mais racionalmente*; a seguir também ela conhece e aprende a respeitar as tarefas, os talentos, as virtudes e as habilidades das repartições do Estado e dos funcionários. Assim como esses talentos conseguem nessa publicidade uma poderosa oportunidade de desenvolvimento e um palco de eminente dignidade, assim ela é por sua vez o remédio contra a presunção dos singulares e da multidão e um meio de formação para estes, e, na verdade, um dos maiores.

Adendo. A publicidade dos debates das assembléias estamentais é um grande espetáculo, eminentemente formador dos cidadãos, e o povo aprende neles a conhecer da melhor maneira o [elemento] verdadeiro dos seus interesses. Em regra geral domina a representação [do entendimento], que todos já sabem o que é bom para o Estado e que na assembléia dos estamentos isso apenas acede à palavra, mas de fato ocorre exatamente o contrário; primeiramente aqui desenvolvem-se virtudes, talentos, habilidades, que terão de servir de modelo. Tais assembléias são de certo penosas para os ministros, que têm de estar dotados de engenho e eloquência para aparar aos ataques aí dirigidos contra eles; mas, não obstante, a publicidade é o melhor meio de formação [dos cidadãos] nos interesses do Estado em geral. Num povo em que há espaço público mostra-se maior vivacidade em relação ao Estado do que num povo em que faltam as assembléias estamentais ou onde elas não são públicas. Só e primeiramente mediante este tornar conhecido cada um dos seus passos é que as câmaras se comunicam com o resto da *opinião pública*, e mostra-se que uma coisa é o que cada um se põe na cabeça, em casa, junto à sua mulher e aos seus amigos, e outra coisa é o que acontece numa grande assembléia, onde uma sagacidade devora a outra.

«6. A opinião pública»

§ 316 «O substancial e o arbitrário da opinião pública»

A liberdade formal, subjetiva, [consistindo em] que os singulares como tais tenham e externem o seu *próprio* ajuizar, opinar sobre e aconselhar os assuntos universais, tem o seu aparecimento nesse conjunto que se chama *opinião pública*. O universal em si e por si, o *substancial* e *verdadeiro* está, nela, vinculado com o seu oposto, o *peculiar* e o *particular do opinar* dos muitos; esta existência da opinião pública é, portanto, a contradição de si mesma aí presente, – o conhecer como *aparecimento*; a essencialidade imediata tanto quanto a inessencialidade o é.

Adendo. A opinião pública é o modo inorgânico como se dá a conhecer aquilo que um povo quer e opina. O que efetivamente se faz valer no Estado deve sem dúvida tornar-se ativo de um modo orgânico, e isso ocorre na constituição. Mas, em todos os tempos, a opinião pública foi um grande poder e o é particularmente no nosso tempo, em que o princípio da liberdade subjetiva tem esta importância e esta significação. O que atualmente deve valer, não vale mais pela força, menos pelo hábito e pelo costume, mas sim pelo discernimento e por razões.

§ 317 «Common sense e opinar subjetivo»

A opinião pública contém em si mesma, por isso, os eternos princípios substanciais da justiça, – o verdadeiro conteúdo e o resultado de toda a constituição, legislação e da situação global em geral na forma do *senso comum*, como a base ética que, na figura de pré-conceitos, penetra e atravessa todos, – assim como as verdadeiras carências e as tendências corretas da realidade efetiva. – Ao mesmo tempo, assim como esse [elemento] interno entra na consciência e vem à representação em proposições universais, em parte por si, em parte para fins do arrazoar concreto sobre eventos, disposições e situações que concernem ao Estado e sobre as carências sentidas, assim também intervém [aqui] toda a acidentalidade do opinar, a sua insciência e a sua inversão, o seu falso conhecimento e a sua

falsa apreciação. Visto que aí se tem a ver com a consciência da *peculiaridade* da maneira de ver e do conhecimento, uma opinião é tanto mais peculiar quanto pior é o seu conteúdo; pois o ruim é aquilo que é inteiramente particular e peculiar no seu conteúdo, o racional, ao contrário, é o universal em si e por si, e o *peculiar* é aquilo com que o opinar *se envaidece*.

«1. A ambivalência da opinião pública»

Não é portanto de se considerar uma [mera] diversidade de maneiras de ver subjetivas, se ora se diz:

Vox populi, vox dei,

ora (em Ariosto,³⁶ por ex.):

Che'l Volgare ignorante ogn'un riprenda

E parli più di quel che meno intenda.*

Ambas residem, de vez, na opinião pública. – Visto que nela verdade e erro sem fim estão imediatamente unidos, não se leva verdadeiramente a sério nem uma nem outro. Pode parecer difícil discriminar o que é de se levar a sério; isso de fato será também difícil se nos ativermos à *externação imediata* da opinião pública. Visto que, no entanto, o substancial é o seu [elemento] interno, somente esse é de se levar a sério; esse não pode porém ser conhecido a partir dela, mas, precisamente porque ele é o substancial, o pode somente a partir de si mesmo e por si mesmo. Seja qual for a paixão colocada também na opinião, e a seriedade com que se afirme ou ataque e dispute, isso não é critério para decidir do que é que de fato se trata.

«2. Resposta à pergunta para concurso proposta por Frederico, o Grande»

Um grande espírito propôs para resposta pública a pergunta, *se é permitido iludir um povo?*³⁷ A resposta tinha de ser, que um povo não

³⁶ Ou em Goethe [Sprichwörtliches]:

Golpear a massa pode

Nisso ela é respeitável

julgar lhe cai miseravelmente. (Trad. MLM)

* Orlando Furioso, canto XXVIII, estrofe 1: “que o vulgo ignorante censura todo mundo e mais fala daquilo de que menos entende.” (Trad. MLM)

se deixa iludir a respeito da sua base substancial, da *essência* e do caráter determinado do seu espírito, mas que a respeito do modo como ele sabe desse espírito e, conforme a esse modo, aprecia as suas ações, os acontecimentos etc., – ele é enganado *por si mesmo*.

Adendo. O princípio do mundo moderno exige que aquilo que cada um deva reconhecer, se lhe mostre como algo legítimo. Além disso, cada um quer ter participado na discussão e na consulta. Se ele cumpriu a sua obrigação, quer dizer, se disse a sua palavra a respeito, ele até aquiesce a muitas coisas segundo essa satisfação da sua subjetividade. Na França, a liberdade de palavra sempre pareceu muito menos perigosa do que o silêncio, porque o último faz temer que se guardará consigo o que se tem contra um coisa, enquanto que o arrazoar contém o escoadouro e a satisfação sob um aspecto, graças aos quais, de resto, a coisa prossegue mais facilmente o seu andamento.

§ 318 «A independência em face da opinião pública»

A opinião pública merece, por isso, tanto ser *respeitada* quanto *desprezada*, desprezada segundo a sua consciência concreta e a sua externação, respeitada segundo a sua base essencial, que nesse concreto só brilha mais ou menos turvada. Já que ela não tem nela o padrão de medida da discriminação, nem a capacidade de erguer em si mesma o lado substancial ao saber determinado, a independência em face dela é a primeira condição formal para algo de grande e racional (na realidade efetiva como na ciência). Este último pode estar certo de sua parte, de que ela subseqüentemente aquiescerá a ele, reconhecê-lo-á e transformá-lo-á num pré-conceito.

Adendo. Na opinião pública está tudo o que é falso e tudo o que é verdadeiro, mas cabe ao grande homem encontrar nela o verdadeiro. Aquele que diz ao seu tempo

³⁷ Foi Frederico II, o Grande, da Prússia que, por sugestão de d'Alembert, propôs, em 1778, à Academia de Berlim a questão: *s'il peut être utile de tromper un peuple?* Lasson assinala que era comum no século XVIII a resposta afirmativa a essa pergunta.

e consoma o que esse tempo quer e exprime é o seu grande homem. Ele faz aquilo que é o [elemento] interno e a essência do [seu] tempo, realiza-os efetivamente, – e aquele que não é capaz de desprezar a opinião pública tal como ela a ouve aqui e ali nunca fará nada de grande.

§ 319 «Restrição da liberdade de opinião e a inocuidade da externalização de opiniões políticas numa comunidade»

A liberdade da comunicação pública – (um de cujos meios, a *imprensa*, se avanteja ao outro, ao discurso oral, pelo maior alcance do seu contato, mas em contrapartida, lhe fica atrás em vivacidade), – a satisfação daquele impulso que comicha de dizer e ter dito a sua opinião, tem a sua garantia direta nas leis e disposições de direito e nas de polícia, que em parte impedem, em parte punem as suas extravagâncias, a sua garantia indireta, porém, na inocuidade fundada precipuamente na racionalidade da constituição, na solidez do governo e, também, na publicidade das assembleias estamentais, – nessa última, na medida em que nessas assembleias se exprime a visão perspicaz sólida e cultivada dos interesses do Estado e, [esta] deixa aos outros pouca coisa significativa a dizer, especialmente na medida em que lhes é tirada a opinião que, supostamente, tal dizer seja de particular importância e eficácia; – [inocuidade fundada] além disso, todavia, na indiferença e no desprezo pelo discurso superficial e odioso, indiferença e desprezo aos quais esse discurso necessariamente cedo se degradou.

«1. Superficialidade da exigência de uma irrestrita liberdade de imprensa»

Definir a liberdade de imprensa como a liberdade de dizer e escrever o que se quer é equivalente a declarar que a liberdade em geral é a liberdade de fazer o que se quer. – Tal maneira de falar é própria da rudeza e da superficialidade ainda inteiramente inculta do representar. •

«2. Dificuldade de uma regulação normativa de direito penal»

De resto, segundo a natureza da coisa, em parte alguma o formalismo se aferra tão obstinadamente a algo e chega tão pouco a um en-

tendimento como nessa matéria. Pois o objeto é o que há de mais fugaz, acidental e particular no opinar em sua infinita multiplicidade de conteúdo e de torneamentos verbais; para além da incitação direta ao roubo, ao assassinio, à revolta etc., reside a arte e o cultivo da externalização, que por si aparece como inteiramente geral e indeterminada, mas que, ao mesmo tempo, em parte também oculta uma significação bem determinada, em parte se conecta com consequências que não são efetivamente expressas e a respeito das quais não é possível determinar se elas genuinamente se seguem dessa externalização ou se nela devem estar contidas. Essa indeterminidade da matéria e da forma não permite que as leis sobre essas questões alcancem aquela determinidade exigida pela lei, e, visto que a transgressão, o ilícito e a lesão têm aqui a figura a mais particular e a mais *subjetiva*, ela transforma igualmente o juízo numa decisão inteiramente *subjetiva*. Além disso, a lesão está dirigida aos pensamentos, à opinião e à vida dos outros, [e] estes são o elemento no qual ela alcança uma realidade efetiva; esse elemento pertence, porém, à liberdade dos outros, e depende por isso destes se essa ação lesiva é um feito efetivamente real.

«3. Argumentos contra a censura»

Contra as leis, por conseguinte, tanto pode ser apontada a sua indeterminidade, quanto podem ser encontrados para a externalização torneamentos e formulações da expressão, graças aos quais pode-se elidir as leis ou tomar a decisão judicial como um juízo subjetivo. Além do mais, contra o tratamento da externalização como um *ato lesivo* pode-se afirmar que ela não seja um feito, mas somente um *opinar* e um *pensar*, bem como somente um *dizer*; assim, de um só fôlego, partindo da mera subjetividade do conteúdo e da forma e, também, da *insignificância* e *falta de importância* de um mero opinar e dizer, exige-se a *impunidade* para os mesmos e, precisamente para esse opinar, enquanto propriedade minha, na verdade a *mais espiritual*, e para o dizer enquanto externalização e uso dessa minha propriedade exige-se o *maior respeito e consideração*.

«4. Limites da liberdade de externar a sua opinião»

Mas o substancial é e permanece sendo que a lesão da honra de indivíduos em geral, a calúnia, a injúria, o desacato do governo, das suas autoridades e dos seus funcionários, particularmente da pessoa do príncipe, o escárnio das leis, o incitamento à revolta etc., são crimes, transgressões de múltiplas gradações. A maior indeterminidade que tais ações adquirem graças ao elemento no qual têm a sua externalização não suprime esse seu caráter substancial e ela tem, por isso, somente a consequência que o terreno *subjetivo* no qual elas foram cometidas também determina a *natureza* e a *figura* da *reação*; esse terreno da transgressão, ele próprio, é aquele que, na reação, seja ela então determinada como coibição dos crimes pela polícia, seja como pena propriamente dita, transforma a subjetividade da maneira de ver, a contingência e semelhantes em necessidade. O formalismo se empenha aqui, como sempre, partindo de aspectos *isolados* que pertencem ao aparecimento exterior e de abstrações que ele tira desse aparecimento, em afastar por meio de arrazoados a natureza substancial e concreta da coisa.

«5. A inaplicabilidade dessas restrições a publicações e externalizações científicas»

As *ciências*, no entanto, contanto que sejam ciências, já que elas em princípio não se encontram no terreno da opinião e das maneiras de ver subjetivas, nem também a sua apresentação consiste na arte dos torneamentos verbais, das alusões, das meias-palavras e dos encofrimentos, mas, na expressão inequívoca, determinada e aberta da significação e do sentido, não caem na categoria do que constitui a opinião pública (§ 316).

«6. Ressalva: a periculosidade, condicionada pela situação, da externalização de opiniões»

De resto, visto que, como assinalado anteriormente, a inteligência, os princípios, as opiniões *dos outros* são o elemento no qual as maneiras de ver e as suas externalizações como tais tornam-se uma *ação levada a termo* e alcançam a sua existência efetivamente real, esse lado das

ações, o seu efeito próprio e a sua *periculosidade* para os indivíduos, para a sociedade e para o Estado (cf. § 218) dependem também do caráter desse terreno, como uma faísca que, lançada sobre um monte de pólvora, tem uma periculosidade totalmente diferente do que se caísse em terra sólida, onde desaparece sem rastros.

«7. Desprezo pela imprensa como fundamento da sua tolerância»

Assim como, portanto, a expressão científica tem o seu direito e a sua garantia na sua matéria e no seu conteúdo, assim também o que há de ilícito na externalização pode também receber uma garantia ou pelo menos, uma tolerância na abjeção na qual ela mesma se pôs. Uma parte dessas transgressões, também passíveis por si de serem punidas pela lei, pode ser imputada àquela espécie de *Nêmesis* que a impotência interna, que se sente oprimida pelos talentos e virtudes proeminentes, é compelida a exercer contra essa predominância para chegar a si mesma e restituir à própria nulidade uma consciência de si, assim como os soldados romanos exerciam contra os seus comandantes militares, nos cortejos triunfais, mediante canções zombeteiras, uma *Nêmesis* mais inofensiva pelo duro serviço e pela dura obediência, especialmente pelo fato de que o seu nome não era levando em conta nessa homenagem, e assim se punham numa espécie de equilíbrio com eles. Aquela *Nêmesis* má e odiosa é privada pelo desprezo do seu efeito e, por esse intermédio, como o público que forma uma espécie de círculo em torno de tal azáfama, é restringida àquela insignificante alegria pelo mal alheio e à própria condenação, as quais ela traz dentro de si.

§ 320 «Transição à subseção seguinte: a contingência da externalização da opinião arrazoadora e a subjetividade do monarca»

A *subjetividade* que, como [fator de] dissolução da vida do Estado subsistente, tem o seu aparecimento *o mais exterior* no opinar e no arrazoar que quer fazer valer a sua contingência e que igualmente se destrói, tem a sua verdadeira realidade efetiva no seu oposto, na *subjetividade* enquan-

to idêntica com a vontade substancial, subjetividade que constitui o conceito do poder do príncipe e que, enquanto *idealidade* do todo, não adveio ainda, no que até aqui foi apresentado, ao seu direito e ao seu ser-aí.

Adendo. Já consideramos uma vez a subjetividade no monarca como o ápice do Estado. O outro lado é o modo como ela se mostra arbitrariamente na opinião pública enquanto aparecimento o mais exterior. A subjetividade do monarca é em si abstrata, mas ela deve ser algo concreto e, como tal, a idealidade que se espraia sobre o todo. O Estado na paz é aquele no qual subsistem todos os ramos da vida burguesa, os quais porém têm esse subsistir justaposto e mutuamente extrínseco enquanto provindo da Idéia do todo. Esse provir tem de, também, vir ao *aparecimento* como a idealidade do todo.

II. A soberania externa

«1. A unidade do Estado através da possibilidade da guerra: §§ 321-324»

§ 321 «A unidade interna e externa do Estado»

A *soberania interna* (§ 278) é essa idealidade, na medida em que os momentos do espírito e da sua realidade efetiva, do Estado, estão *desdobrados* na sua *necessidade* e *subsistem* como *membros* do mesmo. Mas o espírito, enquanto relação *infinitamente negativa a si* na liberdade, é, do mesmo modo, essencialmente *ser-para-si*, que *assumiu dentro de si* a diferença subsistente e é com isso excludente. O Estado tem *individualidade* nessa determinação, individualidade que é essencialmente como indivíduo e, no soberano, como indivíduo efetivamente real, imediato (§ 279).

§ 322 «A soberania nacional como a honra suprema de um povo»

A individualidade, enquanto ser-para-si excludente, aparece como *relação a outros Estados*, cada um dos quais é autônomo perante os outros. Visto

que o *ser-para-si* do espírito efetivamente real tem nessa autonomia o seu *ser-aí*, ela é a primeira liberdade e a honra suprema de um povo.

«1. A propósito da exigência de unidade da Alemanha»

Aqueles que falam dos desejos de uma coletividade que constitui um Estado mais ou menos autônomo e que tem um centro próprio – de desejos de perder este centro e a sua autonomia, a fim de constituir um todo com um outro, pouco sabem da natureza de uma coletividade e do sentimento de si que um povo tem na sua independência.

«2. A autonomia como marca historicamente primeira de um Estado»
A primeira figura³⁸ na qual os Estados entram historicamente em cena é, portanto, essa independência em geral, ainda que ela seja inteiramente abstrata e não tenha nenhum desenvolvimento interno ulterior; por isso, pertence a esse aparecimento originário que um indivíduo esteja à sua frente, patriarca, cacique etc.

§ 323 «A individualidade do Estado como condição de possibilidade da guerra»

Essa relação *negativa* do Estado a si aparece assim no *ser-aí* como relação de um *outro* a um *outro* e como se o negativo fosse algo *exterior*. A existência dessa relação negativa tem, por isso, a figura de um acontecer e do entrelaçamento com incidentes casuais que vêm *de fora*. Mas essa é o supremo momento *próprio* do Estado, – a sua infinitude efetivamente real enquanto idealidade de todo finito nele, – o lado no qual a substância, como a potência absoluta contra todo singular e particular, contra a vida, a propriedade e seus direitos, assim como contra os círculos ulteriores, traz ao ser-aí e à consciência a nulidade dos mesmos.

³⁸ Na primeira edição das *Grundlinien* (1820), e nas subseqüentes de Bolland (1902), Lasson (1911, 1930), Hoffmeister (1955) e de E. Moldenhauer e K.M. Michel (1970), consta *Gewalt* (poder) ao invés de *Gestalt* (figura), como na edição de K.H. Ilting.

§ 324 «O serviço militar obrigatório no caso de um guerra nacional»

Esta determinação com a qual o interesse e o direito dos singulares é posto como um momento evanescente é simultaneamente o *positivo*, isto é, o positivo não da individualidade contingente e mutável desses singulares, mas da sua individualidade *sendo em si e por si*. Essa situação e o reconhecimento da mesma é, portanto, o dever substancial desses singulares – o dever de conservar essa individualidade substancial, a independência e a soberania do Estado, com perigo e sacrifício da sua propriedade e da sua vida, outrossim, do seu opinar e de tudo aquilo que de si mesmo está compreendido no âmbito da vida.

«1. A concepção utilitarista do serviço militar obrigatório»

Há um cálculo muito distorcido quando, ao exigir esse sacrifício, o Estado é considerado somente como sociedade civil-burguesa e o fim-último somente como o *assegurar a vida e a propriedade* dos indivíduos; pois essa segurança não é alcançada pela sacrifício daquilo que deve ser *assegurado*; pelo contrário.

«2. O momento ético da guerra»

No que foi indicado [no caput] reside o *momento ético da guerra*, a qual não é de se considerar como um mal absoluto e uma contingência meramente exterior, contingência esta que teria o seu fundamento, ele mesmo, portanto, contingente, no que quer que seja, nas paixões dos detentores do poder ou nas dos povos, em injustiças etc., em geral naquilo que não deve ser. O contingente vem de encontro aquilo que é de natureza contingente, e este destino é, por conseguinte, precisamente a necessidade, – da mesma maneira como em princípio o conceito e a filosofia fazem desaparecer o ponto de vista da mera contingência e conhecem nela, enquanto *aparência*, a sua essência, a necessidade. É *necessário* que o finito, a posse e a vida sejam *postos* como contingentes, porque este é o conceito do finito. Essa necessidade tem, por um lado, a figura de uma força natural violenta, e todo finito é mortal e passageiro. Na essência ética, porém, no Estado, essa força violenta é subtraída à natureza e a neces-

sidade é elevada a obra da liberdade, a algo ético; – esse caráter passageiro torna-se uma transitoriedade *querida* e a negatividade que jaz como fundamento transforma-se na individualidade substancial própria da essência ética. – A guerra, como a situação na qual se leva a sério a vaidade dos bens e das coisas temporais, que senão costuma ser objeto de um discurso edificante, é por conseguinte o momento no qual a idealidade do *particular adquire o seu direito* e a sua realidade efetiva; – a guerra tem a significação mais alta de que por ela, como formulei alhures, “a saúde ética dos povos é mantida na sua indiferença em face da solidificação das determinidades finitas, assim como o movimento do vento preserva o mar da podridão, na qual o precipitaria uma quietude duradoura, como o faria com os povos uma paz duradoura ou, inteiramente, uma paz perpétua”³⁹.

«3. A justificação da guerra e a justificação de uma (determinada) guerra»

De que isso seja, aliás, *somente* idéia filosófica ou, como se costuma expressar de outra maneira, uma justificação da *Providência*, e de que as guerras efetivas carecem ainda de uma outra justificação, se falará a seguir «§ 373».

«4. A conexão entre a soberania interna e a soberania externa»

O fato de que a idealidade, que na guerra vem à luz enquanto residindo numa relação contingente externa, e de que a idealidade, segundo a qual os poderes internos do Estado são somente momentos orgânicos do todo, sejam uma mesma idealidade, se apresenta, ao nível do fenômeno histórico, na figura de que guerras felizes impediram as agitações internas e consolidaram a força interna do Estado. – Há outros fenômenos que precisamente pertencem ao âmbito dessa idealidade: povos que, não querendo ou temendo suportar a soberania interna, foram subjugados por outros povos e se empenharam em

³⁹ Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Ed. Suhrkamp, vol 2, p. 482.

sua independência com tanto menos sucesso e honra, quanto menos era possível chegar internamente a uma primeira instituição do poder de Estado (a sua liberdade morreu no temor de morrer); Estados, que não tendo a garantia da sua autonomia na sua força armada, mas em outros aspectos (como por ex., Estados desproporcionalmente pequenos em comparação com seus vizinhos), podem subsistir com uma constituição interna que, por si, não garantiria nem a tranqüilidade interna nem a externa etc.

Adendo. Na paz a vida civil-burguesa se expande mais, todas as esferas se encaulam e a longo prazo os homens estagnam como pântanos; a sua particularidade torna-se sempre mais fixa e se ossifica. Mas, faz parte da saúde a unidade do corpo, e quando as partes em si mesmas endurecem a morte está aí. Paz perpétua foi freqüentemente exigida como um ideal, do qual a humanidade deveria se aproximar. Kant propôs, assim, uma coligação de príncipes, que deveria arbitrar os conflitos dos Estados, e a Santa Aliança tinha a intenção de ser aproximadamente um tal instituto. Só que o Estado é um indivíduo e, na individualidade, a negação está essencialmente contida. Ainda que, portanto, um certo número de Estados se constitua numa família, esta associação, enquanto individualidade, tem de criar uma oposição e engendrar um inimigo. Não só os povos saem revigorados das guerras, mas as nações, que estão em discórdia dentro de si, alcançam com a guerra externa a tranqüilidade interna. Certamente, pela guerra advém insegurança na propriedade, mas essa insegurança real nada mais é do que o movimento, o qual é necessário. Ouve-se dos púlpitos falar tanto da insegurança, da vaidade e da inconstância das coisas temporais, mas cada um pensa a respeito, por mais tocado que esteja, eu vou, contudo, reter o que é meu. Mas se essa insegurança vem efetivamente à baila, na forma de hussardos com sabres reluzentes, e é coisa séria, essa comovida edificação que tudo predisse volve-se, então, a proferir maldições sobre os conquistadores. Apesar disso, as guerras ocorrem quando estão na natureza da coisa; de novo as sementes germinam rapidamente, e o palavrório emudece diante das sérias repetições da história.

«2. As Forças Armadas: §§ 325-328»

§ 325 «As Forças Armadas como estamento»

Visto que o sacrifício em prol individualidade do Estado é a relação substancial de todos e, por conseguinte, *dever universal*, tal relação torna-se assim, enquanto aquele *um* lado da idealidade em face da realidade do subsistir particular, ao mesmo tempo, ela mesma uma relação particular, e a ela está dedicado um estamento próprio, o *estamento da bravura militar*.

§ 326 «Guerra defensiva e guerra de conquista»

As desavenças dos Estados uns com os outros pode ter por objeto um aspecto particular qualquer; para [dirimir] essas desavenças está principalmente destinado o setor *particular* do Estado dedicado à sua defesa. Na medida em que, porém, o Estado como tal, a sua autonomia, cai em perigo, o dever conclama os cidadãos à sua defesa. Quando assim o todo tornou-se força e é arrancado da sua vida interna dentro de si para fora, então, com isso, a guerra defensiva passa a ser guerra de conquista.

«A necessidade de um exército permanente»

A necessidade de que a força armada do Estado, um *exército permanente*, e a destinação a esta tarefa particular da sua defesa se transforme num *estamento*, é a mesma que aquela pela qual os outros momentos, interesses e tarefas particulares se transformam em casamento, em estamentos, no estamento da indústria, [dos funcionários] do Estado, do comércio etc.. O raciocínio que oscila para lá e para cá em suas razões se alonga em considerações sobre as maiores vantagens ou desvantagens da introdução de exércitos permanentes, e a opinião decide-se com preferência pelo último, porque o conceito da coisa é mais difícil de apreender do que os aspectos singulares e exteriores, e, depois, porque os interesses e fins da particularidade (as despesas com as conseqüências do exército permanente, com maiores impostos etc.) são estimados na consciência da sociedade ci-

vil-burguesa como estando acima do necessário em si e por si, que, dessa maneira, só vale como um meio para aqueles.

§ 327 «A bravura militar como virtude formal»

A bravura militar é por si uma virtude *formal*, porque ela é a abstração suprema da liberdade, abstração de todos os fins particulares, das posses, da fruição e da vida, mas ela é essa negação de uma *maneira exteriormente-efetiva*, e «porque» a alienação [dos fins particulares], como *realização plena* [da bravura militar], não é nela mesma de natureza espiritual, «e porque além disso» o estado de ânimo interno pode ser este ou aquele motivo e o seu resultado efetivamente real pode, também, não ser *para si* e somente para os outros.

Adendo. O estamento militar é o estamento da universalidade, ao qual compete a defesa do Estado e que tem o dever de trazer a própria idealidade em si à existência, quer dizer, sacrificar-se. A coragem é certamente diversa. A coragem do animal, do bandido, a bravura em vista da honra, a bravura dos cavaleiros, não são ainda as verdadeiras formas. A verdadeira bravura militar de povos cultivados é o estar-pronto para o sacrifício a serviço do Estado, de sorte que o indivíduo só constitui um dentre muitos. Não a bravura pessoal, mas a inserção no universal é, aqui, o que há de mais importante. Na Índia quinhentos venceram a vinte mil, que não eram covardes, mas que somente não tinham esta disposição de ânimo de atuarem cerrados em união com os demais.

§ 328 «As oposições que residem na bravura militar»

O teor da bravura militar como estado de ânimo reside no verdadeiro fim-último absoluto, na *soberania* do Estado; – a realidade efetiva desse fim-último como obra da bravura militar tem por sua mediação o entregar a realidade efetiva pessoal. Esta figura contém, por isso, a dureza das oposições supremas: *alienação*⁴⁰ mesma, mas como *existência* da liberdade, –

⁴⁰ 'Entäußerung' significa, aqui, primeiramente 'alienação', implicando também o sentido de 'renúncia', 'abandono', 'despojamento', no caso, da vida e da liberdade pessoal ('como

a *autonomia* suprema do *ser-para-si*, cuja existência está ao mesmo tempo no [elemento] mecânico de uma *ordem externa* e do *serviço*, – a obediência total e a abolição do próprio opinar e raciocinar, a *ausência* do próprio espírito e a *presença* de espírito e a resolução instantâneas as mais intensas e compreensivas, – o agir o mais hostil e, nisso, o mais pessoal contra indivíduos, num estado de ânimo completamente indiferente, até mesmo bom, em face deles como indivíduos.

«1. A falta de importância da prontidão em arriscar a sua vida»

Arriscar a vida é certamente mais do que só temer a morte, mas é, conforme o visto, o meramente negativo e não tem por isso nenhuma determinação e valor por si; – o positivo, o fim e o conteúdo são o que pela primeira vez e somente dá significado a essa coragem; bandidos, assassinos, cujo fim é o crime, aventureiros, cujo fim é forjado na sua opinião etc., têm, também, essa coragem de arriscar a vida.

«2. A mudança de figura da guerra nos Tempos Modernos»

O princípio do mundo moderno, o *pensamento* e o *universal*, deu à bravura militar a figura mais elevada, consistindo em que a sua externalização parece ser mais mecânica e não aparece «mais» como feito desta pessoa *particular*, mas somente como «feito do» *membro* de um todo, em que [igualmente,] essa bravura não está voltada contra pessoas singulares, mas contra um todo inimigo em geral, «e em que» a coragem pessoal aparece, por conseguinte, como uma coragem não pessoal. É esse princípio que inventou, por isso, a *arma de fogo*, e

obra da bravura militar') em prol do universal do Estado, que na exigência desse sacrifício afirma a sua soberania. O núcleo semântico desse moderno conceito de alienação é o significado econômico e jurídico do 'vender', 'alienar', que está na base da construção rousseaiana do contrato social como 'alienação total' dos direitos da liberdade natural do indivíduo ao todo político, no qual ele encontraria, em contrapartida dessa 'alienação', a forma mais alta da sua liberdade como cidadão, cuja vontade se identifica com a 'vontade geral'. Hegel, sabidamente, nega a validade desta transferência do modelo contratual para a esfera política, mas conserva e formula conceitualmente pela primeira vez esse movimento do alienar-se e do superar a alienação como uma estrutura fundamental da realização da liberdade do espírito, e, aqui, como a verdade última da inscrição do cidadão no Estado. (v. nota 15)

não é a invenção accidental dessa arma o que transformou a figura meramente pessoal da bravura numa figura mais abstrata.

§ 329 «Transição à próxima subseção: a política externa como direito de soberania do monarca»

Por ser o Estado um sujeito individual, ele tem um lado dirigido para fora. A sua relação a outros cai na alçada do *poder do príncipe*, ao qual, por isso, compete imediata e unicamente comandar as Forças Armadas, entreter relações com os outros Estados por meio de embaixadores etc., declarar guerra e concluir paz e outros tratados.

Adendo. Em quase todos os países europeus o ápice individual é o poder do príncipe, que tem de se encarregar das relações externas. Onde existem constituições estamentais pode surgir a questão, se a guerra ou a paz não devem ser decididas pelos estamentos, e, em todo caso, se estes conservarão a sua influência, particularmente com respeito aos meios financeiros. Na Inglaterra, por ex., não se pode empreender uma guerra impopular. Se porém se acredita que o príncipe e o gabinete estejam mais sujeitos às paixões do que as câmaras, e que, por esta razão, se busca jogar às mãos das últimas a decisão sobre guerra e paz, é preciso dizer que, freqüentemente, nações inteiras se entusiasmam mais e podem mais ser levadas pelas paixões do que os seus príncipes. Na Inglaterra várias vezes o povo todo premiu pela guerra e coagiu os ministros a empreendê-la. A popularidade de Pitt proveio de que ele sabia ir ao encontro daquilo que a nação então queria. Só mais tarde, o arrefecimento [das paixões] produziu a consciência de que a guerra era inútil e desnecessária e, que fora iniciada sem o cálculo dos meios necessários. O Estado, além disso, está em relação não só com *um* outro, mas com vários outros e os entrelaçamentos das relações tornam-se tão delicados, que só desde o ápice se pode lidar com eles.

B. O direito público externo

«1. O estatuto jurídico do direito internacional: §§ 330-333»

§ 330 «A base do direito internacional»

O direito público externo parte das *relações* de Estados autônomos; aquilo que no mesmo é *em si e por si* recebe, por isso, a forma do *dever-ser*, porque o fato de que ele seja efetivamente real repousa sobre *vontades soberanas diferentes*.

Adendo. Estados não são pessoas privadas, mas totalidades plenamente autônomas e, assim, a sua relação se apresenta diferentemente de uma mera relação moral ou de uma relação jurídica privada. Frequentemente se quis tomar os Estados como entidades de direito privado ou morais, mas a posição das pessoas privadas é tal, que elas têm acima de si um tribunal que realiza o que é direito em si. Ora, certamente uma relação entre Estados deve também ser em si jurídica, mas, na esfera do mundo, o que é sendo-em-si deve também ter poder. Já que, contudo, não existe poder algum que decida contra o Estado o que em si é direito e que realize efetivamente essa decisão, haverá que ficar, nessa esfera, sempre no dever-ser. A relação entre Estados é a de autonomias que estipulam entre si, mas que simultaneamente estão acima dessas estipulações.

§ 331 «Condições do reconhecimento como Estado soberano»

O povo como Estado é o espírito na sua racionalidade substancial e na sua realidade efetiva imediata, por isso, a potência absoluta sobre a *Terra*; conseqüentemente, um Estado está em face dos outros numa autonomia soberana. Ser enquanto tal *para o outro*, isto é, *ser reconhecido* por ele, é a sua primeira legitimação absoluta. Mas essa legitimação é ao mesmo tempo somente formal, e a exigência deste reconhecimento do Estado, meramente porque ele é um Estado, é abstrata; se ele de fato é um ente sendo em si e por si, depende do seu conteúdo, da sua constituição,

da sua situação, e o reconhecimento, enquanto contendo uma identidade de ambos Estados, repousa igualmente sobre a maneira de ver e a vontade do outro.

«1. A soberania estatal e a pretensão de intervenção legitimista»

O singular é tão pouco uma pessoa real-efetiva sem relação a outras pessoas (§ 71 e alhures), quanto o Estado é um indivíduo real-efetivo sem relacionamento a outros Estados (§ 332). A legitimidade de um Estado e, mais precisamente, na medida em que ele está voltado para fora, a do poder do seu príncipe, é por um lado um relacionamento que se volta inteiramente *para dentro* (um Estado não deve se imiscuir nos assuntos internos de um outro), – por outro lado, ela tem de ser também *completada* pelo reconhecimento dos outros Estados. Mas esse reconhecimento exige a garantia de que ele, igualmente, reconheça os outros que devem reconhecê-lo, isto é, de que os respeitará na sua autonomia. e, por conseguinte, de que a estes não pode ser indiferente o que se passa no seu interior.

«2. O problema de um reconhecimento internacional fora do *Jus Publicum Europaeum*»

No que concerne a um povo nômade, por ex., em geral a um povo que está num degrau inferior de civilização, apresenta-se em seguida a questão de saber em que medida ele pode ser considerado como um Estado. O ponto de vista religioso (outrora o do povo judeu, dos povos maometanos) pode conter uma oposição ainda maior [entre um Estado e os outros], que não permite a identidade universal requerida pelo reconhecimento.

Adendo. Quando, antes da paz de Campoformio, Napoleão dizia que “a República francesa não carecia de reconhecimento algum, como tampouco o sol precisa ser reconhecido”, o que reside nestas palavras não é nada mais do que precisamente o vigor da existência, que já traz consigo a garantia do reconhecimento, sem que ele tenha sido explicitado.

§ 332 »Os contratos como matéria do direito internacional«

A realidade efetiva imediata, na qual os Estados estão uns para com os outros, particulariza-se numa multiplicidade de relações, cuja determinação procede do arbítrio autônomo de ambos os lados e tem, por conseguinte, a natureza formal de *contratos* em geral. A *matéria* desses contratos é contudo de uma variedade infinitamente menor do que na sociedade civil-burguesa, na qual os singulares estão em dependência recíproca segundo a maior multiplicidade de respeitos, enquanto que os Estados autônomos são, pelo contrário, precipuamente, todos que se satisfazem em si mesmos.

§ 333 «A validade dos contratos internacionais»

O princípio fundamental do *direito internacional*, como direito universal que deve valer em si e por si entre os Estados, à diferença do conteúdo particular dos tratados positivos, é que os *tratados*, enquanto sobre eles repousam as obrigações dos Estados uns para com os outros, devem *ser respeitados*. Mas porque as relações entre eles têm por princípio a sua soberania, eles estão uns para com os outros, nessa medida, no estado de natureza, e os seus direitos têm a sua *realidade efetiva* não numa vontade universal constituída em poder acima deles, mas na sua vontade particular. Aquela determinação universal permanece, por isso, no *dever-ser*, e a situação torna-se uma alternância entre as relações conforme aos tratados e a supressão dessas relações.

«1. A contradição da concepção kantiana de uma liga de nações»

Não existe entre os Estados nenhum pretor, mas no máximo um juiz arbitral e um mediador, e estes, também, só de modo contingente, isto é, segundo a vontade particular. A concepção *kantiana* de uma *paz perpétua* graças a uma liga de Estados, que arbitrasse toda disputa e que, como poder reconhecido por cada Estado singular, pusesse fim a toda discórdia e, com isso, tornasse impossível a decisão por meio da guerra, pressupõe um *acordo unânime* dos Estados, que repousaria sobre razões e considerações morais, religiosas ou sejam

quais forem, em suma, sempre sobre a vontade soberana particular e que, por essa razão, permaneceria afetado de contingência.

«2. O questionamento do direito internacional pela razão de Estado: §§ 334-337»

§ 334 «A guerra como instituto do direito internacional: a violação dos contratos ou do reconhecimento como motivo de guerra»

A disputa dos Estados entre si, na medida em que as vontades particulares não chegam a um acordo, só pode, por essa razão, ser decidida pela *guerra*. Quais das lesões porém, dentre as que podem ocorrer facilmente e em grande número no âmbito muito abrangente dos Estados e nas [suas] relações multilaterais através dos seus súditos, tenham de ser consideradas como um rompimento determinado dos tratados ou como uma lesão do reconhecimento e da honra, permanece *em si* indeterminável, visto que um Estado pode colocar a sua infinitude e a sua honra em cada um dos aspectos singulares que o concernem e ele está tanto mais inclinado a esta irritabilidade, quanto mais uma individualidade forte é impelida, por um longo período de tranquilidade interna, a procurar-se e a criar-se afora uma matéria de atividade.

§ 335 «A interpretação de uma situação como causa de conflitos»

Além disso, o Estado, como [ser] espiritual em geral, não pode se ater a querer dar atenção meramente à *realidade efetiva* da lesão, mas a esta se acrescenta, como causa das contendas, a *representação* de uma tal lesão como a de um *perigo* ameaçador da parte de um outro Estado, junto com [a avaliação d]o aumento e a diminuição de probabilidades maiores ou menores, com suposições de intenções [hostis] etc.

§ 336 «A razão de Estado como critério da política externa»

Visto que os Estados na sua relação de autonomia são como vontades *particulares* umas perante as outras e que a própria validade dos tratados

repousa nelas, que a *vontade particular* do todo segundo o seu conteúdo é porém o seu *bem-próprio* em geral, é esse bem-próprio a lei suprema na relação de um Estado aos outros, tanto mais quanto a Idéia do Estado consiste precisamente em que, nela, a oposição do direito como liberdade abstrata e do conteúdo particular que [a] preenche está suprimida, e o primeiro reconhecimento dos Estados (§ 331) concerne a eles enquanto todos *concretos*.

§ 337 «A orientação pelo bem-próprio como obrigação do soberano»

O bem-próprio substancial do Estado é o seu bem-próprio como o de um Estado *particular* no seu interesse e na sua situação determinados e nas circunstâncias externas igualmente peculiares, juntamente com as relações particulares resultantes dos tratados: o governo é, por conseguinte, uma *sabedoria particular*, não a providência universal (cf. § 324 Anot.) – assim como o fim nas relações a outros Estados e o princípio para [determinar] a justiça das guerras e tratados não é um pensamento universal (filantrópico), mas o bem-próprio efetivamente ofendido ou ameaçado na *sua particularidade determinada*.

«1. O pretenso conflito entre moral e política»

Falou-se muito, num certo momento, da oposição entre moral e política e da exigência de que a segunda seja conforme à primeira. Aqui só cabe assinalar em geral a esse propósito, que o bem-próprio de um Estado tem uma legitimação inteiramente diferente do que o bem-próprio do singular e «que» a substância ética, o Estado, tem o seu ser-aí, isto é, o seu direito, imediatamente numa existência não abstrata, mas sim, concreta, e que somente essa existência concreta, não um dos muitos pensamentos universais tidos por mandamentos morais, pode ser o princípio do seu agir e do seu comportamento. A opinião sobre a pretensa injustiça que a política deveria sempre comportar nessa pretensa oposição à moral repousa, ainda muito mais, na maneira superficial de representar a moralidade, a natureza do Estado e as suas relações ao ponto de vista moral.

«3. As bases supra-estatais do direito internacional: §§ 338-339

§ 338 «A validez do direito na guerra»

No fato de que os Estados se reconhecem reciprocamente como tais permanece, *ainda na guerra*, situação de ausência de direito, de violência e contingência, um *laço* no qual eles valem uns para os outros sendo em si e por si, de sorte que, mesmo em plena guerra, a guerra é determinada como algo que deve ser transitório. Ela contém, por conseguinte, a determinação de direito internacional, consistindo em que, nessa, está conservada a possibilidade da paz, e, portanto, por ex., os embaixadores são respeitados e, em geral, em que ela não é conduzida contra as instituições internas e a pacífica vida familiar e privada, contra as pessoas privadas.

Adendo. As guerras mais recentes são por isso conduzidas mais humanamente, e as pessoas não se defrontam com ódio entre si. No máximo intervêm inimizades pessoais nos postos avançados, mas, no exército enquanto exército, a inimizade é algo indeterminado, que cede em face do dever que cada um respeita no outro.

§ 339 «Os costumes como base do direito internacional»

De resto, o comportamento recíproco na guerra (por ex., que se façam prisioneiros) e os direitos para o intercâmbio privado etc., que um Estado em tempo de paz concede aos súditos de um outro, repousam precipuamente sobre os *costumes* das nações, enquanto universalidade interna da conduta, universalidade que se mantém em todas as relações.

Adendo. As nações européias formam uma família segundo o princípio universal da sua legislação, dos seus costumes, da sua formação, e assim, em conformidade com isso, a conduta internacional modifica-se numa situação [de guerra], na qual o dominante não seria senão o infligir-se mútuo de males. A relação de Estados a Estados é instável; não há nenhum pretor que arbitre aí; o pretor superior é unicamente o espírito universal sendo em si e por si, o espírito do mundo.

§ 340 «Passagem à próxima subseção: a dialética dos espíritos do povo como história»

No âmbito das relações recíprocas dos Estados, porque eles estão nelas como *particulares*, entra, em suas mais vastas dimensões fenomênicas, o jogo o mais movediço da particularidade interna das paixões, interesses, fins, dos talentos e virtudes, da violência, do ilícito e dos vícios, assim como da contingência externa, – um jogo no qual o próprio todo ético, a autonomia do Estado, estão expostos à contingência. Os princípios dos *espíritos dos povos*, por causa da sua particularidade na qual eles têm a sua realidade efetiva objetiva e a sua autoconsciência como indivíduos *existentes*, são em princípio limitados, e os seus destinos e feitos na sua relação uns aos outros são a dialética fenomênica da finitude desses espíritos, a partir da qual o espírito *universal*, o *espírito do mundo*, tanto se produz como irrestrito, quanto é ele que exerce sobre aqueles o seu direito – e o seu direito é o mais eminente de todos – na *história do mundo* enquanto *tribunal do mundo*.⁴¹

⁴¹ A frase “A história do mundo é o tribunal do mundo”, “Die Weltgeschichte ist das Weltgericht”, que Hegel não cita expressamente, provém de um poema tardio de Schiller, *Resignation*:

“Wer dieser Blume Eine brach, begehre // die andere Schwester nicht. // Geniesse wer nicht glauben kann. Die Lehre // ist ewig wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre. // Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.”

“Quem partiu uma destas flores, não deseje a outra irmã. Desfrute, quem não pode crer. A doutrina é eterna como o mundo. Quem pode crer, prescinda. A história do mundo é o tribunal do mundo.” (Cf. Ilting, v. 4, p. 804; trad. literal MLM).

C. A História Mundial

«1. A idéia de história mundial: §§ 341-343»

§ 341 «A história mundial como tribunal do mundo»

O elemento do ser-aí do *espírito universal*, elemento que na arte é intuição e imagem, na religião sentimento e representação, na filosofia o pensamento puro, livre, é na *história do mundo* a realidade efetiva espiritual em toda a abrangência da interioridade e da exterioridade. Esta história é um tribunal, porque na sua *universalidade* sendo em si e por si o *particular*, – os penates, a sociedade civil-burguesa e os espíritos dos povos, na sua colorida realidade efetiva, – é somente como *algo ideal*, e o movimento do espírito nesse elemento é apresentar isso.

§ 342 «A racionalidade da história»

A história mundial é além disso não o mero tribunal do poder do espírito, isto é, a necessidade abstrata e desprovida-de-razão de um destino cego, mas, porque o espírito é em si e por si *razão*, e o ser-para-si da razão é no espírito saber, ela é o desenvolvimento necessário, a partir somente do *conceito* da liberdade do espírito, dos *momentos* da razão e, com isso, da autoconsciência e da liberdade do espírito, – a exposição e a *realização efetiva do espírito universal*.

§ 343 «A história mundial como processo de conscientização»

A história do espírito é o seu *feito*, pois ele é somente o que ele faz, e o seu feito é o de fazer-se, e aqui propriamente enquanto espírito, objeto da sua consciência, de apreender-se, expondo-se para si mesmo. Esse apreender é o seu ser e o seu princípio, e o *acabamento* de um [estágio do] apreender é simultaneamente a sua exteriorização que o

aliena de si⁴² e a sua passagem [a um estágio superior]. Expressando formalmente, o espírito que apreende *de novo* esse apreender e, o que é o mesmo, que se adentra de novo em si mesmo a partir da sua exteriorização-alienação, é o espírito do estágio mais elevado em face de si, tal como ele se encontrava nesse primeiro apreender.

«O progresso histórico»

Aqui cabe a pergunta sobre a *perfectibilidade* e a *educação do gênero humano*. Aqueles⁴³ que afirmaram essa perfectibilidade pressentiram algo da natureza do espírito, da sua natureza, a de ter por lei do seu ser o *Γνοθι σεαυτον* e, visto que ele apreende aquilo que *ele é*, a de ser uma figura mais alta do que aquela que constituía o seu ser. Mas, para aqueles que recusam esse pensamento o espírito permaneceu uma palavra vazia, assim como a história, um jogo superficial das ambições e paixões acidentais, das assim chamadas paixões *simplesmente humanas*. Quando a esse propósito inclusive enunciam, com as expressões *providência* e *plano* da providência, a fé num governo superior, estas permanecem representações vazias, visto que elas também expressamente fazem passar o plano da providência por algo incognoscível e incompreensível.

«2. Os portadores do desenvolvimento histórico-mundial: §§ 344-348»

§ 344 «Os encarregados da tarefa do espírito do mundo»

Os Estados, os povos e os indivíduos, [envolvidos] nesta tarefa do espírito do mundo, levantam-se com o seu *princípio determinado particular*, princípio que tem na *constituição* e na inteira *amplitude* da *situação* desses

⁴² Desdobro e explicito, aqui, os dois sentidos fundamentais de 'Entäußerung', 'exteriorização' e 'alienação': o espírito que perfaz a sua apreensão de si, articula as suas diferenças e as exterioriza tão plenamente, que termina alienando-se de si pelo despojamento e abandono implicados nessa exteriorização. Por isso ele passa além de si, a um estágio ulterior.

⁴³ Hegel refere-se principalmente a Lessing e à sua obra *Die Erziehung des Menschenges-chlechts* (1780).

Estados, povos e indivíduos a sua exposição⁴⁴ e a sua realidade efetiva, das quais eles estão conscientes e em cujos interesses estão imersos, ao mesmo tempo que são instrumentos inconscientes e membros dessa tarefa interna na qual essas figuras perecem, na qual, porém, o espírito em si e para si prepara e elabora para si a passagem para o seu próximo estágio superior.

§ 345 «O direito absoluto do respectivo encarregado do desenvolvimento histórico-mundial»

A justiça e a virtude, o ilícito jurídico, a violência e o vício, os talentos e os seus feitos, as pequenas e grandes paixões, a culpa e a inocência, a magnificência da vida individual e da vida do povo, a autonomia, a felicidade e o infortúnio dos Estados e dos singulares têm na esfera da realidade efetiva consciente o seu significado e o seu valor determinados e encontram aí o seu juízo e a sua justiça, todavia imperfeita. A história mundial queda fora desses pontos de vista; nela aquele momento necessário da Idéia do espírito do mundo, momento que é presentemente o *seu* estágio, obtém o seu *direito absoluto* e o povo que vive nesse estágio e os seus feitos adquirem aí a sua realização plena, a sua felicidade e a sua glória.

⁴⁴ A 'exposição' ('*Auslegung*') é explicitamente distinguida da 'apresentação' ('*Darstellung*') na *Ciência da Lógica* (Lógica da Essência, 3ª Seção, 1º cap., ed. Lasson, v. 2, p. 156 ss.). Aquela é a 'apresentação' própria do 'absoluto', o qual não se distingue dos atributos e modos (Hegel discute e critica nesta passagem a concepção espinozista de absoluto) por uma reflexão externa, mas que se auto-expõe e mostra plenamente através daqueles, no mesmo movimento pelo qual os reconduz a si enquanto identidade de 'forma absoluta' e 'conteúdo absoluto', de sorte que o 'modo' é o próprio movimento reflexionante do absoluto e a auto-determinação plenamente manifesta a si mesma daquilo que o absoluto já é em si mesmo (v. 2, p. 163). Aqui, no terreno da história mundial, o espírito universal expõe nela a sua realidade efetiva 'em toda a abrangência da sua interioridade e exterioridade' (§ 341), assim como 'o determinado princípio particular' se expõe plenamente e adquire a sua realidade efetiva na constituição de um Estado, no ethos determinante do agir dos indivíduos e grupos a ele pertencentes, na consciência que estes dele tem e na própria 'tarefa interna' desse princípio de que os indivíduos e os seus interesses são instrumentos (§ 344).

§ 346 «Os espíritos dos povos como princípios naturais»

Porque a história é a configuração do espírito na forma do acontecer, da realidade efetiva natural imediata, os estágios do desenvolvimento existem como *princípios naturais imediatos*, e estes, porque são naturais, estão enquanto uma pluralidade em exterioridade recíproca, por conseguinte são, além disso, de tal maneira que *um desses princípios compete a um povo*, – a sua existência *geográfica e antropológica*.

§ 347 «Os povos histórico-mundiais»

Ao povo ao qual compete tal momento como princípio *natural* é confiada a execução desse princípio no curso do desenvolvimento da autoconsciência do espírito do mundo. Este povo é o *dominante* na história do mundo por esta época, – e, nela, *só pode fazer época uma só vez* (§ 346). Em face desse seu direito absoluto de ser o portador do estágio do desenvolvimento presente do espírito mundo, os espíritos dos outros povos estão desprovidos de direitos, e, como aqueles cuja época passou, não mais contam na história do mundo.

«A história do desenvolvimento de um espírito do povo e a passagem do desenvolvimento a um outro povo»

A história especial de um povo histórico-mundial contém, em parte o desenvolvimento do seu princípio desde o seu estado latente infantil até o seu florescimento, onde esse povo, tendo chegado à sua livre autoconsciência ética, intervém então na história universal, em parte também o período da decadência e da [sua] corrupção; – pois, desse modo, se assinala nele o emergir de um princípio superior enquanto ele é somente o negativo do seu próprio princípio. Com isso é indicada a passagem àquele princípio [superior] e, assim, a passagem da história mundial a um *outro povo*, – um período a partir do qual aquele povo perdeu o interesse absoluto, acolhe então também positivamente em si mesmo o princípio mais alto e o integra formativamente em si, porém neste princípio, como em algo recebido, não [mais] se comporta com vitalidade e frescor imanentes, – talvez per-

de a sua autonomia, talvez, também, se prolonga ou se arrasta como Estado particular ou como um círculo de Estados e se debate em múltiplos experimentos internos e combates externos.

§ 348 «Os indivíduos histórico-mundiais»

No ápice de todas as ações, portanto também das ações histórico-mundiais, estão *indivíduos* como subjetividades efetivadoras do substancial (§ 279 Anot.). A estas formas vivas do feito substancial do espírito do mundo como tais e, assim, a elas enquanto imediatamente idênticas com esse feito, ele está oculto e não é objeto e fim para esses indivíduos (§ 344); eles também não recebem desse feito a *honra* e a gratidão entre os seus contemporâneos (ibid.), nem junto à opinião pública da posteridade, mas recebem sim, como subjetividades formais, junto dessa opinião somente, a sua parte como *fama imortal*.

«3. O começo e a meta da história: §§ 349-352»

§ 349 «A situação pré-estatal de um povo»

Um povo inicialmente não é ainda um Estado, e a passagem de uma família, horda, tribo, multidão etc., à condição de Estado constitui a realização *formal* da Idéia em geral nele. Sem esta forma falta ao povo, como substância ética que ele é *em si*, a objetividade, a de ter nas leis, enquanto determinações pensadas, um ser-aí universal e universalmente válido para si e para os outros, e por isso ele não é reconhecido; a sua autonomia, que sem legalidade objetiva e sem racionalidade por si estável é somente formal, não é soberania.

«A pré-história»

Também na representação habitual não se denomina constituição uma situação patriarcal, nem Estado a um povo nessa situação, nem soberania a sua independência. Daí que pertence ao que vem antes da história efetivamente real, por um lado a inocência desinteressada,

da, calada, por outro, a bravura da luta formal pelo reconhecimento e a da vingança (cf. § 331 «A 2» e § 57 Anot.).

§ 350 «O começo do ser-aí histórico»

Vir à tona e entrar em determinações legais e em instituições objetivas, partindo do casamento e da agricultura (cf. § 203 Anot.), é o direito absoluto da Idéia, seja que a forma dessa sua realização efetiva apareça como legislação e ação benéfica divinas, seja como violência e ilícito jurídico; – esse direito é o *direito dos heróis* à fundação de Estados.

§ 351 «Os estágios do desenvolvimento histórico como estágios de desigual direito»

A partir da mesma determinação acontece que as nações civilizadas encaram e tratam como bárbaras as outras nações que lhe estão atrás quanto aos momentos substanciais do Estado (os povos pastores tratam assim os povos caçadores, os povos agricultores, os dois outros etc.), com a consciência de um direito desigual, e [tratam] a sua autonomia como algo formal.

«Guerras como lutas pelo reconhecimento»

Nas guerras e contendias que surgem em tais situações, o momento graças ao qual elas são lutas pelo reconhecimento em relação a um determinado valor intrínseco constitui o traço que lhes dá um significado para a história mundial.

§ 352 «Os espíritos dos povos e o espírito do mundo»

As idéias concretas, os espíritos dos povos, têm a sua verdade e a sua determinação na idéia concreta, tal como ela é a *universalidade absoluta*, – [a saber,] no espírito do mundo, em torno de cujo trono eles estão postados como os executores que consumam a sua realização efetiva e como os testemunhos e os ornamentos da sua magnificência. Visto que ele, como

espírito, é somente o movimento da sua atividade de saber-se absoluto, portanto, de liberar a sua consciência da forma da imediatez natural e de chegar a si mesmo, os *princípios* das configurações dessa autoconsciência no andamento da sua liberação, os princípios dos impérios histórico-mundiais, são *quatro*.

«4. O andamento da história: §§ 353-360»

§ 353 «O andamento do desenvolvimento histórico-mundial»

Na *primeira* revelação, enquanto *imediatez*, o espírito do mundo tem por princípio a figura do espírito *substancial*, como identidade na qual a singularidade está imersa na sua essência e permanece desprovida para si de legitimidade.

O *segundo* princípio é o saber desse espírito substancial, de sorte que este espírito é o conteúdo positivo[,] e o preenchimento e o *ser-para-si* enquanto *forma* viva desse conteúdo, a *bela* individualidade ética.

O *terceiro* princípio é o aprofundamento (a)dentro de si do ser-para-si ciente em direção à *universalidade abstrata* e, com isso, em direção à *oposição* infinita em face da objetividade, por conseguinte igualmente abandonada pelo espírito.

O princípio da *quarta* configuração é o inverter dessa oposição do espírito, que resulta em acolher em sua interioridade a sua verdade e a sua essência concreta e em estar-em-casa e reconciliado na objetividade e, porque este espírito retornado à primeira substancialidade é o espírito *que regressou da oposição infinita*, em engendrar e saber essa sua verdade como pensamento e como mundo da realidade efetiva posta.

§ 354 «Os quatro impérios histórico-mundiais»

Segundo estes quatro princípios existem quatro impérios histórico-mundiais: 1. o *oriental*, 2. o *grego*, 3. o *romano*, 4. o *germânico*.

§ 355 1.O império oriental

Este primeiro império é a visão de mundo em si mesma indivisa, substancial, que parte do todo natural patriarcal, na qual o governo do mundo é teocracia, o dominador também, sumo sacerdote ou Deus, a constituição do Estado e a legislação simultaneamente religião, assim como os mandamentos, ou antes, os usos religiosos e morais, são igualmente leis do Estado e do direito. No esplendor desse todo a personalidade individual soçobra sem direitos, a natureza externa é imediatamente divina ou um adorno do deus, e a história da realidade efetiva, poesia. As diferenças dos costumes, do governo e do Estado, que se desenvolvem por vários lados, se transformam, no lugar das leis, num meio de costumes simples, cerimônias pesadas, profusas, supersticiosas, – as contingências de poder pessoal e de dominação arbitrária e a articulação em estamentos, na rigidez natural de castas. Por isso, o Estado oriental somente é vivo no seu movimento, o qual, já que nesse Estado nada é constante e o que é firme está petrificado, é um movimento que vai para fora, que se torna um enfurecimento e uma devastação elementares. A calma interior é uma vida privada e um afundar na debilidade e na lassidão.

«Os estudos históricos do Dr. Stuhr»

O momento da *espiritualidade* ainda *substancial*, *natural*, na formação do Estado, momento que, *enquanto forma*, constitui na história de cada Estado o ponto de partida absoluto, é ressaltado e demonstrado historicamente nos Estados particulares, com profundo tino e erudição conjuntamente, no escrito *Do Declínio dos Estados Naturais*, Berlim, 1812 (do Sr. Dr. Stuhr⁴⁵), com o qual se abriu caminho para a consideração racional da história da constituição e da história em geral. O princípio da subjetividade e da liberdade autoconsciente é, aí, mostrado [estar] igualmente na nação germânica, no entanto, visto que a obra só vai até o declínio dos Estados naturais, ela é

⁴⁵ Feodor Eggo (pseudônimo), *Der Untergang der Naturstaaten*, dargestellt in Briefen über Niebuhr's *Römische Geschichte*, Berlin, 1812; vgl. Allg. dt. Biogr., XXXVI, 739. (Cf. Ilting, v. 4, p. 813)

também somente levada até onde esse princípio aparece, em parte como mobilidade inquieta, arbítrio humano e corrupção, em parte na sua figura particular como *ânimo*, e até onde ele não se desenvolveu até à objetividade da substancialidade *autoconsciente*, à *legalidade orgânica*.

§ 356 2. O império grego

Este tem aquela unidade substancial do finito e do infinito por base, mas somente por base misteriosa, reprimida em surda lembrança, em cavernas e em imagens da tradição, base que, nascida para a espiritualidade individual e para a luz do saber a partir do espírito que se diferencia, é moderada e transfigurada em beleza e eticidade livre e serena. Nesta determinação, por conseguinte, desponta para si o princípio da individualidade pessoal, enquanto ele não está ainda absorvido em si mesmo, mas postado na sua unidade ideal; – por isso que, em parte o todo se desintegra num círculo de espíritos dos povos particulares, em parte, por um lado, a decisão última da vontade não está ainda colocada na subjetividade da autoconsciência sendo para si, mas numa potência que é mais alta e está fora da autoconsciência (cf. § 279 Anot. «A 10»), e, por outro lado, a particularidade pertencente à carência não foi ainda acolhida na liberdade, mas excluída e rejeitada a um estamento de escravos.

§ 357 3. O império romano

Neste mundo a diferenciação é consumada em direção à dilasceração infinita da vontade ética nos extremos da autoconsciência privada *pessoal* e da *universalidade abstrata*. A contraposição, provinda da intuição substancial de uma aristocracia contrária ao princípio da livre personalidade em forma democrática, desenvolve-se, daquele lado [da aristocracia], em direção à superstição e à afirmação da violência fria, ávida, deste lado [da democracia], em direção à corrupção da plebe, e a dissolução do todo termina na infelicidade geral e na morte da vida ética, na qual as individualidades dos povos fenecem na unidade de um panteão, todos os sin-

gulares decaem a pessoas privadas e a *iguais*, dotados de direito formal, os quais, por conseguinte, somente um arbítrio abstrato que se expande colossalmente mantém coesos.

4. O império germânico

§ 358 «O povo israelita e os povos germânicos»

A partir dessa perda de si mesmo e do seu mundo e da dor infinita da mesma, enquanto o povo *israelita* fora preparado a ser o povo desta dor, o espírito repellido adentro de si no extremo da sua absoluta *negatividade*, no *ponto de inflexão* sendo em si e por si, apreende a *positividade infinita* desse seu elemento interno, o princípio da unidade da natureza humana e divina, a reconciliação como reconciliação da verdade e da liberdade objetivas aparecidas no interior da autoconsciência e da subjetividade, reconciliação cuja realização plena é confiada ao princípio nórdico dos *povos germânicos*.

§ 359 «A alienação do aquém e do além»

A interioridade do princípio, enquanto reconciliação ainda abstrata, existente no sentimento como fé, amor e esperança, e enquanto dissolução de toda oposição, desdobra o seu conteúdo, - para elevá-lo à realidade efetiva e à racionalidade autoconsciente, - em um reino *mundano* procedente do ânimo, da fidelidade e da associação cooperativa de homens livres, reino esse que nesta sua subjetividade é igualmente um reino do rude arbítrio sendo para si e da barbárie dos costumes, – em frente de um mundo do além, um reino *intelectual*, cujo conteúdo é certamente aquela verdade do seu espírito, que, porém, como ainda *impensada*, está envolta na barbárie da representação e que, enquanto potência espiritual sobre o ânimo real-efetivo, se comporta contra o mesmo como uma terrível violência não-livre.

§ 360 «A supressão da alienação»

Visto que na dura luta destes [dois] reinos, que estão na diferença que alcançou aqui a sua oposição absoluta, e que estão simultaneamente enraizados em *uma* unidade e em *uma* Idéia, o [elemento] espiritual degrada, na realidade efetiva e na representação, a existência do seu céu ao aquém terreno e à mundaneidade ordinária, o [elemento] mundano, ao contrário, forma e eleva o seu ser-para-si abstrato ao pensamento e ao princípio do ser e do saber racionais, à racionalidade do direito e da lei; [por esse duplo movimento] a oposição *em si* desvaneceu-se numa figura sem medula; o presente se desfez da sua barbárie e do seu arbítrio sem lei, e a verdade, do seu além e da sua violência accidental, de sorte que tornou-se objetiva a verdadeira reconciliação que desdobra o *Estado* em imagem e em realidade efetiva da razão, no qual a autoconsciência encontra a realidade efetiva do seu saber e querer substanciais num desenvolvimento orgânico, assim como ela encontra na *religião* o sentimento e a representação dessa sua verdade como essencialidade ideal, na *ciência*, porém, o livre conhecimento conceitual dessa verdade como uma e a mesma nas suas manifestações, que se complementam no *Estado*, na *natureza* e no *mundo ideal*.

NOME: _____

Name: _____

ENDEREÇO: _____

Address: _____

RECEBEMOS: _____

We have received: _____

FALTA-NOS: _____

We are lacking: _____

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

**A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA
REMESSA**

Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not
wanted.

A

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES

Cidade Universitária "Zeferino Vaz"

Caixa Postal 6.110

13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

Tel.: (019) 788.8342

Telefax (019) 289.3327

TEXTOS DIDÁTICOS

Títulos Publicados

1. Edmundo Fernandes Dias. *Para uma introdução à reflexão weberiana*. Junho de 1997, 3ª edição.
2. Antonio Carlos de Oliveira e Edmundo Fernandes Dias. *Bibliografia de Gramsci*. Janeiro de 1995, 2ª edição (revista e ampliada).
3. Daniel Joseph Hogan. *Pobreza, poluição e prioridade: considerações sobre meio-ambiente e cidadania*. Janeiro de 1994 - 2ª edição.
4. Marx. *O Capital* (Livro I). Análise crítica de François Châtelet. Edmundo Fernandes Dias (tradução). Agosto de 1991.
5. Angela Tude de Souza. *Sobre o americanismo e fordismo de Antonio Gramsci*. Fevereiro de 1992.
6. Lucio Colletti: *"O Estado e a revolução" de Lênin*. Edmundo Fernandes Dias (tradução). Abril de 1992.
7. Descartes. *Meditationes de prima philosophia. Meditatio Prima*. Fausto Castilho (tradução). Março de 1994, 2ª impressão revista.
8. Arlete Moysés Rodrigues (org.). *Meio Ambiente. Ecos da Eco*. Março de 1993.
9. Descartes. *Meditationes de prima philosophia. Meditatio Secunda*. Fausto Castilho (tradução). Maio de 1995, 2ª impressão revista.
10. E. P. Thompson. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Antonio Luigi Negro & Sergio Silva (orgs.). Fevereiro de 1998, 3ª edição revista e ampliada. 2 volumes.
11. Descartes. *Meditationes de prima philosophia. Meditatio Tertia*. Fausto Castilho (tradução). Maio de 1993.
12. Ana Maria de Niemeyer. *Desenhos e Mapas na orientação espacial: pesquisa e ensino de antropologia*. Janeiro de 1994.
13. Guita Grin Debert (org.), Júlio Assis Simões, Mike Featherstone e Lawrence Cohen. *Antropologia e Velhice*. Deborah Stuchi e J. A. Simões (tradutores). Janeiro de 1998 - 2ª edição.
14. Descartes. *Meditationes de prima philosophia. Meditatio Quarta*. Fausto Castilho (tradução). Setembro de 1994.
15. Descartes. *Meditationes de prima philosophia. Meditatio Quinta*. Fausto Castilho (tradução). Outubro de 1994.
16. Mariza Corrêa (org. e trad.), Frantz Fanon, Pierre Bourdieu e Márcio Silva. *Três ensaios sobre a Argélia & um comentário*. Março de 1995.
17. Descartes. *Meditationes de prima philosophia. Meditatio Sexta*. Fausto Castilho (tradução). Novembro de 1995.
18. Stuart Hall. *A questão da identidade cultural*. Antonio Augusto Arantes (Apresentação / Revisão técnica). Andréa B. M. Jacinto e Simone Miziara Frangella (tradutoras). Fevereiro de 1998 - 2ª edição revista.