

mo se dá como o verdadeiro fundamento, é porque tal mediação e tal ilusão se anulam a si mesmas na imediatez. É por isso que, na realidade, o Estado é, em geral, o primeiro. Na sua intrinsecidade, a família desenvolve-se em sociedade civil, e o que há nestes dois momentos é a própria idéia do Estado. No desenvolvimento da sociedade civil, a substância moral alcança a sua forma infinita, que contém em si os dois momentos seguintes:

1º – A diferenciação infinita até a interior existência para si da consciência de si;

2º – A forma da universalidade que se encontra na cultura, no modo do pensamento pelo qual o espírito se torna objetivo e real, como totalidade orgânica, em leis e instituições que são a sua vontade pensada.

TERCEIRA SEÇÃO

O Estado

257 – O Estado é a realidade em ato da Idéia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe.

No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade.

Nota – Os penates são os deuses inferiores e interiores, o espírito do povo (Athene) é o divino que se conhece e se quer; a piedade é sensibilidade e moralidade objetiva nos limites da sensibilidade, a virtude política, a vontade do fim pensando como existente em si e para si.

258 – O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever.

Nota – Quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destinando-o à segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo para que se reúnem, do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado. Ora, é muito diferente a sua relação com o indivíduo. Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e modalidades de comportamento têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal. Considerada abstratamente, a racionalidade consiste essencialmente na íntima unidade do universal e do indivíduo e, quanto ao conteúdo no caso concreto de que aqui se trata, na unidade entre a liberdade objetiva, isto é, entre a vontade substancial e a liberdade

objetiva como consciência individual, e a vontade que procura realizar os seus fins particulares; quanto à forma, constitui ela, por conseguinte, um comportamento que se determina segundo as leis e os princípios pensados, isto é, universais. Esta idéia é o ser universal e necessário em si e para si do espírito.

Vejam agora o lugar que ocupa a origem histórica do Estado, ou de cada Estado particular, o seu direito e os seus modos. Saber se provém das relações patriarcais, do receio ou da confiança ou da corporação, como foi concebido e se inseriu na consciência o fundamento de tais direitos, seja como direito divino e positivo, seja como contrato, costume, etc., são questões que não importam à idéia de Estado e que, em relação ao conhecimento filosófico, que é o único de que aqui se trata, são um simples fenômeno, uma questão histórica, em relação à autoridade de um Estado real, os princípios em que ela se funda são tomados das formas do direito em vigor nesse Estado. A especulação filosófica só incide sobre o aspecto interior de tudo isso, sobre o conceito pensado. No exame deste conceito, teve Rousseau o mérito de estabelecer, como fundamento do Estado, um princípio que, não só na sua forma (como, por exemplo, o instinto social, a autoridade divina) mas também no seu conteúdo, pertence ao pensamento, é, até, o pensamento, pois é a vontade. Mas ao conceber a vontade apenas na forma definida da vontade individual (o que mais tarde Fichte também faz), e a vontade geral não como o racional em si e para si da vontade que resulta das vontades individuais quando conscientes – a associação dos indivíduos no Estado torna-se um contrato, cujo fundamento é, então, a vontade arbitrária, a opinião e

uma adesão expressa e facultativa dos indivíduos, de onde resultam as conseqüências puramente conceituais que destroem aquele divino que em si e para si existe das absolutas autoridades e majestades do Estado. Ao chegarem ao poder, tais abstrações produziram, por um lado, o mais prodigioso espetáculo jamais visto desde que há uma raça humana: reconstituir *a priori* e pelo pensamento a constituição de um grande Estado real, anulando tudo o que existe e é dado e querendo apresentar como fundamento um sistema racional imaginado; por outro lado, como tais abstrações são desprovidas de idéia, a tentativa de as impor promoveu os mais horríveis e cruéis acontecimentos.

Contra o princípio da vontade individual, é preciso ter presentes os seguintes princípios fundamentais: a vontade objetiva é o racional em si no seu conceito, quer seja ou não conhecido do indivíduo e aceito pelo seu livre-arbítrio, e o termo oposto, o saber e o querer, a subjetividade da liberdade que só se afirma no princípio que examinamos, apenas contém um momento unilateral da idéia da vontade racional que só é verdadeiramente ela mesma quando em si também é o que é para si. Um outro oposto tem ainda o pensamento que reconhece o Estado como algo de racional para si: é o de considerar o que há de exterior no fenômeno – a contingência da carência, a necessidade de proteção, a força, a riqueza, etc. – não como momentos da evolução histórica mas como a substância do Estado. Também aqui é a particularidade do indivíduo que constitui o princípio do conhecimento, mas do que não se trata já é do pensamento desta individualidade; trata-se, pelo contrário, da individualidade empírica que obedece às suas qualidades con-

tingentes, força ou fraqueza, riqueza ou pobreza, etc. Tal gosto intelectual pela omissão do que há no Estado de infinito e racional em si e para si, pela eliminação de todo o pensamento geral da concepção da sua natureza interior, nunca decerto se manifestou de um modo tão puro como na *Restauração da ciência do Estado*, de Von Haller. De um modo tão puro digo eu porque em todas as tentativas para conceber a essência do Estado, por mais incompletos e superficiais que sejam os princípios utilizados, sempre a mesma intenção de conceber o Estado consigo introduz o pensamento, determinações universais; ora, neste livro, não só se renuncia conscientemente ao conteúdo racional que o Estado é e à forma do pensamento, como o autor ainda se insurge apaixonadamente contra um e outra. Toda a extensão da influência que esta *Restauração* obteve (influência que é afirmada pelo próprio Von Haller) se deve à circunstância de o autor ter sabido na exposição desembaraçar-se de todo o pensamento e assim manter inteiro, sem pensamento, todo o bloco. Dele desapareceram todas as confusões e perturbações que diminuem o alcance de uma exposição que mistura o contingente com alusões ao essencial, o empírico e o extrínseco com recordações do racional e do universal, e assim, na esfera do virtual e do vazio, incessantemente se evoca o que está acima dela: o infinito. Deste modo consegue, apesar de tudo, ser conseqüente esta *Restauração*, porquanto, se em vez do substancial é a esfera do contingente que é considerada como a essência do Estado, a coerência lógica mantém-se na forma da plena inseqüência, da ausência de pensamento que se deixa arrastar sem olhar para trás e se sente à vontade no contrário do que acaba de sentir⁶.

Começa Von Haller por estabelecer o seu princípio fundamental: “Como no mundo inanimado o forte oprime o fraco, assim entre os animais e também entre os homens se encontra a mesma lei embora com aspectos mais nobres” (e muitas vezes também mais vis), ao que acrescenta que “constitui mandamento imutável e eterno de Deus que o mais poderoso deve dominar e sempre dominará”. Vê-se assim em que sentido se há de entender a força que é, não a força do justo e do moral, mas a força natural e contingente. Alega-se em seguida, para apoiar, entre muitos outros, este motivo, que com admirável sabedoria dispôs a natureza que o sentimento da superioridade própria enobrece irresistivelmente o caráter e favorece nos subordinados o desenvolvimento das virtudes mais necessárias. Com aparatosa retórica, interroga Von Haller “se no domínio das ciências são os fortes ou os fracos os que mais abusam da sua autoridade e da confiança que neles se depositou para servirem inferiores fins egoístas e enganarem os homens crédulos, e se entre os juristas se pode considerar como mestres da ciência os legistas e os chicaneiros que iludem a esperança dos clientes crédulos, que fazem do preto branco e do branco preto, que transformam o direito num veículo da injustiça, reduzem à miséria os que lhes pedem proteção e como corvos devoram a inocente ovelha”, etc.

Em todo este aparato de retórica, Von Haller esquece-se de que o foi buscar para, precisamente, demonstrar a proposição de que o domínio dos poderosos é uma ordem eterna de Deus, que é em obediência a essa ordem que o milhafre devora a inocente ovelha e que, portanto, os que são mais poderosos pelo conhecimento das leis terão toda a razão em pilhar os ingênuos, que,

como fracos, precisam da proteção deles. Seria, porém, demasiado pedir o acordo entre dois raciocínios onde nem sequer um há. Que Von Haller seja um inimigo dos códigos, é coisa que por si mesmo se compreende: as leis civis são para ele absolutamente “inúteis pois por si mesmas se compreendem nas leis naturais” (como se teria poupado todo esse esforço que, desde que existem Estados, se tem dedicado à legislação e aos códigos e ainda se aplica no estudo do direito se desde sempre se houvesse tido presente o pensamento fundamental de que tudo se compreende por si mesmo), “e, por outro lado, as leis não são dadas aos indivíduos privados mas são instruções transmitidas aos juizes subordinados para lhes dar a conhecer a vontade do chefe da justiça”. Aliás, a jurisdição não é (I, pp. 297 e 254) um dever do Estado mas um benefício, quer dizer, um auxílio dado pelos mais poderosos. Entre os meios de assegurar o direito, “aquele que os juristas modernos nos deixam depois de nos tirarem os outros três não é o mais perfeito mas, pelo contrário, o mais incerto e hesitante. Os outros três são mais rápidos e seguros para se alcançar o fim e são os que a natureza amiga ofereceu ao homem para lhe assegurar a liberdade jurídica”.

Estes três meios são:

- 1º – Observância pessoal da lei natural;
- 2º – Resistência à injustiça;
- 3º – Fuga onde não houver recurso (é na verdade preciso que os juristas sejam muito maus em comparação com a natureza amiga!).

“A lei natural de Deus, a todos dada pela natureza plenamente boa, é a seguinte (I, p. 292): respeita em cada

homem o teu semelhante (se o autor fosse coerente com o seu princípio, essa lei deveria ser: respeita aquele que não é teu semelhante mas sim mais poderoso do que tu). Não leves a mal quem te causou dano; não peças o que não te devem (e de que é que se é devedor?); e, finalmente, ama os teus semelhantes e sê-lhes útil sempre que possas.”

A implantação desta lei tornará supérflua a legislação e a constituição. Seria interessante saber como Von Haller explica que, apesar desta implantação, sempre existiram no mundo leis e constituições.

No tomo III, p. 362, o autor ocupa-se das “chamadas liberdades nacionais” (isto é, as leis jurídicas e constitucionais das nações; neste largo sentido, todos os direitos juridicamente definidos devem ser designados por uma liberdade). De tais leis diz ele que “o seu conteúdo é em geral muito pouco importante por maior valor que nos livros se atribua a essas liberdades fundamentais”. Verifica-se a seguir que aquilo de que o autor fala são as liberdades nacionais dos *Stände* alemães do Império, da nação inglesa (a Magna Carta, “aliás muito pouco lida e ainda menos compreendida por causa das suas expressões antiquadas”, o Bill of Rights, etc.) e da nação húngara, e ficamos espantados por saber que estas conquistas, sempre consideradas tão importantes, são afinal insignificantes e que o que, em tais nações, essas leis representaram para cada peça dos fatos que os indivíduos vestem, para cada pedaço de pão que comem e sempre a cada instante continuam a representar apenas têm afinal um valor puramente livresco. A propósito do código prussiano, para citarmos mais isto, Von Haller é especialmente severo pois os erros filosóficos (sempre

os da filosofia kantiana à qual Von Haller nada perdoa) tiveram nele uma influência inacreditável e porque se trata principalmente do Estado, do domínio do Estado, dos fins do Estado, do soberano do Estado, dos deveres do soberano e dos servidores do Estado.

Para Von Haller, o que há de mais cruel é o direito “de sobrecarregar com impostos a fortuna privada das pessoas, os seus ganhos, a sua produção e o seu consumo, a fim de cobrir as despesas do Estado; desse modo, o rei, uma vez que a riqueza do Estado já não é considerada como propriedade privada do príncipe mas como domínio público, nada tem de seu, tal como os cidadãos prussianos já não possuem nem o seu corpo nem os seus bens e são assim súditos na condição jurídica do servo pois não podem fugir ao serviço do Estado”.

Depois desta inacreditável nudez, só se pode achar burlesca a emoção com que Von Haller descreve o inexprimível contentamento que teve com as suas descobertas (I, Prefácio): “Uma alegria que só quem for amigo da verdade pode sentir quando, depois de uma conscienciosa meditação, adquire a certeza de que descobriu simultaneamente (*sic*: simultaneamente) o que é decreto da Natureza e o que é palavra de Deus.” (Geralmente, a palavra divina distingue muito expressamente as suas revelações dos decretos da natureza e dos homens naturais.) Quando nos descreve “como quase se desfaz em pura admiração, como uma onda de felizes lágrimas caiu dos seus olhos e como, então, em si brotou a viva religião”, não nos podemos impedir de pensar que a sua religião antes deveria ter levado Von Haller a chorar, sim, mas porque é um castigo divino (e o mais severo em que um homem pode incorrer) isso de pôr de lado o pensa-

mento, e a razão, e o respeito das leis, isso de desdenhar a importância de uma determinação jurídica dos deveres do Estado e dos direitos do cidadão, até o ponto de confundir o absurdo com a palavra de Deus.

259 – A Idéia do Estado:

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

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

c) É idéia universal como gênero e potência absoluta sobre os Estados individuais, o espírito que a si mesmo dá a sua realidade no progresso da história universal.

A - Direito Político Interno

260 – É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a

vontade universal; deste fim são conscientes em sua atividade individual. O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permitirem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio.

261 – Em face do direito privado e do interesse particular, da família e da sociedade civil, o Estado é, por um lado, necessidade exterior e poder mais alto; subordinam-se-lhe as leis e os interesses daqueles domínios mas, por outro lado, é para eles fim imanente, tendo a sua força na unidade do seu último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo; esta unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direitos (§ 155º).

Nota – Já no § 3º mostramos como Montesquieu, na sua célebre obra *Do espírito das leis*, teve em vista e tentou estudar minuciosamente a dependência em que as leis privadas se encontram do caráter particular do Estado e como foi ele quem teve a idéia filosófica de só nas relações com o todo considerar a parte. Como o dever começa por ser um comportamento para com algo que é substancial para mim e em si e para si universal, como o direito é, pelo contrário, a existência empírica em geral desta realidade substancial e, por conseguinte, o aspecto da sua particularidade e da minha liberdade particular, acontece que, em suas fases formais, um e outro se repartem entre aspectos e pessoas diversas. O Estado como realidade moral, compenetração do substancial e do particular implica que as minhas obrigações

para com a realidade substancial sejam também a existência da minha liberdade particular, o que quer dizer que nele direito e dever se encontram reunidos numa só e mesma relação. Como, porém, ao mesmo tempo acontece que no Estado os momentos diversos obtêm a figura e a realidade que lhes são próprios, assim reaparece, portanto, a distinção entre direito e dever, que, continuando a ser em si, isto é, continuando a ser formalmente idêntica, significa que direito e dever são diferentes quanto ao conteúdo. À esfera do direito privado e da realidade subjetiva falta a necessidade real da relação, e mantém-se abstrata a igualdade de conteúdo obtida. O que nestes domínios abstratos é justo para um também o tem de ser para o outro, o que é dever para um será dever para o outro. Esta identidade absoluta do direito e do dever só se realiza como similitude do conteúdo e com a condição de que o conteúdo seja completamente universal, isto é, seja o único princípio do direito e do dever: a liberdade pessoal do homem. É assim que os escravos não têm deveres porque não têm direitos, e inversamente (não se trata aqui dos deveres religiosos). Mas na idéia concreta que em si mesma se desenvolve, os momentos distinguem-se e as suas determinações trazem consigo uma diversidade de conteúdo. Na família, não tem o filho direitos com um conteúdo que seja o mesmo do dos seus deveres para com o pai, e os direitos do cidadão para com o Estado, para com o príncipe e para com o governo não são de natureza igual à dos seus deveres. Este conceito da união do direito e do dever é uma das condições mais importantes para a força interna dos Estados, que nela está contida. O que há de abstrato no dever e consiste em menosprezar e até

banir, como inessencial e indigno, o interesse particular não deixa contudo de persistir. A especulação concreta, a idéia, mostra como o momento da particularidade é também essencial e como é, portanto, necessária a sua satisfação. Ao procurar cumprir o seu dever, o indivíduo deve encontrar também o que é seu interesse pessoal e sua satisfação, de modo que, da sua situação no Estado, lhe advém um direito que da coisa pública faz sua coisa particular. Na verdade, não deve o interesse particular ser menosprezado e banido, mas sim conservado em concordância com o interesse geral para que, assim, um e outro sejam assegurados. O indivíduo que pelos deveres está subordinado, no cumprimento deles como cidadão obtém a proteção da sua pessoa e da sua propriedade, o respeito pelo seu bem particular e a satisfação da sua essência substancial, a consciência e o orgulho de ser membro de um todo. No cumprimento do dever com a forma de prestação de serviço para o Estado, assegura também a sua conservação e subsistência. Segundo o que tem de abstrato, o interesse geral estabeleceria apenas que os atos e serviços que solicita fossem cumpridos como deveres.

262 – A idéia real em ato ou espírito que se divide a si mesmo nas duas esferas ideais deste conceito, a família e a sociedade civil que constituem o seu aspecto finito, tende a sair da sua idealidade para si e a tornar-se espírito real infinito e, então, distribui por essas esferas o material dessa realidade finita, quer dizer, distribui os indivíduos como massas, embora tal distribuição dependa, para cada caso, das circunstâncias, do livre-arbítrio e da escolha do destino (§ 18º e nota).

263 – Nestas esferas em que os seus momentos de individualidade e particulares têm a sua simples realidade imediata e refletida, há já o espírito: é a universalidade objetiva que nelas aparece, é o poder da razão da necessidade (§ 184º), são, numa palavra, as instituições consideradas na seção anterior.

264 – Como os indivíduos da coletividade são seres espirituais que, por isso, contêm os dois elementos de individualidade extrema consciente e voluntária e de universalidade extrema que conhece e quer a realidade substancial, como portanto tais indivíduos só conseguem justificar esses dois aspectos quando agem como pessoas privadas e ao mesmo tempo como pessoas substanciais – nas esferas indicadas alcançam, por outro lado, a primeira realidade imediatamente e, por outro lado, a segunda através de dois meios: nas instituições que são o que há de virtualmente universal, nos seus interesses particulares, têm eles a essência da sua consciência de si, e essas instituições lhes dão a seguir, nas corporações, uma atividade e uma ocupação dirigidas para um fim universal.

265 – Tais instituições formam a Constituição, quer dizer, a razão desenvolvida e realizada no particular e são, por conseguinte, a base segura do Estado bem como da confiança e dos sentimentos cívicos dos indivíduos, são os pilares da liberdade pública, pois, por elas, é racional e real a liberdade particular e nelas se encontram reunidas a liberdade e a necessidade.

266 – O espírito, porém, não é apenas esta necessidade de fato e este mundo de aparência, é também, por

si mesmo, objetivo e real em ato, como idealidade e alma interior daquela necessidade e daquele mundo; assim esta universalidade substancial, bem como esta necessidade com a figura da liberdade, tornam-se um objeto e um fim para si mesmas.

267 – A necessidade no ideal é o desenvolvimento da idéia na intrinsecidade de si mesma. Como substância subjetiva, é o sentimento político. Como substância objetiva distinta da anterior, é o organismo do Estado, o Estado propriamente político e a sua constituição.

268 – O sentimento político, o patriotismo em geral, é como uma certeza que se funda na verdade (uma certeza apenas subjetiva não se funda na verdade, não passa de uma opinião) e é o querer transformado em hábito. Só pode resultar das instituições que existem no Estado pois nelas é que a razão é verdadeiramente dada e real, pois no comportamento em conformidade com estas instituições é que a razão adquire a sua eficácia. Este sentimento é sobretudo o da confiança (que pode vir a ser uma compreensão mais ou menos cultivada) e da certeza de que o meu interesse particular e o seu interesse substancial se conservam e persistem dentro do interesse e dos fins de um outro (no caso, o Estado) e, portanto, dentro da sua relação comigo como indivíduo. Daí provém, precisamente, que o Estado não seja para mim algo de alheio e que, neste estado de consciência, eu seja livre.

Nota – Dá-se muitas vezes o nome de patriotismo à disposição para sacrifícios e atos extraordinários, mas o que ele é essencialmente é a disposição de consciência

que, nas situações e circunstâncias habituais, leva a considerar a vida coletiva como a base substancial e o fim. Esta consciência que perdura no decorrer da vida e em todas as situações é que é, depois, a base da disposição para esforços extraordinários. Como, porém, há muitos homens que são mais facilmente corajosos do que justos, facilmente se persuadem eles de que possuem esse patriotismo extraordinário para com isso se autorizarem a dispensar-se aquela verdadeira disposição da alma ou para se desculparem de não possuí-la.

Quando, por outro lado, se consideram os sentimentos cívicos como o que constitui um início e pode surgir de representações e pensamentos subjetivos, são eles confundidos com a opinião pois falta-lhes, em tal consideração, a sua verdadeira base que é a realidade objetiva.

269 – É nos diferentes aspectos do organismo do Estado que o sentimento cívico adquire o seu conteúdo particular. Tal organismo é o desenvolvimento da idéia em todas as suas diferenças e na sua realidade objetiva. Estes diferentes aspectos são os diversos poderes e suas funções ou atividades que permitem ao universal produzir-se continuamente e, porque determinados pela natureza do conceito, de um modo necessário, bem como conservar-se, pois o universal é ao mesmo tempo afirmado antes da sua produção. Esse organismo é a constituição política.

270 – Chegou o momento de falarmos das relações entre o Estado e a Religião, o que hoje muito importa pois demasiadas vezes se tem nos últimos tempos afir-

mado que a Religião é a base do Estado, afirmação com a qual se chega a pretender esgotar-se toda a ciência do Estado. Não há afirmação que mais se preste a confusões e chega ela até a transformar-se em constituição do Estado, a dar-lhe a forma que só o conhecimento deveria ter.

Desde logo pode parecer suspeito que se procure e recomende a religião sobretudo nas épocas de miséria pública, de perturbações e de opressão, que se veja nela uma consolação para a injustiça, uma esperança para compensar o que se perdeu. Depois, se se considera que a religião recomenda a indiferença para com os negócios do mundo, para com o decurso dos acontecimentos na realidade, ao contrário do Estado, que é o espírito enraizado no mundo, então ou o recurso à religião não se afigura de modo algum próprio para elevar o interesse e os assuntos do Estado à categoria de fins sérios e essenciais ou apresenta tudo o que se refere ao governo como coisa dependente de uma contingência arbitrária. Poderá usar-se esta linguagem quando se pensa que as paixões e as violências injustas dominam o Estado, a não ser que tal recurso à religião valha por si mesmo e pretenda determinar e assegurar o direito.

Assim como se considerava irrisório abafar todo o ressentimento contra a tirania porque o oprimido encontraria consolo na religião, assim é preciso não esquecer que a religião pode assumir formas tais que conduzem à mais dura escravidão nas cadeias da superstição e à degradação do homem abaixo do animal (o que acontece entre os egípcios e os hindus que veneram os animais como seres superiores). Este exemplo pode servir-nos, ao menos, para nos prevenir de que é preciso não falar

da religião em geral e de que, muitas vezes, é necessário ganhar forças para lutar contra ela em alguns de seus aspectos e para defender os direitos da razão e da consciência de si.

Mas só com os conceitos de Religião e de Estado é que se pode obter a determinação essencial das suas relações. O conteúdo da religião é a verdade absoluta e, portanto, ao seu domínio pertence o grau mais elevado do sentimento. Como intuição, como sentimento, princípio e causa infinita de que tudo depende, a que tudo se refere, a religião exige que tudo se conceba do seu ponto de vista e nela tenha a confirmação, a justificação e a certeza. O Estado e as leis, bem como os deveres, nesta dependência obtêm a soberana garantia e a mais elevada obrigação para a consciência. Com efeito, o Estado, as leis e os deveres são, em realidade, algo de definido que se liga a uma esfera mais elevada como ao seu princípio (*Enciclopédia das idéias filosóficas*, § 453º).

Assim se explica que a religião contenha aquele ponto que, na alteração universal e na evanescência dos fins dos interesses e das propriedades reais, garante a consciência do imutável, da liberdade e da soberana satisfação. Mas se, deste modo, a religião constitui o princípio do Estado como vontade divina de modo algum constitui um fundamento, e nisso se distinguem os dois domínios. O Estado é a vontade divina como espírito presente ou atual que se desenvolve na formação e organização de um mundo. Aqueles que, diante do Estado, não se desprendem da forma da religião comportam-se como aqueles que crêem ter atingido o direito no conhecimento quando continuam a permanecer na essência sem passarem da abstração para a existência ou como

aqueles que aspiram apenas ao Bem abstrato abandonando ao livre-arbítrio a determinação do que é o bem. A Religião é a relação com o absoluto na forma do sentimento, da imaginação e da crença e no centro dela, que contém tudo o que é, tudo o que existe torna-se um acidente que se evanesce.

Se, quanto ao problema do Estado, não nos desprendermos desta forma religiosa até o ponto de ela nos aparecer como o que o determina essencialmente e lhe atribui valor, então o Estado, que é um organismo desenvolvido em partes diferenciadas e fixas, em leis e instituições, cai na hesitação, na incerteza e na perturbação. O objetivo universal que são as leis, em vez de serem determinadas de um modo seguro e válido, adquirem um caráter negativo perante essa forma da religião que cerca de um véu tudo o que é definido e com isso se transforma em algo de subjetivo.

Para a conduta dos homens as conseqüências são as seguintes: para os justos não há leis; sede piedosos e podereis fazer tudo o que quiserdes, podereis entregar-vos ao livre-arbítrio e à paixão remetendo os que são vítimas da vossa injustiça para o conforto e a esperança da religião ou, pior ainda, expulsá-los e condená-los como irreligiosos. E se este comportamento negativo não se encerra numa disposição interior, numa opinião, e se volta para a realidade exterior e nela se afirma, logo surge o fanatismo religioso que, tal como o político, leva ao banimento de toda a organização política e de toda a ordem legal, limites restritivos e inadequados à infinitude do sentimento íntimo. Banidos se encontram, conseqüentemente, a propriedade privada, o casamento, as situações e atividades da sociedade civil, por indignos

do amor e da liberdade sentimentais. Entretanto, porém, a ação e a existência reais requerem decisões, e produz-se o mesmo que acontece quando a subjetividade da vontade se dá como o absoluto (*Princípios de filosofia do direito*, § 140^o), isto é, decide-se de acordo com a representação subjetiva, com a opinião, com o capricho.

A verdade, diante daquela que se encerra na subjetividade do sentimento e da representação, é o salto enorme que vai do interior para o exterior, da razão envolta na imaginação para a simples realidade. Neste salto está o esforço de toda a história do mundo, a obra em que a humanidade culta ganhou a eficácia e a consciência da existência segundo a razão, da organização política e das leis. Da parte daqueles que procuram o Senhor e que, na sua estulta opinião, julgam possuir imediatamente todas as coisas em vez de se imporem o trabalho de erguer a sua subjetividade até o conhecimento da verdade e o saber do direito e do dever objetivos, da parte desses só se pode esperar a destruição de todos os laços morais objetivos. Tal abominação e tal estultícia são a consequência necessária de um sentimento religioso que se prende exclusivamente à sua forma e assim se opõe à realidade e à verdade que têm a forma do universal e da lei. Aliás, não é preciso que esta disposição se realize, pois ela pode permanecer no seu ponto de vista negativo como algo de interior, submeter-se aos regulamentos e às leis, entregar-se às devoções fervorosas ou ao desdém e à espera. Foi a fraqueza do nosso tempo, não a força dele, que fez da religiosidade uma espécie de polêmica da piedade, quer se ligue a um verdadeiro motivo quer a uma vaidade insatisfeita. Em vez de fortalecer o seu pensamento subjetivo no estudioso trabalho

e de submeter a vontade ao exercício e assim a elevar a uma livre obediência, prefere-se a facilidade de renunciar ao conhecimento da verdade objetiva e cultiva-se cuidadosamente um sentimento de opressão e, ao mesmo tempo, de amor-próprio; utiliza-se a devoção para entender a natureza das leis e das instituições, para as julgar e expor o que elas deveriam ser. E como tudo isso provém de um coração piedoso o método é naturalmente infalível e inatacável, pois as intenções e afirmações que se fundam na religião não podem ser acusadas de frívolas e injustas.

Mas na medida em que a religião (a que é de uma espécie verdadeira), em vez de ter esta atitude negativa e polêmica para com o Estado, antes o reconhece e confirma assegura a si mesma a existência e a manifestação. Compõe-se o seu culto de atos e crenças: carece, por isso, de propriedades e posses bem como de indivíduos devotados ao serviço da comunidade. Nisto reside uma relação entre o Estado e a comunidade eclesiástica, que é simples de determinar. Pertence à natureza das coisas constituir um dever do Estado, assegurar à comunidade todas as garantias e proteção para que ela realize os seus fins religiosos. Mais do que isso: sendo a religião o elemento que melhor assegura a integridade do Estado na profundidade da consciência, poderá ele reclamar de todos os cidadãos que se liguem a uma comunidade religiosa embora não importe qual, pois o Estado nada tem com o conteúdo que se refere à intimidade da representação. Deve o Estado, que é uma organização completa e portanto forte, mostrar-se, neste assunto, liberal e indiferente para com as particularidades que não lhe sejam favoráveis e até suportar a existência de comunidades

que não reconheçam religiosamente deveres para com ele. (O que, naturalmente, depende do número dos sec-tários.) Remeterá os membros dessas religiões para a sociedade civil e suas leis, e limita-se a cumprir passiva-mente os seus deveres diretos para com elas⁷, o que se for necessário se obtém transformando ou substituindo a prestação.

Se a comunidade eclesiástica possui uma proprieda-de, se efetua os atos culturais e tem para isso indivíduos ao seu serviço, logo transita do domínio da interioridade para o do mundo e, portanto, para o do Estado a cujas leis se submete imediatamente. O juramento, a realidade moral em geral e a situação do casamento trazem consi-go esta promoção do sentimento interior que na religião encontra a sua mais profunda certeza. Se as relações morais objetivas são relações essenciais da razão realiza-da, então os direitos desta é que devem ser afirmados em primeiro lugar e a garantia da Igreja apenas se lhes acrescenta como uma mais abstrata extrinsecidade. Nas outras manifestações resultantes de união na Igreja, veri-fica-se que o interior sobreleva o exterior mais na doutri-na do que nos atos do culto e outros rituais que se lhes referem e nos quais, pelo menos, o aspecto jurídico logo para si aparece como o assunto do Estado (isso embora muitas igrejas se tenham atribuído o direito de isentar os seus servidores e as suas propriedades do poder e da jurisdição do Estado e até o direito de jurisdição sobre os laicos nos assuntos em que a religião participa, como, por exemplo, os assuntos de divórcio).

A função da atividade administrativa em tais ações está, sem dúvida, muito indeterminada, o que é próprio, porém, da natureza desta função e também abrange outras funções puramente civis.

Sempre que a comunhão religiosa de indivíduos se torna uma comunidade, uma corporação, logo fica submetida, de um modo absoluto, à alta vigilância administrativa do Estado. A doutrina, no entanto, tem o seu domínio na consciência, pertence ao direito da liberdade subjetiva da consciência de si, é uma interioridade que não constitui, como tal, domínio do Estado. Mas o Estado também tem uma doutrina porque as suas instituições e valores jurídicos em geral, a constituição, etc., existem na forma do pensamento como leis e porque o Estado é, não um mecanismo, mas a vida razoável da liberdade consciente de si, o sistema do mundo moral. Por conseguinte, a disposição moral e a consciência que se forma dos princípios são um momento essencial no Estado real.

Por sua vez, a doutrina da Igreja não é apenas algo de interior à consciência, mas é também uma expressão, e uma expressão sobre um objeto que apresenta as mais íntimas relações com os princípios morais e as leis do Estado ou que, até, diretamente lhes importa. Assim a Igreja e o Estado estão em concordância ou em oposição, mas diretamente. Pode a Igreja levar a diversidade dos dois domínios à mais irreduzível oposição quando, com o pretexto de que possui o conteúdo absoluto da religião, considera a realidade espiritual em geral, ao passo que o Estado seria um instrumento mecânico para fins exteriores e profanos. Concebe-se a si mesmo como o domínio de Deus ou, pelo menos, o caminho e a antecâmara do céu, e ao Estado como o domínio do mundo, do que é transitório e finito; ela mesma é um fim supremo, o Estado um simples meio. Com esta pretensão se liga a exigência de que o Estado não só assegure à Igreja

a plena liberdade de ensino, mas ainda respeite absolutamente esse ensino, e qualquer que seja, pois só a si mesma cumpre defini-lo.

Chega a Igreja a esta pretensão por alargamento do princípio de que o elemento espiritual é absolutamente propriedade sua, e do mesmo modo exige que o conhecimento e a ciência – que também pertencem ao mesmo domínio e por si mesmos constituem, como a Igreja, uma totalidade de princípios próprios e poderiam assim, por muitos motivos, substituir-se à Igreja – gozem da mesma independência perante o Estado, que como um meio os deve servir em vista de um fim soberano.

Em face desta situação, será indiferente que os chefes da comunidade religiosa, ou aqueles que se consagram ao seu serviço, tenham uma existência separada do Estado, embora os outros membros continuem submetidos ao Estado, ou se mantenham no Estado e tenham de considerar o seu destino eclesiástico como um simples aspecto da sua situação mas que sempre vêm como separado do Estado.

Deve-se começar por observar que tal situação se faz acompanhar da concepção segundo a qual a missão do Estado apenas consiste em proteger e assegurar a vida, a propriedade e o livre-arbítrio de cada um na medida em que isso não lese a vida, a propriedade e o livre-arbítrio de outrem. O Estado aparece então como instruído pelo que há de carente; o elemento espiritual supremo, a verdade em si e para si são situados na religião subjetivá ou na ciência teórica, ou seja, para além do Estado que, laico em si e para si, apenas lhe cumpre respeitá-las de tal modo que deixe completamente fora de si o que é propriamente moral. Houve, decerto, épo-

cas históricas e estados de barbárie em que toda a vida espiritual superior se encerrava na Igreja e em que o Estado não era mais do que um regime de violência, de arbitrariedade e de paixão, o que constituía uma oposição abstrata que era o princípio da realidade. Mas tudo isso pertence à história e constitui uma atitude cega e estulta a de apresentar tal situação como a que é verdadeiramente conforme com a idéia.

A evolução da idéia tem mostrado, pelo contrário, que o espírito, livre e racional que é, constitui em si a moralidade objetiva, que a verdadeira idéia é a razão realizada e que esta é o que existe como Estado. Desta idéia resulta também que a verdade moral existe nela para a consciência pensante, como conteúdo elaborado na forma universal, que é a lei, e ainda que o Estado conhece absolutamente os seus fins, se lhes adequa e os realiza com uma definida consciência e de acordo com os princípios. Como já anteriormente observamos, o objeto em geral da religião é a verdade mas apenas como um conteúdo dado que, em seus caracteres essenciais, não é conhecido nem pelo pensamento nem por conceitos; por isso a relação do indivíduo com esse objeto é uma obrigação fundada na autoridade, e o testemunho pessoal do espírito e do sentimento, que é o que contém o elemento de liberdade, apresenta-se como sentimentalidade e crença.

É o conhecimento filosófico que sabe que o Estado e a Igreja não se opõem quanto ao conteúdo da verdade e da razão mas apenas quanto à forma. Quando, portanto, a Igreja transita para o ensino (houve e há igrejas que se limitam ao culto, outras em que o culto é o essencial e em que o ensino e a cultura da consciência é acessório) e o seu ensino se ocupa dos princípios objetivos e

da reflexão sobre a moral objetiva e a razão, a Igreja interfere no que é domínio do Estado. Ora, diante da crença e da autoridade que ela invoca e apresenta a propósito da moral, do direito, das leis e das instituições, diante da sua opinião subjetiva, é o Estado que representa o saber; do seu princípio provém, com efeito, que o conteúdo não se encerra na forma do sentimento e da crença mas se liga ao pensamento definido.

Quando o conteúdo que existe em si e para si aparece na realidade religiosa como um conteúdo particular, como a doutrina própria da Igreja, como comunidade religiosa, tal doutrina coloca-se fora do Estado. (No protestantismo não há, aliás, um clero que seja o depositário exclusivo da doutrina da Igreja porque nele não há laicos.) Porque os princípios da moralidade objetiva e da ordem do Estado passam pelo plano religioso, e não só podem como devem estabelecer relações com ele, por esse lado recebe o Estado uma garantia religiosa; mas, por outro lado, é seu o direito e a forma da razão consciente de si, objetiva, o direito de a fazer valer e de a impor diante de teses que provenham da forma da subjetividade, quaisquer que sejam a segurança e a autoridade que elas apresentem.

Pelo princípio da sua forma, na medida em que algo de geral é essencialmente pensamento, se explica também que do Estado tenha vindo a liberdade do pensamento e da ciência (enquanto uma Igreja, pelo contrário, queimou Giordano Bruno e obrigou Galileu a penitenciar-se de joelhos por ter exposto o sistema solar copernicano, etc.)⁸.

Tem a ciência, pelo seu lado, o mesmo elemento formal do Estado: o seu fim é o conhecimento da verdade e, mais precisamente, da verdade racional e objetiva.

Pode, decerto, o conhecimento intelectual degradar-se também desde o plano da ciência ao da opinião e dos raciocínios prováveis. Se ele se volta, então, para os problemas morais e de organização do Estado, coloca-se em oposição aos respectivos princípios, como a Igreja por sua vez o faz e com a mesma pretensão de que está apoiada na opinião, como se esta fosse a razão, e no direito da consciência de si subjetiva que se quer livre em suas opiniões e convicções. Já anteriormente⁹ consideramos o princípio desta subjetividade do saber. Importa agora observar apenas que, de um lado, o Estado pode manifestar uma infinita indiferença perante a opinião – na medida, precisamente, em que não é mais do que uma opinião, um conteúdo subjetivo, e, portanto, quaisquer que sejam as suas pretensões, não possui em si qualquer força real –, tal como se pintores que só empregam em suas paletas as três cores fundamentais sem querer saber da ciência escolar das sete cores fundamentais. Mas cumpre ao Estado, por outro lado, defender a verdade objetiva e os princípios da vida moral contra a opinião que adota mais princípios e se torna uma existência universal que devora a realidade, sobretudo quando o formalismo da subjetividade absoluta entende fundar-se num ponto de partida científico e pretende virar contra o Estado as suas próprias instituições de ensino, dando-lhes as pretensões de uma Igreja. Do mesmo modo deve o Estado fazer valer contra a Igreja, reivindicando uma autoridade absoluta, o direito formal da consciência de si à opinião própria, à sua convicção e, em geral, ao pensamento da verdade objetiva válida.

Podemos ainda nos referir à unidade do Estado e da Igreja de que muitos falaram nos tempos modernos como

se fosse um ideal supremo. Se essa unidade essencial é a da verdade dos princípios e dos sentimentos, também será essencial que, simultaneamente com a unidade, adquira a existência particular a diferença que na consciência há das suas formas.

No despotismo oriental existe essa unidade tão desejada da Igreja e do Estado, mas, ao mesmo tempo, não existe o Estado, não há encarnação consciente no direito; não há moralidade livre nem evolução orgânica, única digna do Espírito. Para que o Estado, como realidade moral do Espírito, consciente de si chegue à existência, é necessário que se diferencie da forma da autoridade e da crença. Ora, essa diferenciação só se realizará se no domínio religioso se der uma intrínseca separação. Só então o Estado atinge a universalidade do pensamento, que é o seu princípio formal, e o realiza acima das igrejas particulares. Para o reconhecer, não basta saber o que é a universalidade em si mas também o que é a sua existência. O cisma das Igrejas não é nem foi uma infelicidade para o Estado, que, muito ao contrário, por intermédio dele pôde vir a ser o que era seu destino: a razão e a moralidade conscientes de si mesmas. Esse é igualmente o grande bem que a Igreja e o pensamento podem obter para alcançar a liberdade e a racionalidade próprias.

271 – A constituição política é, em primeiro lugar, a organização do Estado e o processo da sua vida orgânica em relação consigo mesmo. Neste processo distingue o Estado os seus elementos no interior de si mesmo e os desenvolve em existência fixa.

Em segundo lugar, o Estado é, enquanto individualidade, uma unidade exclusiva que tem, por conseguinte,

um procedimento em relação a outros. Volta para o exterior o seu organismo diferenciado e nesta determinação situa no interior de si mesmo os seus termos diferenciados na idealidade que lhes é própria.

I – Constituição Interna para si

272 – A Constituição é racional quando o Estado determina e em si mesmo distribui a sua atividade em conformidade com o conceito, isto é, de tal modo que cada um dos poderes seja em si mesmo a totalidade. É isto obtido porque cada momento contém em si a ação dos outros momentos e porque, ao exprimirem a diferença do conceito, todos eles se mantêm em sua idealidade e só constituem um todo individual único.

Nota – Indefinidamente se tem falado, nos tempos modernos, sobre a constituição bem como sobre a razão e, em particular na Alemanha, tem-se proposto ao mundo as idéias mais vazias. Houve muita gente que se persuadiu de saber, em matéria constitucional, mais do que toda a gente, excluindo desse saber todos os outros, sobretudo os governos, e julgando ter uma justificação irrefutável ao dizerem que a religião e a piedade constituíam a base de todos esses devaneios. É um milagre que todo esse palavreado não tivesse tornado repugnantes, para os homens sensatos, as palavras “razão”, “iluminação”, “direito”, etc., bem como “constituição” e “liberdade”, e que não haja vergonha em falar ainda de constituição política. Um bem que todavia se pôde tirar desse desgosto é o de admitir-se geralmente que um conhecimento filosófico de tais objetos não pode fundar-se em

raciocínios abstratos sobre fins, motivos e interesses e ainda menos sobre o sentimento, o amor e o entusiasmo.

Só o conceito pode conduzir a esse conhecimento, devendo abster-se de participar nas discussões todos aqueles que têm a divindade por inconcebível e o conhecimento da verdade por vã tentativa. Não poderá aspirar à consideração filosófica o que diga em seus discursos indigestos e edificantes com os seus sentimentos e os seus entusiasmos.

Entre as concepções correntes, dever-se-á mencionar a da necessária separação dos poderes (com conexão com o § 269^o). Poderia ser ela uma concepção muito importante, pelo que representa de garantia da liberdade pública, se fosse tomada no seu verdadeiro sentido; mas é precisamente uma concepção de que nada sabem nem querem saber esses que julgam falar em nome do entusiasmo e do amor. É nela que se encontra o elemento da determinação racional. O princípio da separação dos poderes contém, com efeito, como elemento essencial, a diferenciação, a razão na realidade. Ora, na forma em que o intelecto abstrato a concebe, o que aí se encontra é, por um lado, a falsa condição da independência absoluta dos poderes uns em face dos outros e, por outro lado, aquela unilateralidade que considera as relações entre eles como negativas, como recíprocas limitações. Deste ponto de vista, essas relações transformam-se em hostilidade, num receio de que cada um dos poderes se erga contra os outros como diante de um mal, a fim de se afirmar e estabelecer um equilíbrio geral que não será jamais uma unidade viva. Só a determinação do conceito em si mesmo, e não qualquer outro fim ou qualquer outra utilidade, poderá constituir a origem absoluta

dos poderes separados, e só por ela a organização do Estado constitui o racional em si e a imagem da razão eterna.

É a partir da lógica (não decerto da lógica corrente) que se pode reconhecer como é o conceito e, depois, mais concretamente, a Idéia que se determinam em si mesmos e assim afirmam os seus momentos de universalidade, de particularidade e de individualidade. Tomar a negação como ponto de partida absoluto e colocar em primeiro lugar a vontade do mal e a desconfiança contra ela, partir desta suposição para estabelecer requintadas medidas contra a astúcia, para inventar obstáculos e só conceber a unidade como um efeito dos obstáculos assim levantados é o que, do ponto de vista do pensamento, caracteriza o intelecto negativo, e, do ponto de vista do sentimento, a concepção plebéia (cf. § 244^o).

A independência dos poderes como, por exemplo, a daquilo a que se tem chamado executivo em face daquilo a que se tem chamado legislativo imediatamente traz consigo a deslocação do Estado como já se viu em larga escala, ou então, caso o Estado mantenha o que tem de essencial, a sua existência é salva pelo combate em que um poder se subordina aos outros e que, portanto, produz a unidade de uma ou de outra maneira.

273 – Divide-se o Estado político nas seguintes diferenças substanciais:

- a) Capacidade para definir e estabelecer o universal – poder legislativo;
- b) Integração no geral dos domínios particulares e dos casos individuais – poder do governo;

c) A subjetividade como decisão suprema da vontade – poder do príncipe. Neste se reúnem os poderes separados numa unidade individual que é a cúpula e o começo do todo que constitui a monarquia constitucional.

Nota – O aperfeiçoamento do Estado em monarquia constitucional é obra do mundo moderno e nela a idéia substancial atingiu a forma infinita.

A história deste aprofundamento íntimo do Espírito do mundo ou, o que é o mesmo, este desenvolvimento livre em que a Idéia liberta os seus momentos (e que não são senão momentos seus) como totalidades a partir dele e ao mesmo tempo os contém na unidade ideal do conceito, que é onde reside a razão real, a história desta verdadeira formação da vida moral é o objeto da história universal.

O fundamento da velha classificação das constituições em monarquia, aristocracia e democracia é a unidade substancial ainda indivisa, que ainda não chegou à diferenciação interior (a de uma organização desenvolvida em si) e não atingiu portanto a profundidade da razão concreta. Do ponto de vista do mundo antigo, esta divisão é verdadeira e correta; com efeito, esta diferença na medida em que está referida a uma unidade apenas substancial e anterior ao desenvolvimento absoluto permanece essencialmente extrínseca, pois começa por aparecer como uma diferença do número (cf. *Enciclopédia*, § 82º) daqueles a que deve ser imanente esta unidade substancial. Tais formas que, deste modo, pertencem a totalidades concretas diferentes têm na monarquia constitucional a função de momentos. O monarca é o único, no poder governamental intervêm alguns e no poder legislativo intervêm a multidão em geral. Todavia,

tais diferenças puramente quantitativas apenas são superficiais e não fornecem o conceito do objeto. Não é bastante, pois, falar nos tempos modernos do elemento democrático ou aristocrático na monarquia, porque os caracteres em que se pensa, precisamente por surgirem numa monarquia, já não são os da democracia ou da aristocracia. Em certas teorias constitucionais tudo se subordina à idéia abstrata do Estado que governa e manda, deixando-se indefinida ou considerando-se como indiferente a questão de saber se à frente do Estado se encontra um só, ou vários, ou todos.

Fichte, por exemplo, declara no seu *Direito natural* (I, § 16º): “Todas estas formas estão de acordo com o direito, caso só exista um eforado (contrapeso imaginário inventado por Fichte para opor ao poder soberano) e todas elas podem promover e conservar no Estado um direito universal.” Tal opinião é resultado da vazia concepção do Estado que já observamos. Num estado social muito simples, tais diferenças têm, sem dúvida, pouca importância. É assim que, nas suas leis, Moisés não prevê qualquer alteração das instituições para o caso em que o povo reclamasse um rei. Limita-se apenas a impor ao rei a obrigação de que não sejam demasiado abundantes a sua cavalaria, as suas mulheres, o seu ouro e o seu dinheiro (Dt 17.1659). Em certo sentido se pode aliás dizer que também para a idéia aquelas três formas são equivalentes (entre elas compreendia a monárquica naquele sentido restrito que se lhe dá quando considerada ao lado da forma aristocrática e da forma democrática), mas cai-se, então, no sentido oposto, pois ficam elas pouco conformes ao desenvolvimento racional da idéia (§ 272º), que em nenhuma dessas formas poderá atingir

o seu direito e a sua realidade. Também por isso se tornou completamente ociosa a questão de saber qual daquelas formas oferece mais vantagens, e só se pode falar delas em termos historicistas. Neste como em tantos outros pontos, apenas nos devemos limitar a reconhecer a argúcia de Montesquieu na sua célebre enumeração dos princípios destas formas de governo. Preciso é porém que, reconhecendo-lhe todo o seu valor, com isso não nos deixemos iludir. O princípio que Montesquieu indicou para a democracia é a virtude; efetivamente, uma constituição democrática tem de fundar-se na disposição das subjetividades, única forma substancial em que a vontade que para si e em si existe ainda se manifesta. Mas quando a isso acrescenta que a Inglaterra ofereceu, no século XVII, o belo espetáculo da impotência em que se encontram os maiores esforços para fundar uma democracia quando os chefes estão alheados da virtude, quando acrescenta que, se a virtude desaparecer de uma república, logo a ambição se apodera dos melhores e a cobiça se apossa de todos, e o Estado, presa universal, fica com uma força que é o poder de alguns indivíduos e a licenciosidade de todos (*Do espírito das leis*, III), será preciso acrescentar também que quando, num estado social mais complexo, as potências da particularidade se encontram à solta não é suficiente a virtude dos chefes do Estado. Para que o todo possua a força de se assegurar e de conceder aos poderes particulares desenvolvidos o que é seu direito não só positivo como negativo, torna-se necessária uma forma da lei racional diferente da que se exprime nas disposições subjetivas. Do mesmo modo, e uma vez que na República democrática a disposição para a virtude constitui a forma subs-

tancial, é preciso pôr de parte o contra-senso de que tal disposição seria facultativa, ou nem sequer existiria, na monarquia, como se entre a virtude e um poder público definido numa organização subdividida houvesse oposição e incompatibilidade.

O princípio da aristocracia é a moderação porque nela começa a separação entre o poder público e o interesse privado. E como há, ao mesmo tempo, um contato imediato entre estes dois termos, a constituição aristocrática corre sempre o risco de cair no mais violento estado de anarquia ou de tirania, do que é testemunho a história romana.

Se o princípio que Montesquieu atribui à monarquia é a honra, deve-se isso a não considerar ele nem a antiga monarquia patriarcal nem a que evolui até a constituição objetiva, mas apenas a monarquia feudal, aquela em que as relações do direito interno cristalizam em propriedades privadas legais e em privilégios de indivíduos e corporações. Como na constituição de tal monarquia toda a vida do Estado se funda em pessoas privilegiadas, como dos caprichos delas depende o que é exigido pela existência do Estado, o conteúdo objetivo dos serviços não é definido por deveres mas por imaginação e por opinião. Por isso é a honra e não o dever que assegura a unidade do Estado.

Imediatamente surge uma outra questão: quem faz a constituição?, questão que parece clara mas que, num exame mais atento, logo mostra não possuir qualquer sentido. Supõe ela, efetivamente, que não existe nenhuma constituição e que apenas há um agregado atômico de indivíduos. Pode-se considerar indiferente a maneira como um agregado alcança uma constituição, se

é por si ou por outrem, pois o conceito nada tem a ver com um agregado. Mas, se tal questão supõe uma constituição anterior, fazer significa apenas modificar, e a suposição de uma constituição já por si mesma implica que a modificação só pode se realizar constitucionalmente. Aliás, e de um modo geral, é essencial considerar a constituição como algo de incriado, embora produzido no tempo. Constitui ela, pelo contrário, o que existe em si e para si, o que deve considerar-se como divino e imutável e acima da esfera do que é criado.

274 – Como o espírito só é real no que tem consciência de ser; como o Estado, enquanto espírito de um povo, é uma lei que penetra toda a vida desse povo, os costumes e a consciência dos indivíduos, a Constituição de cada povo depende da natureza e cultura da consciência desse povo. É nesse povo que reside a liberdade subjetiva do Estado e, portanto, a realidade da Constituição.

Nota – Querer dar a um povo *a priori* uma constituição *a priori*, até quando ela seja em seu conteúdo mais ou menos racional, é uma fantasia que não tem em conta o elemento que faz dela mais do que um ser de razão. Cada povo tem, por conseguinte, a constituição que lhe convém e se lhe adequa.

a) O Poder do Príncipe

275 – O poder do príncipe contém em si os três elementos da totalidade (§ 272º), a universalidade da Constituição e das leis, a deliberação como relação do parti-

cular ao universal, e o momento da decisão suprema como determinação de si, de onde tudo o mais se deduz e onde reside o começo da sua realidade. Esta determinação absoluta de si constitui o princípio característico do poder do príncipe, que vamos desenvolver em primeiro lugar.

276 – 1) O caráter fundamental do Estado político é a unidade substancial como idealidade dos seus momentos.

Nela:

a) Se dissolvem e ao mesmo tempo se conservam os diferentes poderes e as diferentes funções, mas só se conservam quando a sua legitimidade é, não independente, mas determinada unicamente pela idéia do todo; devem eles abandonar o seu poder para formar a dinâmica articulação como os membros em relação à unidade simples do seu pessoal.

277 – b) As diferentes funções e atividades do Estado pertencem-lhe como momentos essenciais e são inerentes às universais e objetivas e, embora se liguem, à personalidade particular como tal de um modo exterior e contingente. As funções e os poderes do Estado não podem, pois, constituir uma propriedade privada.

278 – Nem para si nem na vontade particular dos indivíduos têm os diferentes poderes e funções do Estado existência independente e fixa: a sua raiz profunda está na unidade do Estado como “eu” simples deles. São estas as duas condições que constituem a soberania do Estado.

Nota – Trata-se aqui do aspecto interior da soberania. Oferece ela um outro aspecto, dirigido para o exterior, de que nos ocuparemos mais adiante.

Na antiga monarquia feudal, o Estado existia decerto para o exterior, mas para o interior nem o monarca nem o próprio Estado eram soberanos. Por um lado (cf. § 273º), as funções e os poderes do Estado agrupavam-se em volta de corporações e comunas independentes, apresentando-se o todo mais como um agregado do que um organismo. Por outro lado, constituíam propriedades privadas de indivíduos, de modo que o que estes deveriam fazer em consideração do todo dependia sempre da sua opinião e capricho.

O idealismo que constitui a soberania é a mesma condição que faz que, num organismo animal, suas chamadas partes sejam, não partes mas membros, momentos orgânicos que, quando isolados e existentes para si, são a doença (cf. *Enciclopédia*, § 293º). O mesmo princípio aparece no conceito abstrato da vontade (cf. §§ 279º ss.) como a negação da negação e como universalidade que se dá à individualidade (§ 7º). Toda particularidade e determinação são nesta ultrapassadas. É o princípio fundamental definindo-se a si mesmo. Para compreender a soberania, é preciso possuir a noção do que é a substância e a verdadeira subjetividade do conceito.

Constituir a soberania a afirmação do caráter ideal de toda a legitimidade particular não significa, ao contrário do que muitas vezes se julga, que se possa considerá-la como uma força absoluta, uma vazia arbitrariedade, e confundi-la assim com o despotismo.

Caracteriza o despotismo aquela ausência de lei em que a vontade particular enquanto tal seja a de um mo-