

A CONCEPÇÃO DE ESTADO DE GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

THE CONCEPTION OF STATE OF GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Danilo Borges Medeiros¹
Wagner Lafaiete de Oliveira Júnior²

Resumo: O presente artigo investigará a concepção de Estado do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart, 27 de agosto de 1770 – Berlim, 14 de novembro de 1831) a partir da obra “*Filosofia do Direito*” (1821), em especial, a sua terceira seção, que será a base para a análise da temática, por ser nela que Hegel discute, a miúdo, os elementos constitutivos do Estado. A análise feita a partir desta discussão definirá a ideia de Estado hegeliano respeitando três estruturas básicas adotadas pelo filósofo naquela seção, que comporta: 1º) a natureza do Estado; 2º) a fundamentação da organização interna do Estado e 3º) o poder do príncipe. O objetivo da investigação proposta neste artigo é apresentar os elementos centrais e constitutivos do Estado à estrutura do direito interno que fundamenta sua política.

Palavras-chave: Filosofia Política. Filosofia do Direito. Estado. Liberdade. Dialética. Razão.

Abstract: This article will investigate the conception of state of the German philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart, August 27, 1770 – Berlin, November 14, 1831) from the work the “*Philosophy of Right*” (1821), in particular, its third section, which will be the basis for the analysis of the theme, because it is in it that Hegel discusses, briefly, the constitutive elements of the State. The analysis made from this discussion will define the idea of hegelian state respecting three basic structures adopted by the philosopher in that section, which includes: 1º) the nature of the State; 2º) the foundation of the internal organization of the State and 3º) the power of the prince. The objective of the research proposed in this article is to present the central and constitutive elements of the State to the structure of domestic law underlying its policy.

Keywords: Political Philosophy. Philosophy of Law. State. Freedom. Dialectics. Reason.

1. Introdução

Hegel lança as bases fundamentais sobre o Estado e sua natureza especificadamente na terceira seção da “*Filosofia do Direito*”, com o objetivo de se chegar, através de inúmeras problematizações, à definição da natureza e finalidade do Estado, problema central a ser esclarecido em discussões posteriores de sua obra. Para o idealista alemão, o Estado possui uma existência autossuficiente devido a sua estrutura

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília – UCB. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Email: danilocss@hotmail.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6275-5474>.

² Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Email: Oliveirajunior.wl@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9732-1457>.

ontológica constituída basicamente pelas ideias de naturalidade e divindade. A noção de naturalidade se justifica nas análises do filósofo devido ao fato de que o Estado subsume-se a um produto de um complexo e natural percurso histórico e por isso representa o resultado de um processo de desenvolvimento da própria história, racional em sua essência, da humanidade. Já a noção essencial de divindade, reside no fato da realidade do próprio Estado ser superior e condicionante para a existência do homem e de todas as instituições sociais, a qual não se justifica, tanto ontologicamente quanto politicamente, fora dos limites e reconhecimentos estabelecidos pelas determinações do Estado. Logo, compreende-se que a realidade condicionada pelo reconhecimento do Estado é determinante para a realização da liberdade de todas as existências individuais. Essa discussão é fundamental para apontarmos o elemento de distinção entre o idealismo hegeliano e o materialismo histórico marxiano, uma vez que em Hegel³ a realização da liberdade se dá no Estado (isto é, na superestrutura), ao passo que em Marx é, precisamente, o contrário (ocorre na estrutura).

2. A natureza do Estado

Ao definir a natureza do Estado e sua relação política com a sociedade, Hegel procura deixar claro a sua particular diferença em relação à concepção platônica⁴ de realidade. Isso porque, em Platão, o Universo e os seres têm sua origem nas Ideias, a existência destes é objetiva e independente, ao passo que, em Hegel, o Universo e todos os seres têm sua origem nos universais que não possuem existência objetiva, mas são os primeiros princípios de onde fluem todos os demais seres. Em Platão, observamos que essas Ideias de onde se origina o Universo têm existência objetiva em si, independente de uma mente que as pense.

³ O Estado é a realização da Liberdade, do objetivo final absoluto, e existe por si mesmo. Todo o valor que tem o homem, toda a sua realidade espiritual, ele só a tem através do Estado. Sua realidade espiritual é a presença consciente para ele de sua própria essência, a presença da Razão, de seu objetivo, a realidade imediata presente em si e para si. Só assim ele tem plena consciência, assim ele compartilha da moral, da vida legal e moral do Estado, pois a Verdade é a união da vontade universal com a vontade particular. O universal no Estado está em suas leis, suas disposições racionais e universais. O Estado é a Ideia divina como ela existe sobre a terra. Portanto, o Estado se torna o objeto preciso da história do mundo; é onde a Liberdade obtém a sua objetividade e se mantém no gozo desta objetividade. A Lei é a objetividade do Espírito, é a vontade em sua forma verdadeira. Só a vontade que obedece à lei é livre, pois obedece a si e, estando em si, sendo independente, ela é livre (HEGEL, 2001, p. 90).

⁴ O mundo do inteligível (modelo) platônico é eterno, como eterno é também o Artífice (a inteligência). O mundo sensível, ao contrário, foi construído pelo Artífice, isto é, nasceu, foi gerado, no sentido verdadeiro do termo, conforme podemos ler no *Timeu*: “Ele nasceu porque se pode vê-lo e tocá-lo, pois ele tem um corpo e tais coisas são todas sensíveis; e as coisas sensíveis (...) estão sujeitas a processos de geração e são geradas” (REALE; ANTISERI, 1990. p. 143).

Outro aspecto constitutivo do pensamento hegeliano refere-se à concepção da história entendida como um processo orgânico e racional, cujos desdobramentos justificam-se através de um propósito final. Para o filósofo alemão, tudo na história, até os atuais acontecimentos, buscou algo que vai além de suas simples determinações temporais, uma vez que há um objetivo final que condiciona a existência de todos os fatos transcorridos. Esta mesma razão que condiciona e representa o fim último, possui uma natureza consciente na qual busca realizar-se através da liberdade. Assim, a finalidade constituída pelo processo racional do desenvolvimento histórico busca a liberdade, na qual representa o momento de reencontro das “coisas” com sua essência. Nota-se que o sentido “fim” assume, dentro da perspectiva hegeliana, o significado de “termo” (*das Ende*, em alemão) ou “propósito” (*der Zweck*, em alemão); um objetivo racionalmente conduzido que não busca outra coisa senão a liberdade (*telos*⁵, em grego). Mas, esse

‘termo’ [*telos*] evidentemente, não significa que a história cessaria, que não aconteceria mais nada, que o próprio acontecimento não teria mais vez. [...] Hegel quer, sobretudo dizer, o que conduz ao segundo significado, que a história mundial tem para o filósofo, um *telos* correspondente ao que chama de Estado moderno (KERVÉGAN, 2008, p. 30-31).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a liberdade é a finalidade do percurso racional da história mediado pelo Estado, de tal modo que esta liberdade mediada constitui a finalidade⁶ última da história, e na visão de Hegel todos movimentos acontecidos até agora não tiveram outro fim que não fosse o encontro do Espírito com a

⁵ O pensamento genuíno reflete o seu objeto, por isso o pensamento de Hegel também é teleológico: o sistema como um todo e as partes dele são concebidos como a realização ou o desenvolvimento do conceito. Mas ele tem dois modelos distintos: (1) o crescimento de um organismo a partir de uma semente; e (2) a vida de um organismo desenvolvido. Em nenhum dos modelos a teleologia de Hegel subentende que cada passo na ciência (como os da demonstração geométrica) é determinado e explicável pela conclusão da ciência. Um organismo desenvolvido não tem conclusão, apenas finalidade recíproca. As fases de crescimento de uma planta são determinadas pelo conceito codificado em sua semente, não por seu estado final, exceto na medida em que isso está implícito em seu conceito. O modelo 1 é apropriado para cada parte do sistema quando o interpretamos do começo ao fim, pois cada parte tem uma conclusão (por exemplo, a ideia absoluta da Lógica) e cada fase é a “verdade” de sua predecessora. O modelo 2 é apropriado para o sistema como um todo, porque forma um círculo (de círculos) sem conclusão nem começo. Um dos problemas de Hegel é a reconciliação do modelo 2 com a evidente retilinearidade da História (INWOOD, 1997, p. 258-259).

⁶ O conceito de um fim como [algo] interno às coisas naturais é a simples determinação das mesmas, assim, por exemplo, o germe de uma planta contém tudo que deve vir na árvore, e, como atividade finalística, dirige [o germe] apenas para a própria manutenção. Já Aristóteles chamou esse conceito de fim da natureza e a esta eficácia de natureza duma coisa; a verdadeira consideração teleológica – e esta é a mais sublime – [é] considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria (HEGEL, 1830, p. 17).

Ideia, cuja essência deste movimento ontológico se dá pela liberdade. Logo, a liberdade constitui o *telos* do progresso histórico racional da humanidade e encontra sua máxima realização através do Estado. Por isso, ao interpretar Hegel, Nóbrega (2005, p. 71), afirma que “A História toda se torna como que uma espécie de *striptease* do Espírito, se revelando a si próprio, tomando consciência e posse de si por uma liberdade cada vez maior”. No entanto, enquanto uma realização que se constitui de forma progressiva, o Estado também possui uma autoridade absoluta, uma vez que somente é possível a realização plena da liberdade através de sua mediação, e para se fundar, não necessita de acordos contratuais, pois, em sentido hegeliano,

O Estado é a efetividade da ideia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No costume, ele [o Estado] tem sua existência imediata e, na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua liberdade substancial. (HEGEL, 2010, § 257).

Assim, podemos dizer, que em Hegel, a existência do Estado não depende dos acordos dos indivíduos, já que ele possui sua existência para além das contingências. Quanto ao indivíduo, este não possui uma liberdade substancial fora de sua essência absoluta, assim, toda existência individual está condicionada à vontade do Estado, e se a sua natureza representa a própria potência da razão suprema das coisas, o Estado é o que há de mais elevado já produzido pela consciência do mundo. Essa formulação exclui a possibilidade de se firmar qualquer contrato social que possa, através de acordos, fundamentar a existência do Estado. Sua existência, natural e necessária, não pode subjugar-se às contingências particulares dos contratos sociais, pois

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

Por esses aspectos constitutivos, o Estado se coloca acima das vontades do homem e se realiza plenamente na história humana racionalmente conduzida. Nota-se aqui um aspecto fundamental: Hegel não pensa o Estado como sendo constituído por

instituições particulares; daí contrapor-se à ideia de contratualismo enquanto fundamentação política, e em especial, aquele defendido por Rousseau.

Observa-se, em última análise, que toda a natureza ontológica do Estado se coloca em plano de discussão que vai além de simples determinações políticas contratuais, mas encerra-se em uma perspectiva fundamentalmente idealista. Assim sendo, o método de análise hegeliano consiste em buscar elementos que esclareçam a natureza essencialista com vistas a elucidar os elementos fundantes da existência do real e não apenas fazer observações particulares sobre instituições políticas contingenciais. Em suma, o método hegeliano propõe-se, dentre outras coisas, a afirmar a natureza do Estado ético, cuja realização se dá de modo pleno e absoluto mediante um movimento dialético⁷ que traz consigo, em face da subsunção dos antagonismos históricos, toda a determinação da existência política do homem.

Nessa perspectiva, é importante ressaltar um aspecto fundamental: “a dialética adquire em Hegel um significado positivo, enquanto sinônimo daquela lógica-metafísica que supera a metafísica tradicional” (LOSURDO, 2014, p. 300) e essa superação consiste no fato de Hegel abarcar toda a relação dialética das coisas como um movimento orgânico que configura uma unidade do real. Assim, se na metafísica clássica⁸ a negação representava em certo sentido uma oposição, em Hegel esta negação constitui um momento integrante do movimento das coisas existentes, que busca uma forma de superar-se através do todo. Por isso, o Estado não é produto de acordos estabelecidos socialmente, mas a universalização de todas as particularidades dos indivíduos que, sem tal existência universal, não conseguiria realizar-se plenamente enquanto indivíduos. Neste sentido, contrapondo a ideia de um Estado constituído sob contratos sociais, Hegel deixa evidente que a identidade idealista do Estado não se funda por Estados

⁷ A dialética não é, portanto, somente a reprodução, no pensamento, do ritmo de desenvolvimento da totalidade orgânica; ela é este próprio desenvolvimento. Não é reprodução dela; é a sua produção. O mundo é obra do espírito, ou melhor, ele é espírito. Em sua “*Logique I*” (s/d, p. 35), Hegel não hesita em definir o conteúdo de sua Lógica como “uma representação de Deus, tal como ele é em sua essência eterna anteriormente à criação da natureza e de um espírito finito” (GARAUDY, 1966, p. 32). Este acesso à vida de Deus é um traço fundamental do método hegeliano.

⁸ Se na metafísica clássica, passando por Heráclito, Parmênides e Platão, a negação não constitui parte do processo de identidade da realidade, mas sua oposição, sua antítese constitui, em Hegel, um elemento decisivo do processo de pensar o Ser e a constituição de todas as coisas que se desdobra de sua existência, pois “A justificação total da realidade exige que a contradição seja integrada pela razão como um dos seus momentos. A contradição torna-se o problema central do seu método” (GARAUDY, 1966, p. 26).

particulares nem instituições particulares: [portanto] deve-se contemplar a ideia, o Deus real (*wirklich*) à parte (*fürsich*). Todo Estado, ainda que fosse declarado mau segundo os princípios que [tenha], ainda quando se lhe reconhecesse tal imperfeição, todo Estado, particularmente quando é do número dos Estados desenvolvidos de nosso tempo, traz em si momentos essenciais de sua existência. Dado, todavia, ser mais fácil encontrar defeitos que compreender o positivo, incorre-se demasiado facilmente no erro de se fixar em lados isolados e de esquecer o organismo do Estado. O Estado não é uma obra de arte; ele se ergue no mundo, partindo, na esfera do arbitrário, do acaso e do erro, e uma má conduta pode desfigurá-lo sob muitos aspectos. Mas o homem mais feio, o criminoso, o aleijado e o doente são ainda homens vivos; a vida, o positivo, perdura apesar do defeito, e se trata aqui desse positivo (WEIL, 2011, p. 35).

Desta maneira, para se compreender a essência da natureza do Estado, não se deve tomar como investigação a análise, - como fez Rousseau segundo as críticas de Hegel - mas sim, a síntese, enquanto progresso da própria Ideia. Ao propor sua teoria do Estado, Rousseau teve o mérito de não discuti-lo apenas como forma, mas também o seu conteúdo, um conteúdo que se faz através da vontade. Porém, avalia Hegel, ao conceber a vontade do Estado – a vontade geral - como fruto da vontade individual, o genebrino fundou o Estado na arbitrariedade do contrato social⁹, e com isso, destruiu o seu caráter absoluto. Aqui, é importante lembrar que a vontade

constante de todos os membros do Estado é a vontade geral; [e] é em função dela que são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se pergunta não é precisamente se os que compõem o povo aprovam ou rejeitam a proposta, mas se ela é conforme ou não à vontade geral que lhes pertence; cada um, apresentando o seu sufrágio, manifesta com isso seu parecer e do cômputo dos votos extrai-se a declaração da vontade geral (ROUSSEAU, 2013, p.111).

No entanto, segundo a perspectiva hegeliana, a vontade geral, já apontada em Rousseau, é a representação do que há de comum em todas as particularidades. É

⁹Ao analisar o Estado hegeliano, Inwood (1997, p. 123-124), relembra-nos que em sua “*Filosofia do Direito*” (§§75, 1997, p. 258), Hegel afirma que o “Estado não assenta, como as transações comerciais da sociedade civil, num contrato. Não foi formado por um contrato original; não como Fichte, por exemplo, supôs, uma instituição voluntária à qual se pode renunciar, se assim desejar; nem será avaliado de acordo com o seu cumprimento de um suposto contrato com seus cidadãos. Os homens num estado de natureza não tinham direitos ou direito, e independentemente de como estivessem num estado de natureza, os homens não teriam relação alguma com a natureza ou essência do homem: a essência de uma entidade consiste em sua condição plenamente desenvolvida, não em seus começos”. O Estado não é primordialmente um dispositivo para satisfazer as nossas necessidades ou desejos antecedentes; ele nos faz seres humanos plenos: “O fim racional do homem é a vida no Estado”, dirá Hegel no §75^a.

através da vontade geral que a multiplicidade se unifica, porém, não confere uma unidade absoluta e afirmativa a ponto de estar fora das possíveis contingências. Hegel apresenta esta noção de se estabelecer a universalidade através de um pressuposto contratual devido ao seu objetivo que é alcançar “a realidade no seu devir, um devir que se desenvolvem através de contradições objetivas, saltos qualitativos, etc.” (LOSURDO, 2014, p. 299). Mas por que Hegel vê problemas em fundar organizações segundo o modelo de Estado rousseauiano? Porque, para ele, ao alcançar o poder

essas abstrações, de um lado, desde que sabemos algo do gênero humano, produziram o primeiro espetáculo prodigioso de instaurar, então, inteiramente a partir do início e do pensamento, a constituição de um grande Estado efetivo com a reviravolta de todo o subsistente e dado, e de querer lhe dar meramente por base, o pretensamente racional[;] de outra parte, porque são apenas abstrações desprovidas de ideias, elas fizeram dessa tentativa o acontecimento mais terrível e mais ofensivo (HEGEL, 2010, § 258).

Torna-se evidente a impossibilidade de se conceber a natureza do Estado e toda a sua organização alicerçada nas vontades dos indivíduos, mesmo que por meio de um contrato definido, uma vez que a natureza das vontades individuais, mesmo que acordadas, ainda se encontram em um reino de privatismos, de particularidades e contradições que não são capazes de sustentarem-se por si sós. Assim, torna-se condição necessária, transcender o reino da miséria física e moral dos indivíduos por meio do Estado enquanto realidade ética absoluta capaz de fazer o particular subsumir-se ao universal concreto. Apenas o Estado enquanto representação do todo ético expressa a dimensão universal de que é carente a sociedade civil. Portanto, estruturando o Estado sob o critério da universalidade cujos fundamentos se estruturam puramente em uma lógica ideal, Hegel destaca três pontos essenciais que fundamentam sua essência, que consiste em:

- a) uma efetividade imediata, e é o Estado individual enquanto organismo que está em relação consigo, - constituição ou direito estatal interno;
- b) ela passa à relação do Estado singular com outros Estados, - direito estatal externo;
- c) ela é a ideia universal enquanto gênero e potência absoluta, contra os Estados individuais, o espírito em que se dá sua efetividade no processo da história mundial. (HEGEL, 2010, § 258).

Após definir a natureza do Estado¹⁰ em Hegel e ressaltar o fato de sua natureza ser caracterizada como a realidade universal absoluta, cuja finalidade é a realização da liberdade¹¹, surgem duas questões fundamentais: Como se relaciona a existência do sujeito particular e o universal da sociedade concretizada no Estado? Pois, se o Estado é absoluto e universal: Como as particularidades dos indivíduos, que compõem a sociedade, se relacionam com o Estado? A compreensão destas questões nos leva a investigar o direito político interno, já que é a partir deste que Hegel as analisará.

2.1 O Direito Político Interno

Evidencia-se, através da discussão anterior, que o Estado em Hegel possui uma identidade natural e necessária. Toda e qualquer individualidade que possa se projetar fora de sua lógica racional, ganha uma objetivação pela via dialética, na medida em que se submete necessariamente às determinações absolutas do próprio Estado, cuja natureza se revela ao longo da história através de “uma constante negação, onde o ser negado não é eliminado, destruído, mas sempre remetido a uma nova síntese pela mediação da própria contradição da qual é portador imanente” (CIOTTA, 1994, p. 18), de modo que qualquer individualidade subsume-se no universal¹². Assim, o Estado

¹⁰ O “Estado livre” é o resultado mais elevado do desenvolvimento histórico e da concretização do espírito; constitui, portanto, a realização “também da esfera que Hegel chama de absoluta”. Em conclusão, “apenas na história nós alcançamos o absoluto e a liberdade” (LOSSURDO, 2014, p. 290).

¹¹ “A liberdade, para Hegel, consiste, do ponto de vista teórico, em superar a exterioridade das coisas: o sujeito reconhece no objeto sua própria obra, sua criação. É por isso que, aos olhos de Hegel, a definição da filosofia se identifica com a definição do idealismo. Do ponto de vista prático, a liberdade consiste em superar a exteriorização das instituições e das leis, a não ver nelas senão a obra da criação da vontade do sujeito. O sujeito que supera todas as formas de alienação, tanto as da natureza como as da sociedade, pois não é o do idealismo subjetivo, é o sujeito total, que tende a se identificar com Deus, superando assim a última forma de exterioridade e de alienação: a transcendência religiosa” (GARAUDY, 1966, p. 168).

¹² *Lato sensu*, pode-se dizer a partir da obra “*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*” (I, §§ p. 79-82), que a dialética hegeliana envolve três etapas essenciais: “(1) Um ou mais conceitos ou categorias são considerados fixos, nitidamente definidos e distintos uns dos outros. Esta é a etapa do entendimento; (2) Quando refletimos sobre tais categorias, uma ou mais contradições emergem nelas. Esta é a etapa propriamente dialética ou da razão dialética ou negativa; (3) O resultado dessa dialética é uma nova categoria, superior, que engloba as categorias anteriores e resolve as contradições nelas envolvidas. Esta é a etapa da especulação ou razão positiva”. Hegel sugere que essa nova categoria é uma unidade dos opostos, uma descrição que se ajusta em alguns casos (por exemplo, ao mecanismo, quimismo e teleologia). Ele sustenta que os opostos, sejam pensamentos ou coisas, se convertem mutuamente quando são intensificados, por exemplo, em um ser cujo poder é tão grande que aniquila toda a resistência, e, por isso cai na impotência a partir do momento em que deixa de ter um antagonista a testar, revelar e sustentar o seu poder. Esse método é aplicado na “*Lógica*” e em todas as suas obras sistemáticas. Em a “*Filosofia do Direito*”, por exemplo, Hegel procede de modo semelhante, passando da família à sociedade civil e desta ao Estado. A dialética hegeliana explica todo o movimento e toda a mudança, tanto no mundo quanto em nosso pensamento sobre ele. Também explica por que tanto as coisas como os pensamentos, “apresentam uma coesão sistemática em si. Mas a transitoriedade das coisas finitas e a

revela-se como a única possibilidade de realização plena da liberdade em termos políticos ao universalizar toda e qualquer individualidade em seu interior.

Nesse aspecto, o percurso da filosofia idealista de Hegel¹³ vincula um elo de condição do real ao racional, na qual, a síntese dialética enquanto máxima realização do espírito objetivo “é um processo de plenificação do absoluto, e este absoluto é a identificação plena entre real e racional” (MASCARO, 2002, p. 79). A dialética ontológica do idealismo hegeliano apresenta a contradição enquanto um momento fundamental para o estabelecimento da conciliação na Ideia, ou seja, um processo estruturante de realização do absoluto, e cujo “resultado do processo dialético é a harmonia que transforma em unidade a dissonância da contradição e supera o perigo da anulação”, é o “retorno da cisão à unidade” (LOSURDO, 2014, p. 203-204). Daí, porque é possível em termos hegelianos, condicionar toda a existência particular à realização na Ideia, uma vez que dentro desta perspectiva a individualidade é superada¹⁴ no momento em que todas as contingências são subsumidas no Estado. Com efeito, o Estado é a realidade do ato da liberdade concreta

mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu fim último, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. (HEGEL, 2010, § 260).

elevação (*Erhebung*) acima do finito efetuada pelo pensamento dialético, também têm uma significação religiosa, e está inclinado a assimilar a dialética, no sentido negativo, ao poder (*Macht*) de Deus” (INWOOD, 1997, p. 100-101).

¹³ A Fenomenologia de Hegel leva a dialética até a Lógica, quando ele toma o resultado como princípio e a unidade dos contrários torna-se a causa de todo o movimento que conduziu a consciência a si mesma, a razão ideal das coisas nas quais pode se encontrar a unidade, a contradição, o movimento. E, embora defenda que o absoluto é a totalidade do relativo, Hegel crer penetrar na intimidade do absoluto. Ele abandona a história concreta (fenomenologia) para se instalar na história abstrata da ideia. O começo não é mais a sensação ou a ação; para este desenvolvimento absoluto da ideia é necessário um começo puro - o ser, idêntico ao nada (LÊNIN, 2011, p. 17).

¹⁴ A dialética é uma lógica do conflito. As coisas ao se limitarem mutuamente, ao se colocarem limites à sua respectiva expansão, se encontram em relações de enfrentamento ou de antagonismo. O “dever-ser” de cada essência (e para Hegel uma pedra ou uma planta, como um espírito, “superam” elas também sua “barreira”) (Logique, I, p. 135), estende-se, em princípio, até o infinito. Cada realidade finita encontra-se então contida, ou melhor, reprimida em seu limite, em outra realidade, pelo conjunto das outras realidades que a impedem de ser o Todo (GARAUDY, 1966, p. 36).

Daí, é correto afirmar que dentro da perspectiva hegeliana a existência dos indivíduos contém em sua natureza um “duplo momento, a saber, o extremo da singularidade, que sabe e que quer para si, e o extremo da universalidade, que sabe e que quer o substancial” (HEGEL, 2010, § 264).

No entanto, sua plena realização enquanto superação somente acontece na medida em que se universaliza no Estado, o qual representa tanto uma necessidade externa quanto um fim último (*telos*) de qualquer existência contingencial. Ao categorizar que somente através da natureza do Estado os indivíduos alcançam sua plena realização, ou seja, o Estado é a mediação da particularidade rumo à universalidade da Ideia, Hegel condiciona toda a existência a um conceito absoluto, e ao mesmo tempo, admite que na própria constituição da essência das coisas existe a contradição que busca naturalmente superar-se no universal absoluto. Desta forma, a sociedade civil somente constitui-se enquanto identidade através do Estado, por isso Hegel afirma que o princípio dos Estados Modernos possui “esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o reconduz para a unidade substancial e, assim, mantém essa nele mesmo.” (HEGEL, 2010, § 260).

Eis porque os indivíduos só conseguem alcançar esses dois aspectos de sua existência, pessoal e universal, quando tiverem suas ações realizadas como pessoas privadas e, ao mesmo tempo, como pessoas que buscam a universalidade, que se faz, primeiramente, nas esferas da família e da sociedade civil, as quais contém em sua essência, a consciência do em si, e só depois dirigem os indivíduos a um fim universal, o Estado. Portanto, são estas instituições: a família e a sociedade civil, que conformam os indivíduos à Constituição, e esta não é, senão, a racionalidade plena, desenvolvida e realizada. A sociedade civil representa a coletividade que conduz o homem à realização plena da liberdade¹⁵ à medida que o direciona ao universal. Segundo Hegel, família e sociedade civil são as instituições que formam a

¹⁵A liberdade está na identidade do outro com o eu, e esta não precisa ser a estreita identidade diferenciada do Estado moderno que acomoda elementos de soluções rejeitadas ou suprassumidas, como a reflexão crítica e a busca de satisfação do interesse pessoal. A identificação do outro com o eu envolve três aspectos distintos: (1) O homem faz o outro menos estranho por suas atividades práticas em torno dele; ele reforma a sua sociedade, cultiva a natureza, etc.; (2) Descobre que não é totalmente outro por suas atividades teóricas: estudos empíricos e filosóficos da sociedade, natureza, etc., revelam que eles consubstanciam pensamentos universais; (3) Torna-o menos estranho por suas atividades teóricas revelar os pensamentos envolvidos em nossa sociedade, etc. e não só descobrir, mas realçar a sua afinidade conosco. Esses processos ocorrem ao longo da história, e esta é, para Hegel, a realização da liberdade. E como a autoconsciência também consiste em ver a afinidade do outro comigo e em enriquecer a minha concepção de mim mesmo, liberdade e autoconsciência avançam juntas (INWOOD, 1997, p. 206-207).

Essas instituições fazem a constituição, isto é, a racionalidade desenvolvida e efetivada no particular, e são, por causa disso, a base firme do Estado, assim como da confiança e da disposição de espírito dos indivíduos para com ele e são os pilares da liberdade pública, visto que nelas a liberdade particular está realizada e é racional, com isso, está presente nelas mesmas em si a união da liberdade e da necessidade. (HEGEL, 2010, § 265).

Mas, se é isso o que assegura a organização interna do Estado - composto pela família, sociedade civil e a ética isto é, a Constituição - é preciso saber: Qual é o significado político da Constituição na filosofia hegeliana? Qual é a importância desta Constituição para a relação entre indivíduos e Estado? Há uma Constituição política em Hegel fora das determinações do Estado?

Para Hegel, “A constituição política é em primeiro lugar: a organização do Estado e o processo de sua vida orgânica em vinculação consigo mesmo” (HEGEL, 2010, § 271). Nesse aspecto, a Constituição política representa a autorrealização do Estado enquanto espírito objetivo que, para existir, não está condicionado a qualquer determinação contratual, mas apenas pela sua própria natureza racional que se desvela de modo ordenadamente dialético ao longo do desenvolvimento da história. Desta forma, fica claro no filósofo alemão que o Estado Moderno é a representação do “mais alto” progresso racional ao longo do desenvolvimento histórico em relação às formas de manifestações anteriores de Estados, por conter as seguintes particularidades:

- a) o poder de determinar e de fixar o universal, - o poder legislativo;
- b) a subsunção das esferas particulares e dos casos singulares sob o universal - o poder governamental;
- c) a subjetividade enquanto última decisão da vontade, o poder do príncipe, - no qual os poderes distintos são reunidos em uma unidade individual, que é assim o ápice e o começo do todo, - a monarquia constitucional. (HEGEL, 2010, § 273).

Neste sentido, é fundamental ressaltar a essência da natureza do Estado como completa em si mesma e que se revela na história humana através de um desenvolvimento racional, de modo que o Estado existe em si e para si, ou seja, sua natureza é divina¹⁶ e imutável, e através de determinações dialéticas, revela sua

¹⁶No §258^a de sua *Filosofia do Direito*, ao considerar que “o Estado é a marcha de Deus na terra” Hegel atribui um alto valor ao Estado, e, para interpretar essa marcha, deve-se atentar para o seguinte: a) para Hegel “o Estado não é obra de arte; está na terra e, portanto, na esfera do capricho, do acaso e do erro”; b) Dizer que o Estado é a marcha de Deus na terra não é dizer que ele é Deus, como ser perfeito ou um ser

identidade com o objetivo de conduzir toda a história humana à realização para com a Ideia, ou seja, a realização da plena liberdade enquanto o ente (sociedade) encontra-se com o Ser (Ideia) por meio de uma intervenção que carrega em sua natureza a universalidade (Estado). No entanto,

se essa questão já pressupõe uma constituição ali presente, assim o fazer significa apenas uma modificação, e a pressuposição de uma constituição contém, ela mesma, imediatamente o fato de que a modificação apenas pode ocorrer por uma via conforme a constituição. (HEGEL, 2010, § 273).

Esse argumento explica porque para Hegel (2010, § 273) “A formação do Estado até a monarquia constitucional é a obra do mundo moderno, em que a ideia substancial adquiriu a forma infinita”.

Ao analisar a estrutura política do Estado Moderno hegeliano, percebemos a influência das ideias de Montesquieu, especialmente aquelas expressas em “*Espírito das Leis*” referentes às funções que o poder público assume quanto à divisão dos poderes e o desenvolvimento e exercício do poder desempenhado por órgãos diferentes. Nesta obra, o princípio de separação dos poderes representou um dos elementos fundamentais de transformação do Estado e constituiu a base de fundamentação do direito público moderno. Nela, Montesquieu afirma que em cada Estado existem três espécies de poder:

o poder legislativo, o poder executivo das coisas que dependem do direito das gentes; e o poder executivo daquelas que dependem do direito civil. Pela primeira, o príncipe ou o magistrado cria as leis para um tempo determinado ou para sempre, e corrige ou revoga aquelas que já se acham feitas. Pela segunda, determina a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, estabelece a segurança, evita as invasões. Pela terceira, pune os crimes ou julga as questões dos particulares.

em estado eterno. O Espírito Absoluto é superior ao espírito objetivo, assim, tanto o Estado quanto os estados individuais sucumbem à história. c) Ele rejeita o contraste radical entre o Estado e o indivíduo, por entender que a relação entre eles é mediada por várias instituições, como a família, a sociedade civil, etc., as quais não deixam o indivíduo incólume. Elas formam o indivíduo de um modo tal que permitem ao Estado transformá-lo em um cidadão (um *citoyen*, não simplesmente um *Bürger*), que pensa e age com o Estado em vista. O indivíduo moderno é, pois, um ser em múltiplas camadas sobrepostas, moldado pelas instituições das quais participa, por isso sua liberdade não o habilita a fazer o que quiser, mas o leva a agir em conformidade com aquelas, não sendo o Estado a principal ameaça à liberdade. Na avaliação de Inwood (1997, p. 125), Hegel é herdeiro da visão orgânica do Estado de Platão e de Aristóteles, por isso não concebe uma vida plenamente humana fora de um Estado, ou fora daquele Estado em que o sujeito nasceu. Ele se refere mais às doutrinas políticas de Platão que as de Aristóteles, por acreditar, incorretamente, que Platão tenha apresentado uma descrição da *polis* grega real, e não uma ideal, apenas? De suas opiniões pessoais estarem mais próximas as de Aristóteles, ele dá mais amplitude a liberdade subjetiva que aquelas admitidas pela *polis*. Sustenta, ele, que o Estado nacional moderno deve incluir todos os valores significantes consubstanciados em estados do passado, que eram frequentemente, ‘unilateral’.

Chamar-se-á, a esta última, o poder de julgar e a outra, simplesmente, o poder executivo do Estado (MONTESQUIEU, 1960, p. 180).

A partir da tripartite do poder, o autor de o *Espírito das Leis* afirma que o princípio fundamental do Estado é a liberdade política. Porém, se o Estado Moderno representa o ápice da Ideia ordenadora, ao longo de um processo histórico-dialético, por quais momentos da história o desdobramento deste Estado passou até chegar ao seu momento de conciliação com a Ideia? Na avaliação de Hegel, três momentos históricos compõem o processo dialético do progresso da liberdade: o *Em-si*, representado pela Monarquia Despótica; o *Para-si*, representado pelos Estados Aristocráticos e Democráticos; e o *Em-si-Para-si*, representado pela monarquia constitucional. E, para Dri, o primeiro momento,

o do em-si, o da substância, corresponde ao despotismo ou monarquia despótica. [Nele] todo o poder pertence ao universal imediato, abstrato, que é o Estado na pessoa de um particular, o monarca. A Ausência de lei, só vale a vontade particular do monarca. Historicamente, corresponde ao Oriente. Só um é livre, o monarca. O segundo momento é o da particularização ou para-si, no qual o universal começa a cindir-se em particularidades que ainda não conseguem se retrotrair à unidade do universal, ou seja, à sua fonte. Corresponde aos Estados aristocráticos e democráticos. Historicamente, nós os encontramos com a Grécia e a república romana. Aqui, alguns são livres. O terceiro momento é o do universal concreto ou em-si-para-si. As particularidades são retrotraídas à unidade do universal, agora o universal concreto que se realiza na monarquia constitucional. Historicamente corresponde ao mundo moderno germânico. Agora, todos são livres (DRI, 2006, p. 238).

Por meio desta compressão lógico-ontológica e histórica do pensamento hegeliano, poderíamos ainda classificar estas etapas utilizando a própria dinâmica da Razão, em que o governo da Monarquia Despótica representa a *tese*, a primeira afirmação geral sobre a Razão; os Estados Aristocráticos e Democráticos representam a *antítese*, a negação da tese; e a Monarquia Constitucional seria a *síntese* do processo histórico, ou seja, a negação da negação. Isso porque, nesta configuração do Estado a tese e a antítese foram repensadas, isto é, reformuladas até atingirem o seu ponto mais alto: o Estado Moderno. Assim, as diversas configurações de Estado subsumiram-se na monarquia constitucional, de modo que, em Hegel, a monarquia representa a verdade

das formas anteriores de Estado. Cabe ao príncipe¹⁷, como representante concreto da Ideia, governar, pois só ele é dotado dos três elementos fundamentais da totalidade.

2.2 O Poder do Príncipe

Em relação a natureza constitutiva do poder do príncipe, evidencia-se que Hegel fundamenta as bases elementares de sua síntese do Estado Moderno a partir do poder legislativo (universal abstrato), conforme prescreve no parágrafo § 275 de “*Filosofia do Direito*”, e no parágrafo § 272º, onde afirma que o fundamento do Estado é o poder do príncipe, que contém em

si os três momentos da totalidade (§ 272), a universalidade da constituição e das leis, a deliberação enquanto vinculação do particular com o universal e o momento da decisão última, enquanto autodeterminação, na qual retoma todo o resto e da qual tira o começo da efetividade. Esse autodeterminar absoluto constitui o princípio diferenciado do poder do príncipe enquanto tal, o qual é o primeiro a ser desenvolvido. (HEGEL, 2010, § 275).

E continua Hegel (1976, p. 252): “essa inversão realizada pelos filósofos [pensadores contratualistas] se fundamenta no fato de ser através do príncipe que a soberania se coloca na mesma condição que faz que, num organismo animal, as chamadas partes dele sejam não partes, mas membros”, e se torne concreta, e assim, se manifeste nas relações. Mas esta soberania exercida pelo príncipe não pode ser confundida com uma força absoluta, despótica e, por isso, vazia e arbitrária. Para ele, o despotismo caracteriza-se como “a situação de ausência de leis, em que a vontade particular como tal, quer seja a de um monarca ou a de um povo (Oclocracia), vale como lei, ou antes, vale em lugar da lei[;].” (HEGEL, 2010, § 278).

Assim sendo, se o príncipe, constituído de uma natureza tradicional, é o representante real da vontade soberana do Estado, ou seja, a figura objetiva da autoridade estatal, a lógica do exercício de seu poder constitui-se dedutivamente de um todo ético, isto é, o exercício do poder tem como ponto de partida a vontade geral. Atribuindo-se exclusivamente ao monarca o dever de guardar e aplicar irrestritamente a

¹⁷ O elemento individual é o monarca. O cargo é hereditário, de modo a evitar o capricho e o elemento contratual envolvido em eleições. Ele tem a decisão final na nomeação de executivos e em atos de Estado como a declaração de guerra, mas suas decisões são orientadas pelo parecer de especialistas. Não é um monarca absoluto, mas um constitucional: “o aspecto objetivo pertence unicamente à lei, e o papel do monarca consiste meramente em apor na lei o subjetivo ‘Eu quero’” (FD, §280^a) (INWOOD, 1997. p. 124).

Constituição, assegurando sobretudo, que esta esteja em concordância com os fundamentos essenciais do Estado. O autor alemão fundamenta o poder do monarca tomando como exemplo o fracasso das antigas monarquias feudais, os despotismos ocorridos ao longo da história e a inversão da noção de soberania por estas monarquias, que se reduziram a “alternância de rebeliões, de atos de violência dos príncipes, de guerras interiores, de decadência de indivíduos príncipes e de dinastias, além de devastações e destruições gerais” (HEGEL, 2010, § 286). Daí justificar que um monarca deve representar e executar a soberania do Estado. Pois,

a personalidade e a subjetividade, em geral, enquanto elementos infinitos que estão em vinculação consigo, têm apenas pura e simplesmente verdade e, no caso, sua verdade imediata, mais próxima, enquanto pessoa, enquanto sujeito sendo para si, e o sendo para si é, igualmente, pura e simplesmente um. A personalidade do Estado é apenas efetiva enquanto uma pessoa, o monarca. - Personalidade expressa o conceito enquanto tal, a pessoa contém ao mesmo tempo a efetividade do mesmo, e é apenas com essa determinação que o conceito é ideia, verdade. (HEGEL, 2010, § 279).

Com efeito, tanto a Ideia manifesta-se concretamente na natureza, devido ao fato de sua própria essência conter uma contradição, como todas as instituições concretas possuem, em sua essência, a necessidade de se tornarem legítimas através de uma totalidade que possa superar toda particularidade existente. E é o Estado, que através do poder do monarca, unificará todas as vontades na medida em que as superar. Por isso,

Uma assim denominada pessoa moral, sociedade, comuna, família, por mais concreta que ela seja dentro de si, tem apenas nela a personalidade de maneira abstrata, enquanto momento; nisso ela não chegou à verdade de sua existência. Mas o Estado é precisamente essa totalidade, na qual os momentos do conceito chegam à efetividade, segundo a sua verdade própria. (HEGEL, 2010, § 279).

Assim, para o filósofo alemão, é na figura do monarca que a totalidade do Estado se realiza, na medida em que ele concentra em sua pessoa todos os poderes. O monarca além de uma figura política, representa a objetivação existencial do projeto de encontro entre o Espírito Absoluto e a Ideia. Tal “momento do todo, que decide absolutamente, não é a individualidade em geral, porém é um indivíduo, o monarca.” (HEGEL, 2010, § 279). Porém, se o Estado não é a soma das vontades do todo, como

em Rousseau, e o poder exercido pelo monarca não pode ocorrer deste modo (por “encarnar” a soberania do Estado), de que forma os poderes se legitimam na figura deste representante real?

Segundo o filósofo idealista, o príncipe em hipótese nenhuma poderá deixar de ter como critério a Constituição basilar do Estado, nem das leis elaboradas pelo órgão legislativo, dado que ambas se constituem como os elementos estruturais da organização política do Estado, por isso o monarca deve sempre pautar suas decisões governamentais a partir das determinações estabelecidas pela Constituição e pelas leis, buscando sempre submeter as vontades individuais às determinações universais. No entanto, a fim de ter uma maior consciência de tal aplicabilidade, as decisões do monarca terão como auxílio as participações de ministros e funcionários.

A respeito de tal relação política, Lévi-Bruhl relembra que para Hegel o verdadeiro representante da soberania do Estado é o monarca hereditário, e “na própria pessoa do monarca reside uma majestade, por assim dizer inalienável. Ela lhe advém do fato que ele é a encarnação do Estado, e não lhe poderia vir de alhures” (LÉVI-BRUHL, 2013, p. 659). Nesse aspecto, o monarca eleito pela escolha popular, com autoridade regida pelo contrato social, colocaria em risco o Estado e as instituições, devido a sua incapacidade de promover uma conciliação que garantisse o bem-estar de todos. Assim, a garantia objetiva do poder do príncipe,

da sucessão jurídica segundo a hereditariedade do trono etc., reside em que, assim como essa esfera tem sua efetividade separada dos outros momentos determinados pela razão, assim igualmente as outras esferas têm para si os direitos e as obrigações próprios de sua determinação; cada elo, visto que se conserva para si, conserva no organismo racional, com isso, precisamente os outros elos na sua peculiaridade. (HEGEL, 2010, § 286).

Hegel defende a monarquia constitucional por acreditar que ela representa o momento do autodesenvolvimento dialético e tem no Estado a sua forma mais perfeita. Desta forma, a monarquia não é apenas uma representação simbólica do poder, mas é a representação objetiva da Ideia, daí a sua importância para o projeto político apoiado em uma perspectiva onto-idealista.

Definido o poder do príncipe, sigamos à definição do poder do Governo e a sua forma de operar, entendendo que, “pelo monarca, Hegel pretende eliminar, na formação da vontade da lei, toda espécie de exterioridade, o que, entretanto, não seria possível

com a monarquia, em virtude de a monarquia implicar o critério da hereditariedade, que, em si mesma, é natural (não espiritual), portanto exterior” (SALGADO, 1996 p. 424). Diante de tal problema, surgem questões essenciais a serem discutidas: como se estabelece os limites do governo? Qual a sua forma de agir diante da pluralidade que não se encontra ancorada ainda em uma perspectiva universal?

3. Conclusão

Tais questões são aqui lançadas com a intenção de provisoriamente dar andamento final ao tratamento de tal discussão, e também para apontar para a continuidade do debate sobre a constituição do Estado em Hegel e a pertinência desta problemática para pensarmos questões do Estado no modelo de política na Idade Contemporânea. O tema, portanto, mantém-se aberto à possíveis problematizações, inclusive, indo além do âmbito restrito da filosofia. Sem dúvidas, é possível concluir que a noção hegeliana sobre o aparelho estatal constitui as bases do modo como a política contemporânea organiza-se em torno de tal instituição, e também oferece uma análise sistemática de todos os elementos que configuram o conceito de Estado moderno.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 2007.
- BERNARDES, R.; MENEGHETTI, V. T. *O logos de Heráclito e sua influência na concepção da dialética hegeliana*. Disponível em: <
http://www.pucrs.br/edipucrs/XSalaoIC/Ciencias_Humanas/Filosofia/71003-TARCISIOVILTONMENEGHETTI.pdf>. Acesso em: 12 set. 2017.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (orgs.). *Dicionário de Política*, Volume 1. Brasília: Editora UnB, 1998.
- BORNHEIM, G. A. *Dialética; teoria, práxis: ensaios para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética*. São Paulo: USP, 1983.
- CIOTTA, T. *Hegel: a fundamentação ética do Estado*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. PUCRS, novembro de 1994.
- COUTINHO, C. N. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- DRI, R. R. *A filosofia do Estado ético. A concepção hegeliana do Estado*. Enpublicacion: Filosofia política moderna. Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0.
- ECONOMAKIS, G.; MILIOS, J. *Classe operária e classes médias: situação de classe e posição de classe (Uma abordagem crítica da teoria de classes de NicosPoulantzas)*. 2011. Disponível em:

<<https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo233merged_documento_243.pdf>> Acesso em 14 de novembro de 2017.

GARAUDY, R.. *Para conhecer o pensamento de Hegel*. Porto Alegre: L & PM, 1966.

HEGEL, G. W. F. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *A razão na história*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Trad. Paulo Meneses. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1995a.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Trad. Paulo Meneses. Vol. II. São Paulo: Loyola, 1995b.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Trad. Paulo Meneses. Vol. III. São Paulo: Loyola, 1995c.

_____. *Filosofia do direito: 1821*. Trad. Paulo Meneses. et al. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HYPPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1983.

HUXLEY, J. et al. *O pensamento: filosofia, religião, moral*. Lisboa: Publicações Europa-Americana, 1970 (Glossário).

IASI, Mauro Luís. *As metamorfoses da consciência de classe. O PT entre a negação e o consentimento*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KANT, I. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.

KERVÉGAN, J.-F. *Hegel e o hegelianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KONDER, L. *O que é dialética*. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

LÊNIN, V. I. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Trad. José Paulo Neto. Rio de Janeiro, 2011.

LÉVI-BRUHL, L. A teoria do Estado em Hegel. Trad. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa. *Princípios: Revista de Filosofia*, UNICAP, Universidade Católica de Pernambuco. 2013. E-ISSN: 1983-2109.

LOSURDO, D. *A hipocondria da antipolítica: história e atualidade na análise de Hegel*. Tradução Jaime Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

MORAIS, E. *Marx, Estado e imprensa em 1842*. Blog Esquerda Online, 2016.

Disponível em: <<http://blog.esquerdaonline.com/?p=7694>>. Acesso em: 13 ago. 2017.

NÓBREGA, F P. *Compreender Hegel*. Petrópolis: Vozes, 2005.

PEIXINHO, M. M. *Os direitos fundamentais nas constituições francesas*. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=b1bc40d056bad6ec>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

RANIERI, J. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia. Antiguidade e idade média*. Vol I. São Paulo: Paulus. 1990.

SADER, E. *Estado e política em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.

SAES, D. *A formação do Estado burguês no Brasil (1888-1891)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. (Coleção Estudos brasileiros, v. 86).

SALGADO, J. C. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SANFELICE, J. L. *Dialética e pesquisa em educação*. In: LOMBARDI, J. C;

SAVIANI, D; NASCIMENTO, M. I. M. *A escola pública no Brasil – História e Historiografia*. 1 ed. Campinas: Autores Associados, 2005.

WEIL, E. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito*. São Paulo: É Realizações, 2011.

Recebido em: 09/06/2020

Aprovado em: 24/08/2020