

AINDA A CONTROVÉRSIA ACERCA DO AUTORITARISMO EM HEGEL

seria mesmo o estado hegeliano autoritário e antidemocrático?
em quais aspectos e em qual medida?

STILL THE CONTROVERSY ABOUT AUTHORITARIANISM IN HEGEL

would the hegelian state really be authoritarian and undemo-
cratic? in what aspects and to what extent?

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v12i3.56856>

Leonardo Correia Bastos*
Universidade de Brasília

<http://lattes.cnpq.br/2596527163949817>
<https://orcid.org/0000-0001-8260-4892>
lcorreiabastos@gmail.com

* Possui graduação em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (2002),
especialização em Direito Tributário pelo Instituto Brasileiro de Estudos Tributários
(2011) e mestrado em Filosofia pela Universidade de Brasília (2019).

RESUMO

O presente artigo revisita a discussão relativa à *Filosofia do Direito* de Hegel no que respeita a um suposto caráter autoritário apresentado pela concepção hegeliana de Estado. Inicialmente, traça-se um panorama envolvendo a problemática da vontade do indivíduo-particular perante as normas que regem a sociedade. Segue-se uma apresentação dos principais fundamentos tomados por Hegel na estruturação do Estado, considerada a racionalidade que deve prevalecer no direcionamento da vontade livre até a concepção orgânica que deve moldar o funcionamento das instituições estatais. Após isso, procede-se a uma análise crítica tanto da concepção teórica do Estado hegeliano em si quanto do revestimento de cada instituição política e de suas inter-relações na *Filosofia do Direito*. Concluimos com uma reflexão sobre como pode ser visto o Estado hegeliano, considerando-se as concepções de liberdade e democracia em relação ao momento histórico de sua formulação e em face dos imperativos da contemporaneidade e de seus desafios.

Palavras-chave: Estado hegeliano. Filosofia do Direito. Autoritarismo. Análise crítica.

ABSTRACT

This article revisits the discussion regarding Hegel's *Philosophy of Right* with regard to a supposed authoritarian character presented by the Hegelian conception of the State. Initially, an overview is outlined involving the issue of the will of the private individual in the face of the norms that govern society. Below is a presentation of the main foundations adopted by Hegel in structuring the State, considering the rationality that must prevail in directing free will to the organic conception that must shape the functioning of state institutions. After this, we proceed to a critical analysis of both the theoretical conception of the Hegelian State itself and the coverage of each political institution and their interrelations in the *Philosophy of Right*. We conclude with a reflection on how the Hegelian State can be seen, considering the concepts of freedom and democracy in relation to the historical moment of its formulation and in the face of the contemporary imperatives and its challenges.

Keywords: Hegelian State. Philosophy of Right. Authoritarianism. Critical analysis.

INTRODUÇÃO

Desde a publicação da obra definidora da sua Filosofia Política e do Estado, as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), Hegel recebeu críticas de diversos nomes conhecidos no meio político-filosófico com relação à natureza de sua formulação, desde a pretensa afiliação que suas ideias estariam a demonstrar no contexto político da época até o tipo de estrutura sociopolítica que estaria sendo defendida na concepção da obra como um todo. Em *Hegel und seine Zeit* (1857), Rudolf Haym apontou um caráter conservador e restauracionista na obra política de Hegel. Já Marx^I efetuou críticas que se estendiam desde um pretenso retrocesso na questão dos estamentos sociais até a ausência de caráter democrático na organização do Estado hegeliano, em suposto descompasso com as transformações políticas vividas no período. Já no século XX, Karl Popper^{II} denunciou o que considerava ser verdadeiro proêmio ao totalitarismo, contido no escrito de Hegel, a influenciar os regimes fascista e nazista. Enquanto isso, Herbert Marcuse^{III}, embora se mostrando um defensor e admirador de várias concepções trazidas na *Filosofia do Direito*, critica Hegel por uma certa traição ao próprio espírito da obra, sobretudo em relação ao regime da monarquia hereditária. E, contemporaneamente, Axel Honneth^{IV}, reconhecido por se basear em grande parte na *Filosofia do Direito* de Hegel para elaborar sua própria teoria social e seus principais escritos de filosofia social e política, não deixa de apontar um caráter inegavelmente antidemocrático em Hegel.

O que se propõe, então, é analisar os aspectos fundamentais da concepção de Estado e das instituições estatais contidas na *Filosofia do Direito* (FD), além de trazer subsídios em outras obras de Hegel naquilo em que

I *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844)

II *A Sociedade Aberta e seus Inimigos* (1945)

III *Razão e Revolução* (1941)

IV *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da filosofia política de Hegel* (2001)

possam melhor esclarecer e complementar os pontos centrais que delimitam a sua visão teórica e conceitual do Estado e de seu papel diante da sociedade. Além disso, busca-se avaliar de que modo se apresenta a estrutura estatal delineada por Hegel na citada obra. Por último, em um cotejo com as visões definidoras dos Estados democráticos da atualidade, visa-se estabelecer possíveis comparações e analogias que possibilitem uma visão mais crítica e aprofundada da Filosofia Política e do Estado em Hegel, diante do seu contexto originário e daquilo que ela possa representar na atualidade.

A CENTRALIDADE DO PROBLEMA “INDIVIDUAL X COLETIVO” NA FILOSOFIA POLÍTICA

Já no prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel irá se referir a uma preocupação que está no centro do seu pensamento político: a aparente tensão que opõe interesses dos indivíduos enquanto tais e aqueles referentes ao corpo social e o desafio posto à filosofia na apreensão dessa realidade. Nesse particular, o indivíduo vai encontrar-se definido em termos da sua liberdade subjetiva (*subjektive freiheit*), enquanto a sociedade é concebida na qualidade de estruturas de comportamento substantivas, onde cabe ao filósofo compreender a racionalidade subjacente ao papel estatal (Hegel, 2022, p. 133; p. 136; p. 141; pp. 143-145).

O tema da aparente oposição entre o individual-particular e o coletivo-social permeia substancialmente a filosofia política moderna, a tal ponto em que pode parecer autoevidente, perdendo-se frequentemente de vista o que estaria por trás de tal formulação. Steinberger (1988) alerta para o fato de que valorar a individualidade não se confunde, necessariamente, com tratar de liberdade individual. Segundo tal autor, considerar/valorar a individualidade é algo que envolve a “oportunidade ou habilidade de ser espiritualmente diferenciado em alguma maneira e de agir em concordância com isto” (Steinberger, 1988, p. 7, tradução nossa), o que pode, ou não, envolver questões de liberdade. E ainda ressalta a dimensão do “espiritual”, que se reflete no domínio puramen-

te mental de cada indivíduo, em distinção ao domínio que abrange as coisas físicas do mundo que cerca esse mesmo sujeito (1988, p. 7). De outro aspecto, figura o termo “sociedade” a envolver “um ou mais processos materiais, especialmente econômicos demográficos e ecológicos” (Steinberger, 1988, p. 8, tradução nossa), abrangendo ainda entendimentos e convenções dispostas nas dinâmicas das relações humanas e nas “trocas recíprocas e convenientes entre pessoas racionais e distintas entre si” (1988, p. 8).

Em qualquer aspecto que se possa pensar o conceito de sociedade, este virá sempre acompanhado de um sistema de regras, segundo o qual as atividades individuais serão coordenadas em obediência a determinados padrões reconhecidamente relevantes no âmbito da coletividade. De tal modo, grande parte das teorias políticas irá identificar, na relação entre indivíduo e sociedade, o surgimento de um problema básico relativo a certa incompatibilidade entre as características inerentes a um e outro. Nesse sentido, Steinberger aponta que “o princípio da sociedade tende a se voltar contra o princípio do indivíduo a partir do momento em que as regras e padrões da primeira estão dispostos para conter ou proibir as diferenças de pensamento e de ação aprovadas pelo último” (1988, p. 9, tradução nossa^V).

Na concepção de Hobbes, a distinção entre os indivíduos é abordada de maneira acentuada em relação a suas respectivas paixões e em função da diversidade/variedade de consequências que elas acarretam. Por conseguinte, a abordagem hobbesiana do indivíduo está diretamente vinculada a uma atuação deste em busca das mais variadas formas de lidar com as distintas configurações de tais desejos individuais. Isso leva Hobbes à conclusão acerca de uma situação natural caracterizada pela existência de numerosas e insistentes demandas por satisfação de desejos individuais, os quais levarão, por inúmeras vezes, os indivíduos a conflitos entre si (estado de natureza). Diante desse “estado de natureza”, Hobbes concebe, em *Leviatã*, que a sociedade política precisa ser dotada de um ente soberano, o qual possua o monopólio legítimo do poder sobre os indivíduos.

V Todas as traduções constantes neste trabalho são de responsabilidade do autor.

Assim, para Hobbes, a tensão existente entre indivíduos e coletividade deve ser resolvida pela prevalência dos valores/interesses da ordem social em detrimento dos da ordem individual. De tal modo, a tendência à busca de preponderância dos mais diversos interesses individuais deve ceder às regras e padrões de cunho social.

Já Rousseau, por outro lado, parte em busca de uma compatibilização do virtual conflito existente entre a individualidade e a ordem social. Para ele, não haveria necessidade de lidar com tensões entre indivíduo e sociedade desde que ambos sejam concebidos da maneira adequada e entendidos da forma correta (Rousseau *apud* Steinberger, 1988, p. 26). Assim, a própria justificação da obra *Do Contrato Social* estaria em resolver adequadamente a problemática entre os elementos individual e social.

Por todo o *corpus* filosófico hegeliano, vamos encontrar os elementos lógico-dialéticos do *universal, particular e singular*, os quais, a depender das questões abordadas e do enfoque abrangido, podem assumir distintas conotações^{VI}. No âmbito específico da *Filosofia do Direito*, o uso dos termos *Allgemeine* (universal), *(das) Besondere* (particular) e *(das) Einzelne* (singular), são utilizados, em especial, para designar, respectivamente o sentido do todo (geral) em contraposição – e complementação – ao específico (parcial) e ao subjetivo (individual).

Nos parágrafos iniciais da *Filosofia do Direito*, Hegel estabelece o conceito de “vontade livre” como o eixo de articulação em que se apoia para, a partir do próprio querer racional do indivíduo, tratar do equilíbrio entre o desejo humano individual de satisfação das mais variadas necessidades e alcance de interesses que lhe sejam próprios e se afinem à sua realidade subjetiva (singular), e uma harmonia a ser deliberadamente visada no ponto em que tais fins subjetivos não sejam contrários ou perniciosos ao bem-estar coletivo (universal) e que com ele sejam ressonantes. Assim, lê-se no § 7º da FD, ao relacionar a vontade livre

VI *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* – v. I (§ 163).

com os elementos da singularidade e da universalidade e seus momentos (determinidade e indeterminidade):

[...] A vontade é a unidade desses dois momentos – ela é particularidade refletida dentro de si e reconduzida mediante essa reflexão à universalidade –, a singularidade; ela é autodeterminação do eu, a um só tempo pôr-se como o negativo de si mesmo, a saber, como determinado, restringido, e permanecer junto a si, isto é em sua identidade consigo e em sua universalidade, e na determinação encadear-se somente consigo mesmo. – O eu se determina na medida em que ele é a relação da negatividade a si mesma; enquanto é essa relação a si, ele é igualmente indiferente em face dessa determinidade, ele a sabe como sua e como ideal, como uma mera possibilidade, pela qual não está vinculado, mas na qual ele só está porque é ele quem nela se põe.

No adendo ao aludido parágrafo, com respeito à vontade livre, Hegel expõe a existência de três momentos pelos quais o “eu” passa a ser determinado pelo universal que está junto a si mesmo. Esse universal, por sua vez, determina-se quando “não está mais junto de si, mas põe-se como um outro e cessa de ser universal” (FD: § 7ºA). No terceiro momento, Hegel enuncia que “o eu na sua restrição, nesse outro, está junto de si mesmo, e ao determinar-se, permanece junto de si e não cessa de reter firmemente o universal” (§7º). No § 8º, é possível compreender que a *vontade livre* assume, sobretudo, um caráter de transposição entre o subjetivo e o objetivo, numa forma de mediação pelo qual a vontade humana, enquanto tal, assume a autoconsciência de si mesma por intermédio do *espírito* (*Geist*) na qualidade de objetividade da razão. E pelo conteúdo do § 28 da FD, fica evidenciado o caráter substancialmente ético da *vontade livre* ao atuar como fundamento para a conduta racional dos sujeitos em sua singularidade (*Einzelheit*) ante o todo universal/universalidade (*Allgemeinheit*).

Será, portanto, por meio de uma purificação dos desejos individuais que o sujeito irá se orientar na direção de uma racionalidade da vontade que supera a mera volição ou capricho pessoal, a fim de direcionar-se numa

articulação em que possam coincidir o subjetivo (singular) e o objetivo (universal), que é, em última análise a efetivação/concretização da *won-tade livre* (FD: §§ 27 e 28).

A ETICIDADE ENQUANTO ELEMENTO SUBSTANTIVO-COMUNITÁRIO ESSENCIAL E ENFORMADOR DO ESTADO ORGÂNICO HEGELIANO

Por meio do conceito de eticidade (*Sittlichkeit*), Hegel busca lidar com a problemática emergente na relação entre os indivíduos (singulares) e a sociedade (universal), no intuito de propiciar os meios pelos quais será sedimentado um Estado orgânico e fundado em bases racionais.

A importância do elemento político na sociedade organizada é notadamente como força motriz na condução das relações humanas em suas interações práticas, rumo à formação de instituições públicas sujeitas e reguladas pela objetivação da razão^{VII} (*Vernunft*) nas relações sociais, em suas mais diversas esferas. A figura do Estado surge, então, como corolário dessa ideia de racionalidade política enquanto ente maior, que encampa o aparato institucional e político no qual uma sociedade encontra sua organização racional, formada por indivíduos cujas atuações se dão nos espaços públicos das diferentes esferas socioinstitucionais dispostas no âmbito de um corpo social comum.

Apesar de Hegel não ter tomado como exemplo nenhuma figura estatal, até então concretamente existente, diversas características na sua formulação de Estado têm semelhanças e aproximações a modelos então vigentes no mundo ocidental da época. Dentre elas podemos destacar principalmente a utilização de leis escritas, distinção entre poderes, par-

VII Hegel conceitua a razão (*Vernunft*) em contraposição ao mero entendimento (*Verstand*), sendo aquela uma forma de conhecimento que abrange a integralidade do processo intrínseco à coisa (*Sache*) em sua dinâmica própria, diferentemente do conhecimento de caráter representacional e parcial referente ao último.

lamento bicameral, burocracia estatal, assim como normas referentes à liberdade de expressão e economia de mercado (cf. FD: §§ 211, 272-273, 312, 294 e 297, 319, 235 e 236). Nessa circunstância, a noção de eticidade assume um papel articulador fundamental na filosofia política hegeliana, atuando como mediadora das diversas esferas particulares da vida social com a universalidade estruturante do organismo estatal.

Tendo em vista que a vida humana se aperfeiçoa no que Hegel vai chamar de Sistema de Carências (*System der Bedürfnisse*), cada modo de satisfação dessas carências humanas corresponde a uma esfera da vida dos indivíduos particulares na sua ligação com a universalidade, representada pelo conjunto das unidades particulares semelhantes em suas relações de interdependência mútua. Assim, tanto na esfera da vida pessoal/familiar como na da sociedade civil e na da administração pública, o elemento de particularidade inerente a cada unidade diferenciada, em sua multiplicidade de manifestações, é reconciliado com a universalidade do aspecto moral subjacente a cada uma dessas esferas, a qual lhes confere uma identidade unificadora e universalizante (identidade entre o idêntico e o não idêntico). Expressa Bourgeois que há na interioridade da relação entre o particular e o universal uma dinâmica que “os faz aparecer como exteriores um ao outro em seu condicionamento recíproco. O universal, portanto, apenas ‘aparece’ nas particularidades, pois nelas está aí como diferente daquilo que é a verdade, como essência e não como conceito” (Bourgeois, 1999, pp. 119-120). O universal, em sua atuação exterior, utiliza, portanto, a unificação das distintas particularidades, submetendo o querer egoístico individual ao desenvolvimento coletivo, abrangido pela razão que lhe é subjacente.

No Estado, está a consolidação da vida ética, em sua verdade última, como momento de realização concreta das diversas “determinações abstratas – que não podem, portanto, subsistir, por si – da família e da sociedade civil – da identidade substancial da primeira e da subjetividade diferenciada da segunda” (Bourgeois, 1999, p. 125). O Estado em Hegel é posicionado, assim, como ente necessário e fundamento estruturante das múltiplas esferas sociais da vida humana; espaço onde a liberdade do indivíduo é assegurada e onde se encontram os meios para a sua plena efetivação. É, ainda, o lugar de conciliação entre as morali-

dades particulares e o direito positivo, englobadas na substancialidade do espírito objetivo (*Objektiver Geist*) (Bourgeois, 1999, p. 127).

Como observa Pelczynski, o desenvolvimento da ideia hegeliana de eticidade partiu notadamente da insatisfação com as premissas do direito natural e da visão tradicional da moralidade, o que o levou a concluir que um povo apenas constitui uma comunidade genuína quando há o compartilhamento de concepções comuns da vida boa (*eudaimonia*) e uma identificação autêntica com as visões básicas de moralidade aceitas socialmente (1971, pp. 5-6). Hegel se preocupou em efetuar uma distinção fundamental entre as comunidades das antigas pólis gregas e as formações complexas dos Estados modernos, nas quais a participação pública na vida política viria acompanhada e por um conjunto de instituições, requerendo um corpo de políticos e funcionários públicos dedicados integralmente às tarefas administrativas e governamentais.

Na época de Hegel, as mentalidades política e social na Europa estavam predominantemente marcadas pelos ideais do direito natural, centrados na concepção burguesa da liberdade negativa e da prerrogativa dos direitos fundamentais dos indivíduos ante o Estado. Como ressalta Pelczynski, Hegel percebeu, bem antes de pensadores como Tocqueville e Marx, que a burguesia havia dado sustentação ao ideal condutor do individualismo político, acabando por minar o antigo senso de comunidade predominante no período medieval (1971, p. 7). Nesse contexto, a eticidade se insere como elemento de convicção racional subjetiva, indo ao encontro do indivíduo não como algo imposto exteriormente, mas como algo atrelado ao próprio interesse subjetivo, encontrando-se socialmente fundamentada.

O indivíduo ético, membro de uma comunidade verdadeiramente ética, reconhece como legítimos apenas os valores aceitos por sua cultura comunitária, desde que tenham passado obrigatoriamente pelo escrutínio da razão. Pelczynski observa que “apenas os laços éticos, em oposição aos jurídicos e moralísticos, são capazes de formar a base de uma verdadeira comunidade” (1971, p. 9, tradução nossa). Para Hegel a eticidade seria, então, a forma efetiva e funcional da conduta humana, da qual

o direito abstrato e a moralidade são meras manifestações. Conforme salienta Pelczynski:

A forma mais elevada de liberdade – liberdade na esfera ética – é a orientação das ações do indivíduo pelos princípios vivos e efetivos da comunidade a que ele pertence, claramente, compreendidos e deliberadamente aceitos, na segura confiança de que outros membros da comunidade irão atuar da mesma maneira (Pelczynski, 1971, p. 9, tradução nossa).

A sociedade civil, na visão hegeliana, constitui um sistema de autoridades e entidades autônomas criadas no intuito de servir à satisfação de interesses dos indivíduos na coletividade em suas relações privadas. Tais relações são constituídas dentro de uma estrutura legal prévia que dá sustentação e legitimidade ao sistema da sociedade civil como um todo. As funções regulatórias e de bem-estar desempenhadas pelas autoridades públicas perante a sociedade civil pressupõem a legitimação da autoridade pública superior para as respectivas delimitações funcionais e da estrutura administrativa que lhe sejam correlatas. Por outro lado, as entidades associativas da sociedade civil pressupõem o reconhecimento público da sua autonomia e das prerrogativas próprias dos seus membros. As autoridades civis atendem primordialmente aos objetivos dos grupos sociais organizados já as autoridades políticas se incumbem do interesse do povo como um todo. A participação pública é aberta a todos os cidadãos mentalmente sãos e juridicamente capazes, já a atuação política apresenta um aspecto mais seletivo, com uma natureza mais hierarquizada. Já o nível de união entre os indivíduos, no âmbito da sociedade civil, é relativamente baixo, considerando-se o individualismo reinante nessa esfera. Esse sistema de coesão social apresenta um caráter predominantemente involuntário e espontâneo, em função de motivos de ordem prática.

Enquanto isso, a esfera política repousa inteiramente sobre regras e instituições voltadas para a promoção da coesão e unidade estatal. O Estado, denominado por Hegel de “efetivação da liberdade concreta”, é a manifestação de toda uma população política e civilmente organizada e permeada pela eticidade e por formas éticas de ordem e de comu-

nidade. Ele denomina as instituições estritamente políticas do Estado e sua constituição como o *organismo estatal* (FD: § 267). Todavia, tais estruturas não devem ser confundidas com o Estado como um todo, constituindo, porém, um aspecto vital desse todo (Pelczynski, 1971, pp. 13-14).

O conceito hegeliano de eticidade compreende uma complexidade de fatores que permeiam a história das práticas e costumes de uma comunidade e vão sedimentando-se na mentalidade comum dos indivíduos. Nesse aspecto, a organização do poder estatal e as atribuições das autoridades públicas desempenham uma função primordial na comunicação e na sistematização da eticidade no conjunto social. Os órgãos do poder estatal exercem um papel fundamental no tocante ao que Hegel chama de “lado objetivo” da eticidade, representado pelas instituições públicas. Dessa forma, a eticidade não pode ser vista como algo estático, estando sempre sujeita a mudanças e desenvolvimentos, a depender das circunstâncias e do momento social. E, nesse cenário, muitas vezes “leis e instituições são agora vistas como insustentáveis e requerem reforma. Mas elas raramente, se nunca, simplesmente se esvanecem para dar lugar a outras” (Pelczynski, 1971, p. 21, tradução nossa). O poder do Estado é, portanto, a única forma legítima para romper com as amarras do passado e conferir efetividade a novos conceitos e princípios advindos da eticidade (Pelczynski, 1971, p. 21).

A eticidade opera, inicialmente, como um processo educacional, incutido por regras e possíveis sanções morais no âmbito das relações sociais de modo amplo. E esse processo se estende ao âmbito institucional tanto da sociedade civil organizada quanto dos órgãos estatais. Para Hegel, havia a preocupação com a formação de uma “comunidade ética” a envolver as esferas sociais na sociedade civil e nos órgãos públicos institucionalizados, a fim de inibir eventuais sujeições das relações intersubjetivas ao poder de interesses predominantemente privados.

Segundo Vieweg (2019), a eticidade deve ser compreendida dentro de um sistema de silogismos que envolve o encadeamento da família, da sociedade civil burguesa e do Estado e suas sub-relações. Nessa relação silogística, o elemento da *negatividade* possui função indispensável

dentro de uma relação tríplice, referida pelo autor como “a unidade das duas primeiras determinações [direito abstrato e moralidade], mas, por serem, diferentes, elas só podem estar em unidade quando separadas” (Vieweg, 2019, p. 259). Tal silogismo é denominado por Vieweg como “a determinação progressiva do conceito”, numa etapa processual na qual a eticidade se apresenta notadamente sob a forma da subjetividade, não tendo ainda atingido a “unidade da subjetividade e objetividade” (2019, p. 259). O encadeamento constitutivo da eticidade pode ser, então, pensado como processo (“movimento dinâmico da autodeterminação”), onde se dá a superação das partes separadas (subjetivas) na realização efetiva da ideia (objetiva). Vieweg afirma que:

A eticidade contém a unidade dinâmica da “primeira” identidade – a personalidade – e da não identidade – a moralidade – (a esfera da separação, da partição originária, da diferença). Eticidade significa a unidade, o emaranhamento constitutivo da personalidade “fixa” (imperturbável) e da moralidade dinâmica que desenvolve a si mesma (Vieweg, 2019, p. 260).

A eticidade moderna, entendida como processo dinâmico, passa a incorporar novas compreensões e influências em seus três âmbitos de desenvolvimento, assimilando diversas formas de vivência familiar, novas formações negociais, mercantis e de defesa das categorias laborais e produtivas, bem como de novos instrumentos de natureza estatal, na lida com os indivíduos e com a sociedade. Desse modo, a concepção hegeliana de eticidade revela um caráter intrinsecamente dinâmico, sendo alimentada e atualizada pelos constantes influxos da ética originária dos seus respectivos âmbitos de formação.

Conforme Vieweg, a compreensão fundamental de efetividade deve ser a de unidade da subjetividade e da objetividade, que se manifesta pela dinâmica na qual estão abrangidos “o desenvolvimento lógico do princípio da autodeterminação, do princípio da liberdade, até a forma completa e realizada do conceito de liberdade” (2019, p. 263). De tal modo, a progressividade constante da vontade, por meio do encadeamento de seus âmbitos de manifestação própria, gera o processo dinâmico da autodeterminação e da liberdade.

Para Hegel, o Estado na era moderna faz surgir nos indivíduos uma nova ideia de lealdade, substancialmente distinta daquela das antigas pólis gregas, a qual é sustentada pela participação nas diversas formas institucionais da sociedade civil, no contexto da eticidade, daí emergindo o sentido do universal que será cultivado no Estado (Lumsden, 2020, p. 189). O Estado, portanto, como expressão da vida ética (eticidade) reivindica mais do que apenas um conhecimento/ideia do universal ou de si mesmo enquanto participante desse todo, mas está a exigir meios pelos quais a existência comum é exercida de modo concreto com os demais cidadãos, de modo comunitário (Lumsden, 2020, p. 190).

Por tudo isso, depreende-se que o Estado hegeliano se manifesta como uma comunidade ética, civil e política, cujas forças derivam de diferentes origens. O elemento universal e objetivo da eticidade provém da historicidade das ideias e valores incorporados eticamente nas instituições sociais tais como a família, as corporações profissionais e os estamentos^{VIII} (*Stände*). Já o elemento subjetivo, articula-se na dupla caracterização da subjetividade e da particularidade, as quais são sintetizadas na individualidade dos cidadãos do Estado. Tais elementos devem ser harmonizados e equilibrados nas suas tendências conflitantes por meio do elemento político estatal. Os elementos da comunidade ética e da sociedade civil “podem ser concebidos como opostos dialéticos que são reconciliados por instituições, leis e ações do poder estatal – a autoridade pública suprema do ‘estado político’” (Pelczynski, 1971, p. 16 – tradução nossa). Mediante tal estrutura organizacional, Hegel procura fazer jus a tendências contrapostas na modernidade: a integração ética na sociedade civil e o individualismo subjetivista e particularizante.

A compreensão do Estado como comunidade ética ajuda, sobretudo, no entendimento da ideia de liberdade concebida por Hegel, onde o indivíduo encontra libertação ao realizar as prerrogativas necessárias para

VIII Os estamentos em Hegel não se identificam com a antiga classe estamental das corporações de ofício medievais. São eles, essencialmente, órgãos de mediação entre os diversos grupos organizados por interesses profissionais, corporativos e comunitários dentro da sociedade civil e as instituições políticas do Estado (cf. FD: § 302).

o exercício de seu papel como cidadão na comunidade sociopolítica estatal. E, no intuito, de serem capazes de assegurar o exercício da liberdade, é necessário que as normas estejam orientadas pelos costumes sociais e pelas instituições estatais, em conformidade com os preceitos da eticidade.

É preciso observar, por outro lado, que Hegel não menciona expressamente casos em que seria permitido aos cidadãos se manifestarem institucionalmente contra eventuais arbitrariedades e situações contrárias aos princípios da eticidade reconhecidos comunitariamente. Nesse sentido, adverte Pelczynski que ele apenas alude ao direito dos cidadãos de se posicionarem perante a sociedade civil e o Estado enquanto comunidade ética (1971, p. 27). Seria, portanto, uma obrigação permanente das autoridades públicas ante os órgãos do Estado agirem de acordo com aquilo que preceituam os princípios éticos vigentes na sociedade.

A NOÇÃO DE ORGANISMO NA FILOSOFIA HEGELIANA E SUA DIMENSÃO APLICADA AO CONCEITO HEGELIANO DE ESTADO ORGÂNICO

A visão do Estado como organismo não implica, necessariamente, a acepção de um ideal político autoritário ou proto-totalitário. Na formulação hegeliana, a função orgânica adquire um sentido primordialmente metafórico, não se equiparando a um corpo biológico, seja ele vegetal ou animal.

Tal como exposta na *Ciência da Lógica* (Doutrina do Conceito), a ideia de organismo irá se contrapor diretamente à noção de mecanismo, no qual as partes integrantes são independentes entre si e se relacionam de modo meramente exterior, numa inter-relação de forças atuantes de maneira recíproca ou provocada. Nesse âmbito, a formulação organicista da filosofia política de Hegel quer se contrapor à concepção atomística do contratualismo liberal. Enquanto na tradição atomista liberal o indivíduo tem precedência e primazia sobre o Estado, no mo-

delo hegeliano – pela via da eticidade – o todo é anterior em relação às suas partes integrantes (Assalone, 2018, p. 132). Assim, a busca pela compreensão da estrutura interior e exterior do Estado é realizada com base na figura de um organismo auto-organizado (Assalone, 2018, p. 133). No sistema de divisão de poderes hegeliano, os poderes estatais não representam fins em si mesmos (autossuficiência), mas também não são meros meios, pressupondo acima de tudo um funcionamento determinado pela ideia do todo no seu momento de atuação.

Assalone, aludindo a Ludwig Siep, relata que o compartilhamento de identidade entre a natureza orgânica do mundo natural e a social reside nos elementos de autoformação e autodiferenciação que se dá entre as partes/membros em relação ao todo, em prol do seu regular funcionamento (Assalone, 2018, p. 134). Já com alusão a Frederick Beiser, a visão organicista derivaria da própria concepção holista da filosofia hegeliana como um todo. Diferentemente das concepções mecanicistas, busca-se relacionar as determinações que regem as relações entre a parte (particular) e o todo (universal) e não simplesmente estabelecer ligações de causa e efeito entre os entes (Assalone, 2018, p. 136).

Ainda é possível identificar no compartilhamento do conceito estruturante, aplicável tanto ao organismo animal quanto ao social, a ideia lógica fundamental baseada no entrelaçamento entre universalidade, particularidade e singularidade, a qual permeia marcadamente a filosofia de Hegel. De tal forma, o organicismo se revelaria superior ao mecanicismo, no sentido em que sua objetividade é explicada na realização de um fim determinado que anima os processos orgânicos subjacentes na forma de um todo organizado e teleológico.

Por outro lado, por mais que se estabeleça uma clara correspondência entre o organismo natural (vida animal) e o organismo social (Estado), tal correspondência não é completa, sendo o organismo estatal parte do conceito de organismo lógico em Hegel (Assalone, 2018, p. 140). Conforme salienta Assalone, para Hegel a vida unicamente lógica é aquela desprovida de pressupostos exteriores a ela, o que ele denomina de “ideia imediata” (*die unmittelbare Idee*), “que admite como pressuposição unicamente o conceito. Esta vida lógica se exterioriza na natureza e

quando desenvolve todo seu potencial aparece a natureza orgânica, a vida natural” (2018, p. 142, tradução nossa). Segundo o mesmo autor, já haveria a possibilidade de se encontrar liberdade na vida natural, mas ainda em estado embrionário. Sua plena efetivação se dará apenas no desenvolvimento do espírito objetivo, mais concretamente, no Estado (Assalone, 2018, p. 142).

Já no § 269 da FD, Hegel evidencia o organismo estatal como uma totalidade caracterizada pela dependência mútua entre o todo e as partes constitutivas. Disto se verifica uma hierarquização natural, estando situado o todo estatal – como aponta Assalone – como centro ontologicamente prioritário perante as partes constitutivas e que assim permanece como referencial orgânico e subjetivo (2018, p. 144).

Um dos pontos centrais da teoria hegeliana é a contraposição à concepção de que o Estado serviria primordialmente como um meio de viabilizar os diversos interesses particulares dos cidadãos. Tal concepção está diretamente ligada à crítica hegeliana às teorias do direito natural, as quais Hegel afirma terem operado uma confusão entre Estado e sociedade civil (Wolff, 2004, p. 304). Essa crítica se estende à afirmação de que as teorias do direito natural se deixam confundir com a mera aparência (*Schein*) extraída da visão funcional das instituições da sociedade civil atuantes no âmbito estatal (Wolff, 2004, p. 104). Segundo o autor:

Tais teorias incluem todas aquelas que tentaram explicar a união dos cidadãos num estado por recurso a um (real ou ideal) “contrato”, e desse modo a alguma característica puramente comum dos seus interesses ou vontades individuais. Para a perspectiva de Hegel, tais confusões concernentes ao caráter do estado inevitavelmente resultam no fato paradoxal de que elas efetivamente fazem menos jus aos interesses especiais existentes na sociedade civil do que a própria doutrina de Hegel do estado como fim último é capaz de fazê-lo.

[...]

Para Hegel, em contraste, vê-se a realização de tais interesses e necessidades como um meio adequado de

disposição de pessoas privadas ou individuais efetivamente como membros de um estado racional. Pois, no processo dessa realização os indivíduos devem “determinar seu conhecimento, sua vontade e sua atuação num modo universal e portanto fazer a si mesmos membros de ligação na cadeia desse *continuum* [social]” (Wolff, 2004, p. 304 – tradução nossa)

O Estado é para Hegel, sobretudo, o ente responsável pela garantia da liberdade dos cidadãos, aproximando-se, neste aspecto, da concepção liberal, pois os indivíduos não podem ser vistos como meros instrumentos para a consecução dos fins estatais. Os cidadãos têm o dever de participar ativamente na vida das instituições públicas em suas variadas esferas, atuando na elaboração e cumprimento das leis. De igual modo, têm, os cidadãos, responsabilidade pela produção de riquezas e pela busca e efetivação do bem-estar coletivo. O individual eticamente universalizado tem capacidade de mediar os interesses particulares dos setores sociais e os interesses gerais sob a supervisão estatal (Sembou, 2022, p. 89).

O sistema de silogismos descrito na *Ciência da Lógica* – e também presente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (vol. I) –, no que refere ao *mecanismo absoluto*, tem a função de concretizar a ideia geral a respeito da dependência mútua entre o todo e as partes, o que constitui uma das principais formulações da filosofia do Estado em Hegel. Tal visão, na qual o universal, o individual (singular) e o particular são aspectos essenciais do organismo ético seria, por si só, suficiente para afastar a imagem equivocada de uma suposta sobreposição do Estado sobre a vida dos cidadãos, muitas vezes atribuída a Hegel.

Em contraste com o Estado liberal, de influência essencialmente contratualista, Hegel se opõe fortemente à ideia de sociedade civil enquanto mero agregado de indivíduos mais ou menos isolados e reunidos por interesses comuns. De tal modo, uma sociedade politicamente organizada deve necessariamente refletir e expressar uma estrutura harmônica na qual individualidade e órgãos sociais se influenciam e apoiam-se mutuamente. Conforme afirma Steinberger, “[p]ara Hegel, a forma mais clara para articular esse conceito de sociedade política é aceitar uma

metáfora orgânica. A sociedade política é dependente do seu relacionamento com o todo; o bem-estar do todo é dependente da constituição adequada das partes (1988, p. 205).

Na concepção hegeliana, a ideia orgânica de sociedade tem peculiaridades que a distinguem de outras visões filosóficas antecedentes, tais como a de Platão ou Aristóteles, por exemplo. Conforme alude Steinberger, em Hegel, cada parte do todo orgânico contém de modo significativo, elementos do todo em si mesmo, de maneira que a natureza essencial da entidade orgânica deve ser refletida na nossa compreensão de cada uma das partes (1988, pp. 205-206). Assim, nenhuma das partes desse organismo pode ser justificada isoladamente e sem considerarmos a sua função perante o todo no qual está integrada. Sua razão de existir só poderá ser devidamente compreendida enquanto ente constituinte do funcionamento de um organismo racionalmente complexo que a justifica e a define, juntamente com as demais partes do todo orgânico. Todas as partes são, portanto, dirigidas para uma finalidade determinada e atuam para a melhor consecução dos fins aos quais todo o organismo se dirige. Nesse âmbito, encontra-se a compreensão hegeliana de liberdade, pois, ainda que inserido no todo orgânico, o indivíduo permanece como alguém livre em sua subjetividade e na prática de suas atividades próprias.

A razão é, portanto, aquilo que ordena a natureza da política na sociedade e os indivíduos que a compõem. Cada indivíduo é dotado de razão e possui o discernimento necessário para proceder segundo uma compreensão ética racional (Steinberger, 1988, p. 208). Por meio de sua capacidade de atuar conforme a razão, o indivíduo se reconhece como vinculado ao corpo social e, apenas por sua integração a ele, afirma de fato sua subjetividade e liberdade (FD: § 260). Sendo assim, vê-se que, em Hegel, a aparente contradição/oposição entre indivíduo e sociedade revela-se um pseudoproblema, e isso é percebido pela reformulação dos conceitos de individualidade, em lugar de ser tida como arbítrio do sujeito isolado, passa a ser vista como reconhecimento participativo num todo orgânico racional. De igual modo, o Estado emerge como a configuração corporificada de uma ordem de indivíduos livres e racio-

nais, cujas individualidades são partes integrantes e formadoras dessa unidade orgânica.

É possível inferir que, para que haja uma efetiva manifestação da liberdade, é crucial que o Estado atue de modo livre e racional. E embora a sociedade política componha em si uma única entidade, sua formação é composta por uma multiplicidade de indivíduos e é nesse sentido que o Estado se diferencia como uma espécie de organismo vivo (Steinberger, 1988, p. 215). Tal organismo distingue-se por ser composto de indivíduos dotados de liberdade e de racionalidade. Todavia, para que o Estado não se reduza a um mero agrupamento de instituições e coletividades, ele precisa atuar como se integrasse, essencialmente, a vontade de uma só individualidade. Desse modo, a sociedade política deve ser concebida como um ente dotado de autonomia e racionalidade, capaz de atuar com o máximo senso de integralidade possível. Nesse aspecto, ele deve se distanciar completamente da noção de uma simples coletividade, tendo em vista que esta não é capaz de atuar como um todo racional, nem de deter plena responsabilidade pelas ações tomadas enquanto uma entidade autônoma e singular.

OS FUNDAMENTOS DO ESTADO HEGELIANO E A ESSÊNCIA DA FUNÇÃO ESTATAL: SUA JUSTIFICAÇÃO, LEGITIMIDADE DE ATUAÇÃO E A DEDUÇÃO HEGELIANA DOS PODERES E DAS INSTITUIÇÕES ESTATAIS

Hegel busca ser também um pensador da “política real” (*Realpolitik*), não se incumbindo de “impor” à política ideias alheias e exteriores ao reino do político em si mesmo. De tal modo, Hegel acessa os conceitos políticos a partir de suas manifestações próprias na realidade social e na história, e – a partir daí – busca compreender os princípios que fundamentam o Estado e orientam o desenvolvimento das suas instituições em meio à sociedade (Bourgeois, 1999, p. 90). Nesse sentido,

é relevante a observação de Bourgeois de que “[u]ma filosofia política que separa a filosofia e a política será sempre uma filosofia”, e que enquanto tal acaba por se esvaziar em uma idealização do real condenada a não ser outra coisa “senão um mero discurso – um a mais sobre o Estado” (1999, p. 91). Na sistemática filosófica hegeliana, o Estado assume a qualidade de um universal real e a sua figura é a identificação própria do *espírito objetivo*, o qual se distancia dos conceitos provenientes da “vontade geral” rousseauiana, uma vez que esta é “a comunhão das vontades particulares do geral, uma comunhão, aliás, que é apenas o resultado da associação mecânica dessas vontades por um contrato” (Bourgeois, 1999, p. 93). Na concepção hegeliana, portanto, o Estado – enquanto universal – ultrapassa a mera coletividade de indivíduos e confere a estes a qualidade de cidadãos, a partir do entrelaçamento do substrato ético do universal com o indivíduo natural. Bourgeois, assim, qualifica o Estado hegeliano como concretizador da “identidade da identidade e da diferença” na efetivação da liberdade (1999, pp. 94-95).

A vontade geral no Estado moderno é mediatizada pela liberdade individual, a qual se reflete no consentimento/assentimento subjetivo particular (Bourgeois, 1999, p. 94). Nessa circunstância, uma teoria da liberdade baseada em um ideal meramente individualista-mecanicista da sociedade política não se sustenta equilibradamente, uma vez que a própria instituição contratual que lhe dá suporte está calcada “num momento de subordinação da vida do organismo estatal” (Bourgeois, 1999, p. 94).

Em seu método particular, a filosofia hegeliana procura apreender na manifestação do Estado aquilo que é essencialmente racional e, como tal, não pode ser percebido apenas empiricamente. Há, portanto, uma busca por conhecer o fenômeno estatal na sua verdade imanente, por meio da fiel adequação do pensamento e o seu “ser-aí” (*Dasein*) com a efetividade política. Como bem sustenta Bourgeois, “[a] filosofia hegeliana da política se sabe como a reflexão em si mesma pela qual o Ser diz seu momento político na idealidade filosófica” (1999, p. 98). É oportuno salientar, entretanto, que toda filosofia política traz consigo a expressão constitutiva de seu tempo, tendo na figura do Estado seu principal protagonista no horizonte temporal concreto de um determi-

nado período histórico. Isso se dá sobretudo devido à relação necessária entre o conceito pensado filosoficamente e a sua manifestação fenomênica, estando esta vinculada ao horizonte temporal do pensamento. Deve-se reconhecer, assim, uma inevitável ligação entre o desenvolvimento da filosofia política e o desenrolar da história política. Todavia, tal ligação não expressa uma causalidade unidirecional. O pensamento dialético vai buscar, sobretudo, apreender a razão em meio à aparente confusão de identidades e diferenças apresentadas ante o pensamento filosófico, cabendo-lhe sobrepor-se a esses elementos transitórios, nisso reconhecendo a própria essência do processo político-estatal e nele sua efetiva verdade.

Nos furtaremos aqui de empreender abordagens de questões mais fortemente metafísicas presentes na *Filosofia do Direito*, tais como o aprofundamento acerca da natureza do espírito (*Geist*) em suas múltiplas manifestações; do Estado enquanto portador de uma vontade individual (§ 258); da eventual autonomização do organismo estatal em si mesmo; do Estado como portador de um caráter “divino” (§§ 270 e 272); e da existência de uma autodeterminação (*Selbstbestimmung*) emanada do organismo estatal como um todo (§ 275). Tais ponto escapam ao escopo do presente estudo, que se concentra mais no caráter eminentemente político-institucional do Estado hegeliano e em sua multiplicidade de conexões entre as instituições político-sociais, a partir das suas manifestações de caráter mais pronunciadamente prático e funcional.

O núcleo da concepção hegeliana de Estado está firmado na conciliação entre o universal e o particular, entre a substancialidade e a subjetividade. Tal operação é realizada de maneira que tais componentes sejam inteiramente desenvolvidos e se complementem mutuamente. Assim, o foco e a razão de ser do Estado estão centrados na unidade substancial de modo a garantir o mais alto grau de efetivação da liberdade.

Vale observar a preocupação de Hegel com relação às transformações que estavam a se operar em decorrência do surgimento da produção industrial nascente e de seus efeitos nocivos à harmonia social. Assim, Hegel busca uma solução que possa integrar e acomodar essa nova realidade emergente. É nesse contexto que ele irá introduzir uma concep-

ção de Estado como “sistema de integração voltada para a superação do individualismo atomístico da esfera econômica” (Avineri, 1972, p. 99, tradução nossa). O alcance de uma universalidade estatal, dentro da formulação hegeliana, passa então por um sistema de mediações que evita, por um lado, a simples agregação de vontades individuais e, por outro lado, não incorre num puro mecanismo de coerção dos cidadãos, ao estilo hobbesiano. Para Hegel, o Estado deveria estar situado acima das contendas privadas do âmbito do “sistema de carências”, devendo, pois, intervir no livre jogo das forças do mercado com o fim de garantir um padrão mínimo de condições de vida a cada cidadão e mitigar desigualdades econômicas extremas^{IX}. A esse respeito, destaca Avineri a natureza dual do Estado hegeliano, que assume, no plano subjetivo, uma natureza meramente instrumental, mas incorpora, num plano mais elevado, a “natureza básica universal humana, a necessidade imanente do homem de transcender interesses individualísticos e alcançar a esfera a qual Hegel iria posteriormente chamar de ‘espírito objetivo’” (1972, p. 101, tradução nossa).

Uma vez que a vida política se realiza pela mediação da identidade individual com a sua própria natureza universal, a percepção dos indivíduos em si mesmos se dá no contato com os outros indivíduos presentes na realidade da vida concreta. E, tal como ressalta Avineri, nas sociedades modernas o papel de mediação entre as identidades individuais é desempenhado pelo Estado mediante uma ação dialética, que é tanto instrumental quanto imanente (1972, p. 103). Isso refletiria a própria natureza ambivalente dos indivíduos “no seu papel dual como um particular bem como um ser universal” (Avineri, 1972, p. 104, tradução nossa), tendo em vista a atuação dos mesmos tanto como membros da sociedade quanto como cidadãos do Estado.

Na concepção hegeliana, cada estamento social prefigura uma expressão da universalidade, na medida em que articula a representação dos interesses de seus membros como um todo. Nesse sentido, caberá a cada indivíduo, enquanto integrante de determinado estamento, exercer o papel de um universal e, assim também de um verdadeiro singular, en-

IX *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (apud Avineri, 1972, p. 100).

quanto pessoa. Desse modo, é possível assumir a conclusão de Avineri de que a função primordial dos estamentos é de mediação das relações necessárias à dependência mútua inerente ao sistema de carências “no qual a força bruta do poder físico e econômico é sublimada dentro da organização política” (1972, p. 105, tradução nossa).

Esse sistema proposto por Hegel teria, portanto, a qualidade intrínseca de combinar diferentes modos de estrutura social, as quais já sofrendo os impasses do moderno processo econômico-produtivo dentro de um sistema político altamente integrado. Nas formas atomizadas de sociedade, o objetivo é de proporcionar uma interação direta entre os indivíduos e o sistema político em geral. Hegel, por outro lado, vai defender um sistema de representação baseado em ocupações por unidades corporificadas em lugar de um mecanismo atomizado de representação não mediada, pois não seria possível conceber um Estado moderno baseado na “identificação direta dos cidadãos com a totalidade do sistema político: uma série de mediações são necessárias, e isso Hegel viu institucionalizado no sistema de estamentos” (Avineri, 1972, p. 108, tradução nossa). O papel do Estado hegeliano, nesse aspecto, opõe-se às posições liberais, pois enxerga um papel que vai muito além da proteção de direitos e interesses individuais dos cidadãos. A natureza das relações existentes no âmbito do Estado hegeliano é definida por Avineri como um “altruísmo universal”. Isso porque, em lugar da simples proteção do interesse privado, é a solidariedade o eixo sobre o qual devem se desenvolver as relações entre os cidadãos no seio da vida comunitária (Avineri, 1972, p. 134).

Na *Filosofia do Direito*, Hegel identifica a existência de um equívoco central nas teorias contratualistas, que consiste em confundir o papel definidor da sociedade civil com a própria função do Estado. Essa compreensão limitada é bem sintetizada por Avineri, ao observar que a sociedade civil, “embora preceda o estado na ordem lógica, é em última análise dependente do estado para sua própria existência e preservação” (1972, p. 143, tradução nossa). Nesse contexto, a leitura dos §§ 182 e 183 da *Filosofia do Direito* permite concluir que a sociedade civil, embora expressão de uma universalidade própria, detém um papel tão somente instrumental, não podendo ser considerada como fim em si

mesma. Em contraposição, esse atributo finalístico recai, fundamentalmente, sobre a figura do Estado. Como expressão desta atividade teleológica do organismo estatal, preferimos assim visualizar a existência de uma “vontade” estatal que é mais como um resultado da manifestação organizada das múltiplas vontades livres dos cidadãos – e da ética que delas emerge, a qual – por sua vez, alicerça a figura da eticidade, do que propriamente de uma razão imanente a guiar a estrutura estatal como uma espécie de ente individual portador de vontade própria.

No Estado racional e orgânico hegeliano, encontram-se elementos institucionais tais como divisão de poderes, liberdade de expressão, Estado de direito (*rule of law*), Constituição e outros também presentes em democracias liberais. Todavia, tais instituições estão comprometidas com a tarefa de dotar o monarca de subsídios suficientes para que ele possa exercer sua função de tomar as decisões finais no âmbito político estatal, que afetarão todo o corpo social. Por conseguinte, tais elementos institucionais acima referidos não devem ser compreendidos como freios e contrapesos sobre o monarca, não sendo, pois, instrumentos obrigacionais dentro de uma estrutura de poder contratual. Não se pode ignorar o considerável grau de relevância do papel exercido pelo regente/monarca dentro da concepção de Estado elaborada por Hegel, uma vez que suas ações políticas encarnam a ação do próprio Estado, enquanto agente político detentor de soberania e legítima representação sociopolítica (FD: § 279). Dessa forma, parece correto concluir que “o monarca é de fato uma atributo analiticamente necessária da sociedade política tal como Hegel a concebe” (Steinberger, 1988, p. 222, tradução nossa). Assim, se rejeitarmos o poder monárquico em sua essência, estaremos rejeitando a própria concepção orgânica do Estado hegeliano em si mesmo, e possivelmente, inviabilizando a proposta hegeliana da superação da oposição entre indivíduo e Estado, a qual só é realizável por meio de um Estado orgânico, com toda a caracterização institucional e ontológica que esta visão implica.

Hegel rejeita o argumento comum às teorias contratualistas de que o Estado se estrutura a partir de um estabelecimento inicial de onde provém a fonte de toda a autoridade legal e política, bem como a palavra final sobre as decisões estatais. Em contrapartida, Hegel defende a ideia

de uma comunidade política concebida historicamente de forma contínua e cujos indivíduos se encontram envolvidos desde o nascimento.

A divisão dos poderes do Estado segue uma ordem dialética ditada por preceitos silogísticos desenvolvidos originalmente na *Ciência da Lógica*^X. Ao poder legislativo cabe a tarefa de determinar o universal; ao poder executivo (funcionários públicos) submeter os casos particulares ao universal; já o poder do monarca confere subjetividade à decisão definitiva da vontade estatal. No esquema hegeliano, a subjetividade deve ser compreendida como a síntese entre a universalidade e a particularidade. Ilting afirma que “o poder do príncipe tinha o intuito de compreender a legislação e o governo. A ele deveria então ser dada a função de representar o Estado como um todo e de corporificar a soberania do Estado” (Pelczynski, 1971, p. 106, tradução nossa), concluindo ainda que não seria de maior importância o fato de se tratar de um monarca vitalício ou de um chefe de estado eleito (Pelczynski, 1971, p. 106).

É possível observar, na formulação de Hegel, uma estrutura de governo mista, rejeitando-se a noção madisoniana de “freios e contrapesos”, pois os diferentes poderes componentes do Estado não devem guardar uma “independência” uns sobre os outros, como agentes portadores de interesses próprios, mas devem cooperar enquanto partes essenciais de um todo político. Nesse aspecto, o poder legislativo provê os princípios e leis gerais vigentes dentro do território estatal, refletindo o saber político universal proveniente das camadas particulares que compõem o corpo social (entidades corporativas, comunas locais, grupos econômicos organizados, etc). Já o poder executivo se encarrega do desempenho dos serviços à sociedade civil e da aplicação concreta das leis (FD: §§ 294-297), por meio de um corpo de funcionários qualificados e aptos à gestão dos mais diversos setores encarregados do suprimento das necessidades básicas do povo e dos interesses estatais. Por fim, encontra-se o monarca, com a função de decidir, figurando pelo Estado como um todo “e emprestando autoridade às leis e procedimentos específicos do Estado, estampando-os na qualidade de ações do organismo enquanto tal” (Steinberger, 1988, p. 232, tradução nossa).

X *A Doutrina do Conceito* (cap. 3).

Vê-se, portanto, a desnecessidade de que a doutrina mista de governo hegeliana abrace os preceitos liberais madisonianos informados pelos princípios do equilíbrio, da contenção mútua e da fragmentação política. Mais do que o exercício do controle recíproco, os poderes do Estado, na concepção hegeliana, estão dispostos como encabeçadores de diferentes aspectos do universal – e indivisível – poder público estatal, formado mediante princípios políticos advindos do exercício da razão na atuação sobre o organismo governamental. Ressalta-se, novamente, que Hegel busca a todo tempo evidenciar a unidade orgânica de agentes livres e racionais e que só assim há a possibilidade de resolver a tensão *individuo x coletividade*. Não seria suficiente, portanto, estabelecer que a unidade orgânica estatal está firmada sobre um conjunto de princípios fundamentais norteadores da estrutura política. É crucial ter em mente a ideia de que “as várias partes constitutivas [do poder estatal] têm pelo menos algum acesso consciente de modo que sejam capazes de reconhecer-lo e livremente afirmá-lo” (Steinberger, 1988, p. 237, tradução nossa).

Conforme salienta Vieweg, o conceito hegeliano de Estado é constituído por momentos logicamente distintos, que se apresentam como diferentes poderes ordenados segundo um silogismo de mediação entre o singular, o particular e o universal (FD: § 273) (Vieweg, 2019, p. 451). O Estado é encarado como um corpo político dotado de diferentes ramos cuja existência se dá enquanto processo de autocriação e autodeterminação da comunidade política (Vieweg, 2019, p. 441). Afirma Vieweg que Hegel apresenta, na *Filosofia do Direito*, uma nova concepção dos poderes estatais, estruturada no entrecruzamento dos três poderes do Estado apresentados na forma da sucessão S – P – U, extraída dos §§ 273, 275, 287 e 288 da aludida obra (2019, p. 451). Temos que P = poder governamental (executivo), U = poder legislativo e S = poder do príncipe. Nessa ordenação silogística, a atuação determinante do poder monárquico, enquanto decisão definitiva e final, engloba todos os outros momentos do poder estatal. Na divisão clássica da separação dos poderes, por outro lado, está ausente a visão universalizante cuja expressão é a autodeterminação do conceito (Vieweg, 2019, p. 445). Em tal modelo, os poderes não são concebidos como momentos do concei-

to do Estado, mas como forças independentes entre si e que fiscalizam reciprocamente suas atuações, em um mecanismo de contenção mútua.

A concepção hegeliana busca superar a doutrina clássica liberal baseada em uma visão mecanicista do Estado como uma estrutura de “freios e contrapesos”. Em seu lugar, formula-se uma concepção orgânica representada no silogismo de mediações entre os momentos do todo no qual se entrelaçam as funções do universal, do particular e do singular como membros de uma totalidade orgânica viva.

Para Hegel, cabe ao poder legislativo a função de determinar os fins do Estado como um todo, partindo da pré-existência de uma constituição (FD: §298). Os representantes parlamentares constituem o conjunto soberano dos cidadãos em sua universalidade racional, na forma dos órgãos legislativos instituídos. Sobressaem-se, entre suas funções, o contínuo aperfeiçoamento constitucional e das instituições do poder público, mediante a atividade legiferante. Conforme Vieweg, o silogismo hegeliano da necessidade proporciona a sua própria forma de superação, numa interação entre os silogismos categórico e hipotético ao silogismo disjuntivo, os quais se resolvem/superam nas suas atuações recíprocas e mediadas (Vieweg, 2019, p. 469). Como esclarece o autor:

No termo médio do silogismo da necessidade está a universalidade, a vontade política como vontade universal e racional, a efetividade no modo da representação política universal da vontade do cidadão. Ou, com as palavras da tríade do silogismo da religião: a presença efetiva da vontade política livre em si e para si como vontade universal. Esse universal (U) une a vontade universal racional em sua representação política imediata – o sujeito singular do chefe de Estado (S) com a vontade universal racional na forma de sua efetivação política particular – o poder regente (P) (Vieweg, 2019, p. 469)

Nesse âmbito, é possível concluir que a universalidade é desprovida de um conteúdo imediato, mas é determinada pela reflexão da particularidade e da subjetividade, onde será dada a expressão da racionalidade

do universal (Vieweg: 2019, p. 469). Em tal esquema de silogismos, o silogismo categórico é identificado como a formulação na qual o termo médio (P) é igual à própria determinação universal. Assim, a particularidade é incorporada pela universalidade em sua representação do poder regente (S – P – U). No silogismo hipotético, a singularidade assume o termo médio (S) pelo qual a vontade universal medeia a atuação concreta da tomada da decisão definitiva. Nessa mediação, os agentes públicos executam a função de aconselhamento e informação, participando da universalidade no próprio cumprimento da lei, enquanto representantes singulares do Estado (U – S – P). Já no silogismo disjuntivo, o termo médio é o universal (U) e, enquanto determinação da universalidade objetiva, é visto como a própria totalidade, que inclui tanto a particularidade como a singularidade dentro de seu conteúdo, constituindo-se o legislador como representante da vontade racional universal (P – U – S). Daí, conclui Vieweg que, mesmo não sendo expressamente afirmado por Hegel, “[a] vontade racional manifesta-se como a própria constituição e como o poder legislativo” (2019, p. 472). Como produto dessa interação silogística, o que transparece é a figura do Estado como um todo indivisível, um organismo integrado por momentos lógicos de atuação de cada uma das suas funções. Não se pode falar, portanto, em separação de poderes, mas em predominância da mediação pela qual o universal se fará representar, a depender do momento próprio de transmissão e de manifestação dentro do organismo estatal.

A representação, para Hegel, é a forma de mediação entre a população e o governo, envolvendo os interesses da sociedade civil (particular) e o Estado (universal). A ausência dessa mediação implicaria em despotismo, esvaziando, fatalmente, o papel do povo enquanto particular e, reduzido-o a uma mera massa potencialmente destrutiva na organização estatal (Steinberger, 1988, p. 161). Por outro lado, a separação entre a vida do povo em si mesmo, de um lado, e as instituições públicas, de outro, seria uma abstração que leva a distorções e confusão de interesses. Assim, Hegel via como algo absurdamente sem sentido a existência de uma oposição entre a soberania popular e a soberania político-estatal, tendo em vista a superposição errônea entre o povo e o Estado, uma vez que os mesmos devem ser entendidos como um todo organizado, um organismo (FD: §§ 279 e 279 A).

A forma de representação eleitoral é um ponto bastante peculiar e especialmente discutido na teoria política hegeliana. De fato, chama atenção a oposição de Hegel a um sistema universal e igualitário/indiferenciado de sufrágio, comum a democracias liberais, e que acabou consolidado ao longo do tempo. Hegel, de outro lado, argumenta em prol de uma votação individual vinculada aos grupos de representação social e produtiva da sociedade civil em face das instituições estatais. As assembleias estamentais (*Ständeversammlung*) seriam, pois, as instituições pelas quais os indivíduos integrantes dos diferentes grupos socialmente organizados veriam seus interesses representados perante o Estado. Sua composição deveria refletir, necessariamente, a multiplicidade e diversidade dos interesses sociais dentro da vida estatal e a sua formação atenderia ao formato bicameral (§ 312), onde a câmara alta estaria reservada aos membros da nobreza fundiária da época (§ 305)^{XI}. A aptidão para se tornar representante seria garantida aos cidadãos em função da comprovação dos seus méritos pessoais para o exercício da função (§ 291), os quais seriam escolhidos por seus pares em seus respectivos órgãos corporativos. Como bem aponta Steinberger, é preciso compreender que a divergência de Hegel em relação a um sistema democrático de natureza igualitária e universal repousa em boa parte no entendimento de que “alguns são aptos a análises políticas ou deliberação bem fundamentada ou, até mesmo, ao domínio de uma determinada arte política, enquanto outros não são” (1988, p. 231, tradução nossa). Hegel certamente rejeita a noção de soberania popular advinda do liberalismo, mas – em contrapartida – propõe um sistema de representação política cuja soberania é exercida pelo bom funcionamento do organismo estatal como um todo racional harmonizado. Pela lógica hegeliana de representação

XI Conforme esclarece Müller: “Embora essa nobreza hereditária tenha a sua base na grande propriedade fundiária, Hegel faz questão de assinalar que não se trata de uma ‘nobreza feudal’. ‘Não se trata aqui de nobreza feudal, que teria direitos especiais em consideração de sua propriedade; a nobreza aqui em vista é de espécie inteiramente diferente, e pode-se chamá-la de nobreza ou também de não nobreza, é de todo indiferente. Esse estamento deve ser independente em face do poder do príncipe, e igualmente em face da multidão, independente do favor do governo, como da multidão, e essa independência consiste, sobretudo, na grande propriedade’ (*VRph* 1824-25, p. 713)” (Hegel, 2022, p. 643).

e participação política, a formação da assembleia legislativa não surge de eleição mediante sufrágio universal e individual, mas como a atuação de algo já subjacente à própria estrutura social e dela se origina de maneira orgânica e natural. Fica clara, dessa forma, a atuação do poder legislativo como intermediador dos diversos setores organizados da sociedade, da administração governamental e do poder monárquico. A atuação dos legisladores é vinculada à representação das diversas organizações existentes na sociedade civil, sejam elas relativas a setores produtivos e comerciais, entidades profissionais ou a conselhos populares locais (comunas e associações públicas de cidadãos). Contrariamente ao que se dá nas eleições gerais das democracias liberais, a escolha destes representantes passa pela demonstração da capacidade de atuação como membro de uma das organizações da sociedade civil, partindo daí a escolha para o exercício de um cargo no legislativo. Esse processo busca subjugar o atomismo característico da escolha geral e individualizada dos cidadãos privados e, em seu lugar opor uma mediação “preenchida pela particularidade que está aí nas esferas concretas da sociedade civil, a particularidade mediatizando de forma orgânica, racional, a singularidade e a universalidade” (Steinberger, 1988, p. 134, tradução nossa).

Na monarquia constitucional hegeliana, o poder monárquico tem como função primordial encarnar a unidade dos demais poderes e dos diversos órgãos instituídos no âmbito da vida pública do Estado. A atuação do monarca vai atender a uma necessidade organizacional intrínseca do funcionamento do Estado como um corpo orgânico emanado da vida social coletiva e livre. É, fundamentalmente, por sua atuação unificadora e voltada para a universalidade, que sua existência é justificada.

Conforme esclarece Bourgeois, o Estado hegeliano adquire sua personalidade efetiva por meio da figura do monarca e, nessa condição, a instituição estatal se objetiva numa particularidade concreta, numa passagem da pura autodeterminação para o ser posto e imediato (1999, p. 131). Hegel situa também o monarca como portador da soberania do Estado, afastando-se possíveis contendias políticas de grupos particulares em busca de alcançar o poder e a ameaçar a unidade orgânica soberana, cujo fundamento se encontra na figura do monarca vitalício (FD: § 279)

No tocante às características da função própria exercida pelo monarca, a este deve ser dada a pura e simples capacidade de tomar decisões finais e definitivas em nome do Estado (FD: §§ 282, 283 e 284). Tais decisões representam, assim, o exercício livre e racional da vontade, nos moldes da concepção hegeliana da razão (*Vernunft*), liberdade e vontade livre, elementos que permeiam o conteúdo da *Filosofia do Direito* como um todo. A esse respeito, sintetiza Steinberger que “[t]al como nossa própria vontade individual atua com base naquilo que nossos sentidos e poderes de raciocinar nos provam, assim as decisões do monarca serão baseadas inteiramente nas experiências e informações providenciadas pelo organismo político” (1988, p. 226, tradução nossa).

O monarca exerce, portanto, uma função efetivamente substancial, indo muito além de uma figura meramente simbólica da unidade e representação estatal. O regente, ao atuar dentro das prerrogativas constitucionais cabíveis, responderá plenamente ante às necessidades e juízos do povo. Em consequência, pode-se inferir que o monarca que arbitrariamente ignore os desígnios constitucionais e os informes das demais instituições do organismo estatal estará agindo de forma não livre e despido de racionalidade, desconfigurando por completo sua efetividade enquanto monarca constitucional. Nesse sentido, pode-se inferir que a garantia vista por Hegel contra o surgimento de despotismos repousa, sobretudo, na própria organicidade objetiva do Estado em si mesma (FD: § 286). Isso parece implicar que a ascensão de um sistema de natureza despótica levaria necessariamente à falência de todo o organismo. Assim, afirma Steinberger que “[o] organismo, tal como constituído, estaria fundamentalmente morto, e seus membros iriam, por necessidade, lutar para reconstruir um novo organismo com, presumivelmente, um novo monarca” (1988, p. 228, tradução nossa).

Nesse cenário, Steinberger elucida que a ausência do uso do termo “revolução” em Hegel seria justificada na distinção feita entre a concepção de uma desintegração orgânica de uma violação do contrato social estabelecido, uma vez que nessa última poderíamos falar de um direito de revolta, em vez do colapso numa desordem anárquica, mais alinhada a uma quebra da organicidade estatal (1988, p. 228). Não haveria, por-

tanto, como falar num eventual direito de revolta, aos moldes de algumas concepções contratualistas, mas na pura necessidade de reconstituição do organismo político, trazendo de volta sua saúde e adequado funcionamento.

Assim, podemos concluir que a vontade do monarca *coincide* com - ou se torna - o desígnio estatal, mas não que a vontade do regente seja, *em si mesma*, a vontade do Estado, tal como nas monarquias absolutistas. Os atos de vontade do monarca são resultantes das posições assumidas desde as esferas sociais e suas instituições, das atuações parlamentares e da burocracia pública. Nesse sentido, “para Hegel a verdadeira vontade livre deve ser uma vontade racional e o monarca que age caprichosamente e contra todo conselho relevante estaria, presumidamente, sendo profundamente irracional” (Steinberger, 1988, pp. 220-221, tradução nossa). Comparativamente, assim como o indivíduo cujo arbítrio se sobrepõe à vontade livre age contrariamente à razão, também o faz o monarca cujo mero capricho se opõe ao espírito e à lógica racional do organismo estatal do qual é o máximo representante.

No mais, é de ser destacado que a atuação judicante, em Hegel, não constitui um dos três poderes estatais, subordinando-se ao executivo. Conforme esclarece Vieweg, tendo o executivo o poder de veto sobre as decisões finais, ele acaba por assumir a função jurídica, em última instância, “então nesse caso mesmo se torna poder jurídico e ambos os poderes não são mais uma vez, diferentes um do outro” (2019, p. 455). Ainda segundo Vieweg, o poder regente manifesta a vontade política constitucional, aplicada e imposta segundo a situação respectiva (2019, p. 455), podendo a jurisprudência e o direito serem “superados no Estado, ou seja, são integrado ao poder executivo”.

ANÁLISE CRÍTICA DA CONCEPÇÃO TEÓRICA E DAS INSTITUIÇÕES HEGELIANAS DO ESTADO

Em sua *Dialética Negativa*, Adorno critica uma suposta primazia do universal na filosofia hegeliana, esclarecendo que a diferenciação do par-

particular em si estaria sempre ligada a uma preexistência e dependência da supremacia do universal, elemento que seria imanente à dialética hegeliana como um todo (Adorno, 2009, pp. 272-273). Para tal autor, essa visão de Hegel traz consequências que inevitavelmente refletiriam sobre a sua filosofia política, a qual implicaria uma subjugação do individual ao coletivo. Contrariamente à conclusão de Adorno, entendemos que a filosofia política de Hegel demonstra justamente o caráter prático da interdependência entre o universal, o particular e o singular, cujos momentos de efetivação não se subjugam, mas se complementam mutuamente. Nisso reside a própria concepção de liberdade em Hegel, como autodeterminação dos sujeitos a partir de um “estar consigo mesmo no outro”, influenciada diretamente pela dialética da consciência de si enquanto reconhecimento recíproco, concebida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (§§ 184 a 186). Na base da filosofia do Estado de Hegel, portanto, está justamente a defesa do caráter intersubjetivo e relacional que orienta as instituições sociais em suas formas mais simples, alcançando até a complexidade da formação de um organismo estatal integrativo e abrangente, sem, todavia, não ser algo destacado – e assim superior – às partes que o determinam enquanto universal.

Por outro lado, entendemos que muitas das concepções que orientam a formulação político-institucional do Estado, e de seu funcionamento prático, apresentam aspectos controvertidos e obscuros, os quais estão longe de estar imunes a críticas tanto interna quanto externamente à lógica que rege a formulação hegeliana como um todo. Nesse sentido, vemos que há pertinência na crítica de K.H. Ilting em haver uma inversão da ordem de exposição dialética na justificação dada ao papel do monarca. A figura do regente seria apresentada como uma espécie de síntese e os demais poderes atuariam como entes mediadores entre o monarca e o povo (Pelczynski, 1971, p. 106). Tal crítica interna pode ser encarada como uma inconsistência nas atribuições conferidas a cada poder do Estado por Hegel, pois assim o poder monárquico acaba por elevar-se sobre os demais, comprometendo o equilíbrio harmônico que dever prevalecer a fim de evitar arbitrariedades e disfunções no organismo estatal. Nesse aspecto, a visão do monarca enquanto “encarnação” ou “corporificação” do Estado é algo que depõe contra a própria

visão hegeliana de organismo, no qual um órgão/membro não poderia ser visto como superior aos outros.

Merece ser destacada ainda a crítica de Ilting segundo a qual a monarquia hereditária findaria por destruir a coerência interna do ideal da comunidade ética. O autor aponta haver aí uma perda da conexão entre a sociedade civil e o Estado, a qual Hegel tentará restabelecer por meio do poder legislativo (Pelczynski, 1971, p. 107). De fato, o caráter hereditário do poder monárquico apresenta aspectos, no mínimo, nebulosos e implausíveis. O fundamento dessa formulação aparenta ser o fato de afastar o elemento de escolha, assim imunizando o processo de interferências subjetivas e de interesses privados na nomeação da autoridade do poder monárquico. O jovem Marx também destacava que a monarquia hereditária, ao privilegiar o simples nascimento como determinante para o cargo de monarca, acaba por contrapor a “magia da natureza” à razão, que deveria orientar a escolha do máximo representante do poder executivo. Nesse sentido, critica Marx a ausência de fluidez a orientar a composição do poder soberano, dando lugar a um imobilismo incompatível com a natureza orgânica defendida pelo próprio Hegel (Marx, 2010, p. 56).

Com razão, adverte Pelczynski que haverá sempre o risco de o interesse dinástico tornar-se mais um dentre outros interesses particulares, permitindo ao monarca utilizar suas prerrogativas como instrumento de favorecimento próprio (1971, p. 232). Nesse caso, uma forte limitação constitucional seria necessária para evitar o risco de arbitrariedades pelo poder monárquico. De outro modo, o exercício do poder soberano de forma limitada e despida de arbitrariedades pode exercer, de fato, uma função relevante como símbolo da unidade estatal. Todavia, tal papel poderia ser igualmente desempenhado por um representante escolhido de modo não hereditário – privilegiando-se o caráter institucional da estruturação do Estado –, por meio de requisitos legais estritamente definidos que levassem em consideração a experiência administrativa e outros atributos meritórios no desempenho pregresso de cargos públicos e que, ademais, pudesse haver a responsabilização por seus atos governamentais. Nesse sentido, compreendemos que a preocupação de Hegel na escolha do representante do poder soberano po-

deria se justificar pela eventual formação de facções e disputas internas de interesses que possivelmente colocariam em risco a harmonia orientadora do funcionamento orgânico do Estado. Contudo, entendemos que a forma hereditária acaba por gerar o surgimento de distorções e incompatibilidades que atentam contra a própria coesão da estrutura estatal tal como proposta por Hegel.

Outra crítica recorrente à forma hereditária de sucessão do monarca está na falta de liberdade subjetiva que esta função implicaria. Ao sucessor do poder soberano fica interdita a livre escolha sobre seu próprio destino, comprometendo-lhe a vontade individual pela imposição de uma obrigação funcional exterior à sua vontade, a qual definirá sua posição no organismo estatal por toda a vida. Assim, à pessoa do monarca não restaria outra opção senão a de reinar enquanto não for sucedido por um futuro herdeiro.

Por outro lado, também pode ser questionada a afirmação de Hegel de que caberia ao monarca a simples função de decidir algo apenas assentindo – positiva ou negativamente – ao que lhe é apresentado por seu gabinete de conselheiros pessoais em questões de Estado, estando simbolizado no simples “eu quero” do regente, ou seja, o “pingo nos is” da atividade geral e definitiva do organismo estatal (FD: §§ 279, 280 e 280A). Entretanto, em uma leitura minuciosa do texto hegeliano, é possível perceber – contrariamente ao que está expresso por Hegel em alguns dos trechos referentes ao poder decisório – que, inevitavelmente, ao monarca também estariam reservadas decisões que precisam ultrapassar o simples assentimento, tendo um caráter nitidamente deliberativo e governamental. Nessa esteira, observa-se que a escolha dos cargos mais elevados da burocracia do poder executivo está submetida ao regente (FD: §§ 283 e 291), o que representa, em última análise, uma preferência e um direcionamento dado pelo soberano a influenciar boa parte do poder executivo mediante o perfil dos funcionários escolhidos e de suas respectivas linhas de pensamento político. Outro reside na elaboração orçamentária do estatal, pois o orçamento público, para além de controvérsias acerca de sua natureza jurídico-normativa, é indiscutivelmente uma peça de iniciativa executiva e governamental – ainda que com a participação do poder legislativo –, que orienta os

investimentos públicos e os gastos necessários à condução da dinâmica vital das despesas e receitas públicas inseridos nas atividades próprias do poder governante^{XII}. A esse respeito é preciso mencionar que Hegel avaliava que a peça orçamentária, em seu aspecto “variável” e “anual”, seria mais um elemento de desequilíbrio entre os poderes do Estado, pois serviria como um mecanismo de pressão do poder legislativo sobre o governo de modo periódico, colocando em xeque a organicidade do Estado em prol de uma “constituição-de-entendimento” de natureza contratual^{XIII}. De qualquer modo, o fato é que o poder governante, no exercício de sua atribuição de fixar as finanças públicas e, diante dos desafios impostos pela gestão pública, precisaria de um representante (primeiro-ministro, chanceler, etc.), presumivelmente nomeado pelo monarca, a fim de deliberar sobre tal aspecto fundamental do exercício do governo.

No que tange à divisão de poderes proposta por Hegel, avaliamos ser incompreensível que o poder judiciário não tenha sido dotado de autonomia, estando vinculado ao poder executivo para o desempenho de suas funções. Ora, uma vinculação direta do judiciário a outro poder estatal é algo que, na prática, coloca em risco a imparcialidade e independência essenciais ao exercício da função do julgador, o qual poderia estar sujeito a pressões e influências externas que comprometeriam sua atuação imparcial no julgamento dos litígios, notadamente aqueles em que estivesse envolvido o próprio poder público em face de um sujeito individual ou de determinado grupo da sociedade civil. Caso se defendesse que, mesmo não sendo reconhecido como um poder próprio, possam ser conferidas garantias funcionais aos membros do judiciário e a sua estrutura funcional, seria equivalente a considerar ser este um poder autônomo do Estado, tornando injustificável uma eventual subordinação a qualquer outro poder. Ademais, compreendemos haver uma inconsistência na própria estruturação conceitual das esferas políticas expressas no § 271 da FD, em que figura na alínea *c*, a *subjetividade* do monarca como complemento à *universalidade* do poder legislativo e a *particularidade* do poder executivo/governamental. Nesse ponto, en-

XII Vide Paul Laband (*Derecho Presupuestario*) e Gaston Jeze (*Cours de science des finances et de législation financière française*).

XIII *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* em Compêndio (vol. III) – Enc. III (§ 544).

tendemos que haveria maior coerência conceitual em uma divisão que compreendesse um caráter dúplice à *universalidade*, em (a) objetiva (poder legislativo) e (b) subjetiva (monarca), ficando reservado ao poder judiciário o elemento da *singularidade*, em sua função de solucionar os litígios individuais, aplicando a lei aos casos concretos. Essa estruturação não levaria em consideração a existência de uma suposta *singularidade* atribuída aos funcionários públicos enquanto representantes do poder executivo, uma vez que sua atuação se limita ao estrito cumprimento do que a lei já prevê, ainda que, em função de circunstâncias especiais – e legalmente previstas – possam atuar com uma determinada margem de discricionariedade administrativa.

A questão concernente ao bicameralismo na esfera legislativa (FD: § 312) também envolve elementos problemáticos, tendo em vista o lugar reservado à nobreza fundiária e sua representação especial no parlamento. A despeito de uma discussão mais aprofundada acerca da legitimidade dessa classe estamental, cuja existência se funda na propriedade de terras e que era uma realidade nos estados alemães do séc. XIX, uma análise estritamente política revela ser questionável a efetiva função mediadora atribuída por Hegel à câmara alta formada exclusivamente por membros do estamento fundiário (§§ 307 e 313). Percebemos que, mais uma vez, Hegel recorre a elementos naturalísticos para justificar, assim como ocorre com o monarca hereditário, a ocupação de um lugar privilegiado na esfera política por uma classe que, a seu ver, representa a estabilidade e a garantia do interesse soberano estatal na propriedade particular agrária (§§ 306 e 307). Hegel vai se referir, assim, a uma “eticidade natural” baseada na vida familiar e no elemento comum, compartilhando com o regente uma origem proveniente da “determinação natural”. Entendemos que essa expressão representa um paradoxo em relação à própria natureza do conceito de eticidade, a qual constitui uma construção histórica e social desenvolvida e lapidada ao longo das relações intersubjetivas no interior das diversas esferas da sociedade como um todo. Sua natureza construtivista e a plasticidade que a constituem são características frontalmente incompatíveis com atributos fixos e naturalísticos, expressados para justificar a posição especial ocupada pela nobreza fundiária.

Acrescente-se ainda que a existência de um órgão legislativo reservado para membros de uma origem estamental específica representa uma injustificável quebra de isonomia política que deve prevalecer num Estado a ser guiado pela lógica da liberdade e da razão. Tal concentração de prerrogativas no âmbito de um poder estatal só aumentaria o risco de desestabilização estrutural, dada a possibilidade de atuação corporativista em torno de interesses exclusivamente particulares estamentais, em detrimento da universalidade.

CONCLUSÃO E APONTAMENTOS FINAIS

Franz Neumann, em *Demokratischer und autoritärer Staat*^{XIV}, apontou como características fundamentais do autoritarismo estatal elementos como a indistinguibilidade entre a sociedade e o próprio Estado, estando aquela completamente permeada pelo poder político central, igualando-se o controle político e o controle social (1964, pp. 244-245). É também digna de nota a enumeração feita pelo referido autor de práticas e características mais marcantes dos regimes autoritários, entre elas (a) o princípio de uma liderança forte e verticalizada; (b) uma subserviência dos setores sociais ao controle do Estado; (c) a existência de elites no controle da burocracia estatal e nos mecanismos de direcionamento popular; (d) atomização individual e a ausência de grupos organizados para defesa de interesses de setores sociais específicos (indiferenciação das massas); e (e) mecanismos amplos e estruturados de propaganda do regime (Neumann, 1964, p. 245). Já Hanna Arendt (*Origens do Totalitarismo*), trata de vários pontos comuns a regimes de força e de controle da sociedade por um poder central abrangente e concentrado, independentemente dos espectros políticos a que se relacionem. Entre tais pontos referidos ao longo da obra, destacamos (a) a monopolização de todos os meios de violência e poder para fazer frente a eventuais forças centrífugas provenientes da sociedade civil; (b) a

XIV *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in political and legal Theory* (versão em referência na língua inglesa).

depreciação da atividade do poder legislativo e dos parlamentos, com a prática de emissão de normas (decretos) diretamente pelo poder governamental para cumprimento pelo corpo burocrático; (c) indiferenciação das massas e inexistência de diferentes status sociais (classes) com capacidade de articular seus interesses próprios, além de partidos políticos sem representatividade efetiva; e (d) sociedade de massas desestruturadas, governadas por um poder central e por uma burocracia fortemente controlada (Arendt, 2012, p. 324; pp. 340-343; pp. 442-444 e p. 447). Tendo em conta tais elementos acima, consideramos que o Estado hegeliano, tanto em sua concepção teórica e principiológica quanto na sua formulação institucional, encontra-se distante de ser enquadrado como um regime de força, de concentração de poder, bem como de supressão de direitos individuais.

Conforme já exposto, a concepção fundada no conceito de liberdade como autodeterminação eliminária – de início – qualquer comparação com propostas de caráter autoritário e de instrumentalização dos indivíduos em prol de um controle centralizador e de absolutização da vontade do poder soberano. No que se refere às instituições políticas propostas por Hegel, a formulação de uma arquitetura baseada na organicidade entre Estado, sociedade e poderes políticos evidencia-se na representatividade dos diversos estamentos e grupos organizados de interesse da sociedade civil com participação no poder legislativo, o que contrasta diametralmente com a massificação presente nos mais diversos regimes autoritários.

Por outro lado, a despeito das críticas pertinentes à monarquia hereditária em Hegel, ela não pode ser caracterizada como um poder centralizador, pois o poder do monarca encontra uma delimitação constitucional bastante definida, aproximando-se muito mais do papel de um chefe de estado, embora também exerça funções fundamentais como a escolha de altos cargos burocráticos e a decisão última sobre a atividade legislativa. Todavia, percebe-se que tal atuação é incapaz de interferir na liberdade de organização dos diversos setores de representação da sociedade civil, bem como na liberdade de atuação do legislativo e nos direitos dos indivíduos em sua atuação privada e na vida familiar.

Com isso, entendemos ser incorreta a visão de alguns teóricos de que Hegel seria contrário a uma concepção de uma sociedade que valorize a multiplicidade de escolhas individuais/particulares. Do mesmo modo, compreendemos que a formulação hegeliana de Estado não possui uma natureza intrinsecamente antidemocrática. A crítica hegeliana à democracia refere-se, inicialmente, à limitação da isonomia conferida na Antiguidade a uma qualidade restrita de indivíduos, aos quais era reservado o direito de cidadania nas cidades-estados gregas. Esses, por sua vez, detinham a incumbência de participar ativa e diretamente nos negócios universais do Estado, o que caracterizava a forma de democracia na antiga Grécia. Hegel, a seu turno, considera tal modelo político completamente incompatível com a modernidade, seja pelas restrições aos direitos amplos de liberdade e igualdade dos indivíduos, seja pela inadequação à vida moderna em sua vasta segmentação social, na qual os cidadãos se dedicam a diferentes funções e possuem múltiplos interesses particulares nas distintas esferas sociais (FD: § 273-A; Enc. III: § 539). Por outro lado, a crítica hegeliana dirigida à moderna democracia liberal concentra-se principalmente na forma representativa de participação política, caracterizando, o sufrágio universal, uma diluição dos interesses dos cidadãos na escolha dos representantes eleitos, os quais têm sua legitimação vinculada apenas na relação a um determinado partido político. Esse modelo liberal de democracia seria, inevitavelmente, gerador de uma atomização de interesses privados reunidos em agregados políticos desprovidos de real conexão com os setores sociais natural e legitimamente formados. Para Hegel, isso é algo intrinsecamente desprovido de coesão político-social e, por consequência, de racionalidade. A formulação hegeliana busca, sobretudo, uma integração da participação social e política dos cidadãos, inserida num sistema de mediações, pois – como sintetiza Kervégan – “é apenas como um membro de um dos ‘círculos particulares’ da sociedade civil que eu posso acessar existência política efetiva” (2018, p. 269). Observa Kervégan que o individualismo liberal possui uma natureza essencialmente antipolítica, ao manter separada a vida da sociedade civil do seu fundamento político-estatal, na interpretação desfigurada de uma suposta soberania emanada do povo em si mesmo (2018, pp. 270-271). Uma tal visão de soberania, além de ser ingenuamente abstrata, deixa de levar

em conta o elemento unificador do Estado enquanto fundamento da existência social e política de uma coletividade organizada.

Na realidade política das democracias contemporâneas, diretamente tributárias do modelo representativo liberal, não são poucas as distorções políticas que têm se desenvolvido e vêm se avolumando, em prejuízo da harmonia social e dos interesses da coletividade. Os interesses corporativistas dos partidos políticos geram elites político-partidárias que têm se afastado largamente do interesse público e passam a orbitar em conluio com o poder dos grandes grupos econômicos e de pressão em geral, cooptando tanto a atividade legislativa quanto o poder executivo. O distanciamento generalizado entre a elite política dos representantes partidários e os cidadãos tem gerado, como consequência, uma contínua desagregação nas camadas sociais em países os mais diversos. Nesse contexto, os cidadãos têm se voltado – de maneira cada vez mais intransigente – para a defesa de interesses particulares específicos, cuja ressonância não encontra formas de legitimação institucional, originando radicalismos, populismos e polarizações sociopolíticas de toda sorte, ampliados perigosamente devido aos constantes riscos de ruptura político-institucional. É diante desse contexto que a proposta hegeliana pode se apresentar como inspiração e fonte de reflexão, permitindo repensar o modelo representativo na busca por formas de maior integração entre a sociedade e o Estado, bem como na criação de instituições públicas capazes de uma mediação legítima dos diversos setores da sociedade civil organizada junto aos poderes políticos estatais. Assim, seria possível alcançar maior harmonia na integração entre o interesse coletivo e os fins aos quais realmente se destina o Estado.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- Assalone, Eduardo. El Estado como organismo en la Filosofía del Derecho de Hegel. Discusiones en torno al carácter metafórico o literal de Estado-organismo. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 15, n. 26, p. 129-151, 2018. DOI: <https://doi.org/10.70244/reh.v15i26.288>.
- AVINERI, Schlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1972.
- BONSANQUET, Bernard. Hegel's theory of the political organism. *Mind*, v. 7, n. 25, pp. 1-14, 1898.
- Bourgeois, Bernard. *O Pensamento político de Hegel*. Tradução: Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.
- BROOKS, Tom. No Rubber Stamp: Hegel's constitutional monarch. *History of Political Thought*, v. 28, n. 1, p. 91-119, 2007. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/26222667>>
- CHURCH, Jeffrey. G. W. F. Hegel on self-determination and democratic theory. *American Journal of Political Science*. Vol. 56, issue 4, pp. 1021-1039. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1540-5907.2012.00609.x>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- FERRO, Bernardo. Hegel, liberalism and the pitfalls of representative democracy. *Hegel Bulletin*, v. 40, n. 2, p. 215-236, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2016.53>.
- GERMILO, Dante. Hegel as a political theorist. *The Journal of Politics*, v. 31, n. 4, p. 885-912, 1969. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2128351>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- GILADI, P. Hegel, idealism and the metaphysics of individuality. *Philosophy & Social Criticism*, v. 43, n. 02, p. 208-229, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1177/0191453715622522>.
- HAMILTON, A.; JAY, J.; MADISON, J. *Os artigos federalistas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- HAYM, R. *Hegel und seine Zeit*. Hildesheim: Olms, 1962.

- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 3. A doutrina do conceito*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830. Vol. I: A ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830. Vol. III: A filosofia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: GROTTSCHE, K.; WEISSER-LOHMANN, E. (eds.). *Gesammelte Werke*, v. 14. Hamburg: Meiner, 2009, 282p.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HEGEL, G. W. F. *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. 2. ed. Leipzig: Felix Meiner, 1923.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução e notas de Daniel Moreira Miranda. São Paulo: MEDIAfashion: Folha de S. Paulo, 2022.
- HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007.
- HÖSLE, V. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- JAMES, D. (ed.). *Hegel's elements of the Philosophy of Right: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- JÈZE, G. *Cours de science des finances et de législation financière française*. 6. ed. Paris: Marcel Giard, 1922.
- KERVÉGAN, J.-F. *The actual and the rational: Hegel and objective spirit*. Tradução de Daniela Ginsburg. London; Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- LABAND, P. *Derecho presupuestario*. Tradução de José Zamit Ferrer. Madrid: Tecnos, 2012.

- LUMSDEN, S. *Community in Hegel's social philosophy*. *Hegel Bulletin*, v. 41, n. 2, p. 177–201, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2017.12>.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.
- NEUMANN, F. *The democratic and the authoritarian state: essays in political and legal theory*. New York: The Free Press of Glencoe, 1964.
- PPELZCZYNSKI, Z. A. (Ed.). *Hegel's political philosophy: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- PIPPIN, R.; HÖFFE, O. (Eds.). *Hegel on ethics and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos: segundo volume: Hegel e Marx*. Tradução de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2013.
- ROUSSEAU, J.-J. *Do contrato social ou Princípios do direito político*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- RUFENDICK, R.; et al. (Eds.). *Social functions in philosophy: metaphysical, normative and methodological perspectives*. New York; Oxford: Routledge, 2020.
- SEDGWICK, S. The state as organism: the metaphysical basis of Hegel's philosophy of right. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 39, suplemento, p. 171–188, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2001.tb01850.x>.
- SEMBOU, E. (Ed.). *Hegel's political philosophy: themes and interpretations*. Oxford; New York: Peter Lang, 2022.
- STEINBERGER, P. J. *Logic and politics: Hegel's philosophy of right*. New Haven; London: Yale University Press, 1988.
- STRATTON, W. G. The problem of democracy in Hegel's philosophy of law. *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, v. 74, n. 1, p. 33–41, 1988. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23680293>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- VIEWEG, K. *O pensamento da liberdade: linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Gabriel Salvi Philipson, Lucas

Nascimento Machado e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo:
Edusp, 2019. DOI: <https://doi.org/10.70244/reh.v18i32.463>.

Recebido em 15 de janeiro de 2025
Aprovado em 20 de março de 2025
Publicado em 31 de março de 2025