

*Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 6*

G. W. F. Hegel

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

*Terceira Parte - A Eiticidade*

*Segunda Seção - A Sociedade Civil*

Seguida de uma seleção dos Apontamentos das “Lições”  
de 1822/1823 e 1824/1825 em Apêndice

Tradução, introdução e notas

Marcos Lutz Müller

Departamento de Filosofia  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH  
UNICAMP

*Outubro de 2003*

*CLÁSSICOS DA FILOSOFIA: CADERNOS DE TRADUÇÃO N. 6*

IFCH/UNICAMP

Setor de Publicações

ISSN: 1676-7047

Diretor: Prof. Dr. Rubem Murilo Leão Rêgo

Diretora Associada: Profa. Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral:

Profa. Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli

Coordenação da Revista Idéias:

Prof. Dr. Marcelo Ridenti

Coordenação da Coleção Idéias:

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari

Coordenação da Coleção Trajetórias:

Prof. Dr. Armando Boito Jr.

Coordenação das Coleções Seriadas:

Prof. Dr. Lucas Angioni

Coordenação das Coleções Avulsas:

Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Representantes dos Departamentos:

Profa. Dra. Maria Suely Kofes – DA,

Prof. Dr. Armando Boito Jr. – DCP,

Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari – DH,

Prof. Dr. Lucas Angioni – DF e Prof.

Dr. Marcelo Ridenti – DS.

Representantes dos funcionários do

setor: Marilza A. Silva, Magali Mendes

e Sebastião Rovaris

Representante discente: Nádia Cristina

Nogueira (pós-graduação) e Rafael

Rodrigues Testa (graduação)

Setor de Publicações:

Marilza A. da Silva e Magali Mendes.

Gráfica:

Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Marcilio Cesar de Carvalho e José Carlos Diana.

Endereço para correspondência:

IFCH/UNICAMP - SETOR DE PUBLICAÇÕES

Caixa Postal: 6110

CEP: 13083-970 - Campinas - SP

Tel. (019) 3788.1604 / 1603 - Fax: (019) 3788.1589

[morewa@unicamp.br](mailto:morewa@unicamp.br) - <http://www.unicamp.br/ifch/publicacoes/>

SOLICITA-SE PERMUTA  
EXCHANGE DESIRED

Capa - Composição e Diagramação - Revisão - Impressão  
IFCH/UNICAMP

## SUMÁRIO

Apresentação .....	5
Nota Preliminar à terceira edição desta tradução.....	11
<i>Terceira Parte, Segunda Seção</i> § 182-256.....	15
A. O sistema das carências. § 189-208 .....	21
a. O modo da carência e da satisfação. § 190-195.....	22
b. O modo do trabalho. § 196-198 .....	26
c. A riqueza patrimonial. § 199-208.....	27
B. A administração do direito. § 209-229.....	34
a. O direito enquanto lei. § 211-214.....	35
b. O ser-aí da lei. § 215-218 .....	41
c. O tribunal. § 219-229 .....	46
C. A polícia e a corporação. § 230-256 .....	54
a. A polícia. § 231-249 .....	54
b. A corporação. § 250-256 .....	65
Apêndice.....	71
Notas.....	90



## APRESENTAÇÃO

*Marcos Lutz Müller*

A teoria da sociedade civil de Hegel, cuja tradução é aqui apresentada, constitui a seção intermediária, situada entre as seções sobre *A Família* (1<sup>a</sup>.) e *O Estado* (3<sup>a</sup>.), da Terceira Parte (*A Eiticidade*) da *Filosofia do Espírito Objetivo*, cujo desenvolvimento sistemático e detalhado é exposto nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio* (1820).

No interior do confronto que Hegel instaura, em sua *Filosofia do Direito*, entre o conteúdo e o campo teórico da Filosofia Prática tradicional, na sua clássica sua tripartição aristotélica (Ética, Política, Economia), e as disciplinas teóricas privilegiadas dos Tempos Modernos, tais como o Jusnaturalismo, a teoria política do Estado moderno, a moral esclarecida da autonomia e a Economia Política, a sua teoria da sociedade civil representa o cadinho e o núcleo das transformações mais profundas a que a sua concepção especulativa da liberdade submete essas disciplinas e os seus conteúdos, na busca de um diagnóstico e de uma apreensão conceitual adequada do seu presente histórico, interpretado no horizonte do ideário da Revolução Francesa.

A sociedade civil incorpora, na estrutura dialético-especulativa da eticidade, a esfera da diferença e da mediação, que é, do ponto de vista histórico, a esfera do trabalho emancipado e da atividade econômica e social despolitizada, da particularidade autônoma face à universalidade formal da mediação social e jurídica dos interesses privados, por contraposição histórica e conceitual à sociedade *civil-política*, que exprimia numa estrutura de dominação homogênea a unidade clássica entre a sociedade civil (*societas civilis*) e o Estado (*civitas*), à qual unidade se opunha a esfera econômica da sociedade doméstica (*oikos*), baseada no trabalho doméstico, servil e escravo.

Do ponto de vista da construção sistemática e da crítica nela contida às duas esferas abstratas de *O Direito Natural* (Iª. Parte) e de *A Moralidade* (IIª. Parte), a sociedade civil constitui o solo histórico da realização concreta da pessoa, enquanto sujeito de direitos iguais, e da subjetividade, enquanto consciência moral autônoma, as duas condições fundamentais da modernidade, apresentadas nas duas primeiras partes da obra, e que se tornaram efetividade histórica na sociedade civil. O direito natural é criticado nos seus pressupostos atomistas e em sua pretensão política de fundamentar o Estado no contrato. Ele é concebido nos seus princípios e conceitos fundamentais como direito abstrato, reduzido em sua validade a direito privado, enquanto regulador da esfera de mercado e da “ordem externa” que rege a sociedade civil. A Moralidade, enquanto exemplificada paradigmaticamente pela moral kantiana e fichteana da autonomia, é criticada pelo formalismo e pela impotência de um imperativo que não integra em si as condições objetivas da efetivação da ação moral, mas é resgatada na sua raiz, enquanto autodeterminação incondicionada da vontade livre, a qual, em sua reflexividade, é promovida a princípio de dissolução, mas, também, de legitimação e efetivação (FD § 138) das leis, dos costumes e das formas de vida que organizam uma eticidade, denominadas de “poderes éticos” (FD § 145).

A teoria hegeliana da sociedade civil é também uma resposta ao grande desafio posto pela Revolução Francesa aos contemporâneos, o da efetivação e da institucionalização política da liberdade. Se na Revolução Francesa, a “substância indivisa da liberdade absoluta se eleva ao trono do mundo, sem que nenhum poder lhe possa opor resistência”<sup>1</sup>, destruindo os privilégios do Feudalismo e do Absolutismo, é porque ela fez dos direitos do homem e do cidadão o fundamento de toda constituição política futura e do Estado constitucional moderno. Mas o Direito é para Hegel a liberdade enquanto Idéia (FD § 29), tomada esta não só na sua estrutura lógica como ‘forma infinita’ e ‘Idéia absoluta’, determinação conclusiva da *Ciência da Lógica*, mas como expressão especulativa da universalização histórico-mundial da liberdade, elevada a determinação essencial de todo homem<sup>2</sup>, e, tornada, por isso, no confronto com o ideário revolucionário, em ‘único conteúdo’ da filosofia.

<sup>1</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, In: *Werke*, eds. E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, v. 3, pg. 433. *Fenomenologia do Espírito*, Vozes, Petrópolis, RJ, 2002, trad. Paulo Meneses, ed. revista, pg. 403, § 585.

<sup>2</sup> “Se o saber da Idéia, isto é, [se o saber] do saber que os homens têm de que a sua essência, o seu fim e o seu objeto é a liberdade, é especulativo, então essa Idéia, enquanto tal,

É este diagnóstico do presente que perpassa a Filosofia de Hegel e a sua teoria da sociedade civil. Ele o leva a reconhecer na multiplicação infinita das carências e no aumento da divisão e da produtividade do trabalho emancipado a base material das relações sociais, mediadas pela 'forma da universalidade' (FD § 182), bem como do dinamismo econômico e social 'sem medida' (FD § 185 Ad.) da moderna sociedade civil (*A. O Sistema das Carências*). Esta base material da "relação recíproca entre as carências e o trabalho" é também a esfera em que o Direito adquire vigência e efetividade graças ao seu reconhecimento universal (FD § 209), e que, assim, libera os indivíduos dos vínculos políticos prévios dos tempos passados e os obriga a se fazerem valer enquanto "pessoa universal" (FD, *ibid.*), na qual todos são iguais enquanto homens. Esta base material e o reconhecimento universal dos indivíduos como sujeitos de direitos iguais constitui, portanto, a efetividade da sociedade civil (o seu 'conceito' no sentido especulativo), que é o lugar histórico positivo da realização da "autonomia da particularidade" ("o [seu] direito de desenvolver-se e difundir-se para todos os lados", FD § 183) e da universalização da liberdade negativa, mas também, da universalização do antagonismo social dela decorrente. Se esta liberdade negativa, fundada na "autonomia da particularidade", por um lado, dissolve todas as formas pré-modernas de eticidade e solidariedade, esvaziando o próprio sentido da categoria 'eticidade', por outro lado, ela constitui, também, uma condição essencial da realização da própria liberdade positiva (a "liberdade substancial", FD § 149), no sentido da liberdade do cidadão que se concretiza na esfera público-política do Estado.

Do ponto de vista da sua "regulação" (§ 236), as ações estratégicas dos indivíduos proprietários na esfera do mercado são mediadas pela universalidade formal do Direito Privado, que garante a "ordem externa" e a segurança da existência e da propriedade, ao mesmo tempo que é nessa trama de relações, tecidas pela divisão do trabalho em vista da satisfação das carências, que o Direito adquire a sua validade e a sua realidade efetividade mediante o seu reconhecimento universal pelos agentes (FD § 209). Mas embora a *Administração*

---

é a efetividade dos homens, não a Idéia que eles *têm*, mas a Idéia que eles *são*." G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Eds. O. Pöggeler e F. Nicolin, F. Meiner, Hamburg, 1959, § 482 A. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, Loyola, São Paulo, 1995, trad. Paulo Meneses, v. III, § 482 A. Tradução modificada.

do direito (*B.*) signifique um primeiro degrau de superação da “perda da eticidade nos seus extremos” (FD §§ 181, 185 Z), própria da sociedade civil, portanto, um primeiro estágio de reunificação ética do universal objetivo com a particularidade subjetiva (FD § 229), ela não é, por si só, capaz de assegurar o bem-próprio (*Wohl*) de cada um e o bem comum enquanto direito, e, assim, torná-los efetivos (FD § 230), pois ambos estão ainda entregues à contingência e ao arbítrio que regem a esfera de mercado, “o sistema de carências”.

Hegel percebe claramente que a estrutura jurídica da sociedade civil está intrinsecamente ligada à esfera de mercado, ao dizer que ‘universalidade da liberdade’ está aí presente ‘só *abstratamente*, portanto como direito *da propriedade*’ (FD § 208); mas esta institucionalização da liberdade abstrata dos proprietários é, simultaneamente, o reconhecimento da sua igualdade perante a lei, de modo que, para além de todas as suas diferenças e particularidades de crença, cultura, formas de vida, de posição e origem social ou econômica, enquanto ‘pessoa universal’ ‘são *todos* idênticos’: “o homem vale, portanto, porque é homem, e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc.” (FD § 209). A sociedade civil moderna se instaura e urde por esta institucionalização dos direitos universais do homem e pela simultânea universalização da liberdade abstrata, negativa e igual, que é, também, a institucionalização da contingência e do antagonismo social. Juntos eles marcam a ambigüidade moral dessa sociedade e dão origem à expansão “sem medida” da “acumulação das riquezas” (§ 243), mas, também, do “isolamento e restrição do trabalho particular e, com isso, [d]a dependência e penúria da classe atada a esse trabalho” (FD § 243), que a caracterizam como uma sociedade de classes (FD §§ 243-245). É uma sociedade que “no *excesso da [sua] riqueza não é rica o bastante* [...] para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe” (FD § 245) e que, numa “dialética” permanente de auto-superação, “é impelida para fora e para além de si mesma” (FD § 246), historicamente, em direção à colonização e à universalização dos mercados, conceitualmente, em direção à sua “suspensão” (*Aufhebung*) e reintegração ética no Estado.

Para atuar contra essa “eticidade perdida nos seus extremos” (§ 184), própria da sociedade civil, devida ao fato de que o universal nela apenas “aparece” e permanece formal (FD § 181), Hegel constrói duas formas de presença embrionária do Estado ético na sociedade civil, que, lançando nela raízes, preparam, teleologicamente, a necessidade imanente do surgimento do Estado, e

cuja tarefa é restituir, no interior da sociedade civil, a unidade ética entre o universal e o particular, nela perdida (*C. A Polícia e a Corporação*). A Polícia tem por tarefa, no âmbito total da sociedade, além de garantir a 'ordem externa' por meio de medidas punitivas (FD §§ 231-233), exercer funções gerais de "regulação" do mercado (controle da qualidade das mercadorias, dos preços), de inspeção da escola pública e de assistência social. A corporação (*Korporation*), por sua vez, distinta da corporação de ofícios medieval (*Zunft*), - distinção terminológica (FD § 255 Z) que parcialmente revela o caráter construído e bifronte, sem referente histórico, da corporação hegeliana, - visa reunir em "associações cooperativas" (*Genossenschaften*, § 251) os indivíduos que exercem um certo trabalho comum nos diversos ramos da sociedade. Sua função é prevenir e prover ao seu bem-próprio em face das contingências do mercado e zelar pela sua formação profissional, de modo a torná-los membros de um todo ético particular, no qual recebem o seu reconhecimento social profissional, e que funciona como um elo intermediário entre o atomismo da esfera de mercado e o Estado.

Por meio da polícia e da corporação o Estado penetra, assim, do ponto de vista da fundação regressiva da Idéia ética, na estrutura jusnaturalista da sociedade civil, a fim de regular e suspender a contingência do mercado e o seu antagonismo social, transformando a racionalidade estratégica do "sistema das carências" e do direito privado em simples aparência, aparência que é, porém, necessária, da racionalidade ética fundada no Estado. (FD § 189). Para Marx, essa aparência necessária será não mais apenas o caráter atomista das relações sociais estruturadas pela igualdade da troca equivalente, mas a própria troca equivalente e a dinâmica de acumulação da riqueza abstrata, que se tornam a matriz ideológica das idéias de liberdade, igualdade e propriedade, cuja universalização implica e revela a inversão da lei da troca equivalente em lei da apropriação capitalista, bem como a conseqüente oposição de classes, em face das quais, então, o Estado ético hegeliano se torna mera aparência, e não mais o fundamento da suspensão ética dos antagonismos.

Se, como dispositivo de uma fundamentação contratualista do Estado, a concepção jusnaturalista de um estado de natureza é uma ficção, e uma ficção equivocada, na medida em que pretende explicar o Estado por um acordo de vontades particulares de indivíduos pré-políticos, no seu conteúdo social ela exprime uma estrutura capital da sociedade civil, que é o inter-relacionamento dos proprietários de mercadorias que se reconhecem como juridicamente iguais

no mercado, aliás, o verdadeiro substrato histórico dessa concepção. Uma das teses centrais da teoria hegeliana da sociedade civil é a de que a sua explicação nos termos da racionalidade econômica e do atomismo social da concepção jusnaturalista (que constitui o cerne ideológico dessa racionalidade) pressupõe não só que os indivíduos proprietários se reconheçam, na própria esfera de mercado, como juridicamente livres e iguais (como *pessoas*) e moralmente responsáveis (como *sujeitos*), mas, igualmente, que esse próprio reconhecimento, por sua vez, pressupõe a existência de instituições sociais, jurídicas e políticas, que não podem ser adequadamente explicadas por aquela racionalidade econômica e estratégica, resultante da estrutura jusnaturalista da sociedade civil, implicando, assim, a esfera pública do Estado.

Por isso, embora o Estado surja e *apareça*, na apresentação categorial progressiva, como *resultado* das mediações da sociedade civil, ele “*se produz e mostra*” (*sich ergibt*), na pressuposição daquelas instituições, na verdade, como o *fundamento* e o que é *primeiro* (FD § 256 A), portanto, como o que possibilita conceitualmente a esfera da diferença da sociedade civil, a autonomia da particularidade, a liberdade negativa e a mediação social antagônica. Ao mesmo tempo, esta liberdade negativa do particular que é fim para si mesmo, que busca a expansão omnilateral da satisfação das suas carências’ (FD § 185) e a realização da sua felicidade privada, é a condição necessária de uma eticidade moderna, reflexiva, e da própria realização comum da liberdade enquanto liberdade política.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> “O princípio dos Estados modernos tem esta força e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade desenvolver-se plenamente, até o *extremo subsistente-por-si* da particularidade pessoal, e, ao mesmo tempo, de *reconduzi-lo* [o princípio da subjetividade] à *unidade substancial*, e assim, de conservar esta nele mesmo. (FD § 260).

## NOTA PRELIMINAR À TERCEIRA EDIÇÃO DESTA TRADUÇÃO

*Marcos Lutz Müller*

O texto base para esta tradução da 2ª Seção da IIIª Parte das “*Linhas Fundamentais da Filosofia do direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*” (citada abreviadamente como *Filosofia do Direito*) é o da edição de Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, v. 7 das *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970. Ela inclui os *Adendos (Zusätze)*, que nos apresentam uma seleção dos *apontamentos (Mitschriften)*, tomados por alunos, das várias *Lições (Vorlesungen)* ministradas por Hegel sobre o tema “Direito Natural e Ciência do Estado”, que consta do segundo título da obra. Estes *Adendos* foram compilados e compostos por Eduard Gans (encarregado pela “Associação dos Amigos do Finado” da edição póstuma das “*Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*” nas *Werke*, v. VIII, 1833), a partir dos apontamentos diretos por H.G. Hotho das *Lições* de 1822/23, e de uma cópia a limpo de apontamentos tomados por K.G. von Griesheim das *Lições* de 1824/25. As duas séries de *Lições* estão hoje editadas separadamente em sua versão completa nos volumes 3 e 4 da edição crítica de Karl Heinz Ilting, *Vorlesungen über die Rechtsphilosophie (1818-1831)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1973-1974.

Apesar das severas críticas de J. Hoffmeister ao que ele avalia como a composição arbitrária e a não autenticidade de algumas passagens dos *Adendos*, compilados por Gans (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ed. J. Hoffmeister, *Vorwort zur vierten Auflage*, pp. VII-XVII, Hamburg, Meiner, 1955), é indiscutível, primeiro, que os textos selecionados provêm inteiramente desses apontamentos dos dois discípulos mencionados, cuja confiabilidade é muito grande, como Ilting demonstra convincentemente, pois a sua utilização pelos ouvintes contava com o beneplácito de Hegel, embora não gozem, evidentemente, da mesma autenticidade filológica que o texto de Hegel, e segundo, que

as interpolações e formulações próprias de Gans pouco e raramente vão além da tentativa de recompor sintaticamente as ligações dos trechos desses dois cursos e de lhes conferir uma maior fluência e concisão. Por isso cremos que, além da sua inegável importância na história da recepção do pensamento ético-político de Hegel durante quase um século e meio, os *Adendos* representam uma seleção notável das preleções de Hegel, levando em conta os critérios hermenêutico-editoriais da época e a preocupação dos discípulos imediatos em mostrarem a completude e a abrangência do sistema hegeliano. Ela é, sem dúvida, também, uma seleção de trechos das preleções de Hegel ainda valiosa para o leitor contemporâneo, uma seleção arguta e politicamente arejada, elaborada por um discípulo direto que, inclusive, ministrou várias vezes, por indicação de Hegel, o curso de *Filosofia do Direito*. Ela ainda pode auxiliar muito a compreensão e a interpretação de um texto que foi redigido expressamente com extraordinária concisão e densidade, para fornecer uma sinopse e um roteiro da exposição oral.

À diferença das duas edições anteriores de *A Sociedade Civil*, na coleção **Textos Didáticos**, suprimimos nesta os títulos, da lavra de Ilting, antepostos por ele ao caput dos parágrafos e às novas alíneas das respectivas *Anotações* (*Anmerkungen*) em sua edição crítica da *Filosofia do Direito* (*Die "Rechtsphilosophie" von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825*, id., v. 2). Apesar do caráter didático que tais títulos pudessem ter para o leitor, eles contêm uma intervenção considerável do editor no texto original, a qual, mesmo supondo o seu acerto descritivo, termina por pré-orientar a compreensão do texto, ora estreitando-a, ora inserindo-a previamente num horizonte cujos apriori hermenêuticos são eles mesmos frutos de uma leitura, isso quando eles não se revelam claramente estranhos à terminologia e/ou ao enfoque de abordagem próprio e específico ao texto, como no caso do § 67, intitulado "a mercadoria força de trabalho" e do § 244, intitulado "proletários e capitalistas", para citar dois exemplos de intervenção exagerada.

Esta terceira edição de *A Sociedade Civil* apresenta uma versão aperfeiçoada da tradução anteriormente publicada, enriquecida, como a segunda edição, por uma seleção própria de trechos dos referidos *Apontamentos* de Hotho (v. 3) e de Griesheim (v. 4) das séries de *Lições* (*Vorlesungen*), respectivamente, de 1822/1823 e de 1824/1825. Esta seleção, todavia, foi deslocada para um **Apêndice** final, ao invés de ser diretamente aposta ao texto original dos respectivos

parágrafos, como na edição anterior. A sua fonte é indicada antes da tradução do texto da respectiva seleção, citando o autor dos *Apontamentos* e o número do respectivo volume da edição Ilting, seguido da página. A intenção principal desse deslocamento é marcar claramente a hierarquia filológica dos respectivos textos e evitar as armadilhas de uma pretensa interpretação autêntica 'ad mentem auctoris'.

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



## Segunda Seção

### A SOCIEDADE CIVIL

#### § 182

A pessoa concreta, que como *particular* é fim para si, enquanto ela é um todo de carências e uma mistura de necessidade natural e de arbítrio, é *um princípio* da sociedade civil, – mas a pessoa particular, enquanto ela está essencialmente em *relação* a outra tal particularidade, assim que cada uma se faça valer e se satisfaça *mediada* pela outra e, ao mesmo tempo, pura e simplesmente só enquanto *mediada* pela forma da *universalidade*, é o outro *princípio*.

*Adendo.* A sociedade civil é a diferença que intervém entre a família e o Estado, embora a sua formação plena ocorra mais tarde do que a do Estado, pois, como diferença, ela pressupõe o Estado, que ela, para existir, tem de ter diante de si como algo subsistente por si. A criação da sociedade civil pertence, de resto, ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Idéia. Se o Estado é representado como uma unidade de pessoas diversas, como uma unidade que é somente ser-em-comum<sup>1</sup>, então só se visa com isso a determinação da sociedade civil. Muitos teóricos modernos do Estado não puderam alcançar nenhuma outra maneira de ver o Estado. Na sociedade civil cada um é fim para si, e tudo o mais nada é para ele. Mas sem relação aos outros ele não pode atingir a amplitude dos seus fins; esses outros são, por isso, meios para o fim do particular. Porém, pela sua relação aos outros, o fim particular se dá a forma da universalidade e se satisfaz enquanto, ao mesmo tempo, satisfaz conjuntamente o bem-próprio de outrem. Visto que a particularidade está ligada à condição da universalidade, o terreno da mediação é o todo, no qual todas as singularidades, todas as disposições, todas as contingências do nascimento e da felicidade se dão livre curso, no qual jorram as ondas de todas as paixões, que só são regidas pela razão que brilha adentro delas<sup>2</sup>. A particularidade restringida pela universalidade é a medida exclusiva pela qual cada particularidade fomenta o seu bem-próprio.<sup>3</sup>

§ 183

Na sua efetuação, o fim egoísta, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência omnilateral, tal que a subsistência e o bem-próprio do singular, bem como o seu ser-aí jurídico, estão entrelaçados com a subsistência, o bem-próprio e o direito de todos, estão fundados nestes e só nesta conexão são efetivos e assegurados. Pode-se encarar esse sistema, num primeiro momento, como o *Estado externo*, – o *Estado de necessidade constringente* e do *entendimento*.

§ 184

A Idéia nesta sua cisão confere aos *momentos um ser-aí que lhes é próprio*, – à *particularidade*, o direito de desenvolver-se e difundir-se para todos os lados, e à universalidade, o direito de demonstrar-se como o fundamento e a forma necessária da particularidade e, também, como o poder sobre ela e como o seu fim último. – É o sistema da eticidade perdida nos seus extremos, o que constitui o momento abstrato da *realidade* da Idéia, a qual, aqui, é somente como *totalidade relativa* e *necessidade interna* neste *aparecimento* externo.

*Adendo.* O [elemento] ético está aqui perdido nos seus extremos e a unidade imediata da família desagregou-se numa multiplicidade. A realidade é, aqui, exterioridade, dissolução do conceito, subsistência própria dos momentos sendo-aí tornados livres. Ao mesmo tempo que a particularidade e a universalidade na sociedade civil se dissociaram, estão ambas, contudo, reciprocamente ligadas e condicionadas. Enquanto um momento parece fazer o que é oposto ao outro e julga poder ser somente mantendo o outro à distância de si, cada um, no entanto, tem o outro por sua condição. Assim, a maior parte dos indivíduos encara o pagamento de impostos como uma lesão da sua particularidade, como algo que lhes é hostil, que atrofia o seu fim; mas, por mais verdadeiro que isso *pareça*, a particularidade do fim não pode, todavia, ser satisfeita sem o universal, e um país no qual não se pagassem impostos, não se distinguiria, certamente, pelo fortalecimento da particularidade. Poderia parecer, igualmente, que a universalidade se sairia melhor se ela absorvesse em si as forças da particularidade, como, por ex., está exposto no Estado platônico; mas também isso é, novamente, tão só uma aparência, visto que ambos só são um pelo outro e um para o outro e se convertem um no outro. Fomentando o meu fim, fomento o universal e este, por sua vez, fomenta a meu fim.<sup>4</sup>

§ 185

A particularidade para si, enquanto ela é, por um lado, a satisfação, se expandindo para todos os lados, das suas carências, do arbítrio contingente e do capricho subjetivo, destrói nas suas fruições a si mesma e o seu conceito substancial; por outro lado, enquanto infinitamente excitada e em completa dependência da contingência externa e do arbítrio, assim como restringida pelo poder da universalidade, a satisfação da carência, seja ela necessária, seja ela contingente, é [ela própria] contingente. A sociedade civil oferece, nestas oposições e no seu emaranhamento, o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambas.

O desenvolvimento subsistente por si da particularidade (cf. § 124 Anot.) mostra-se, nos Estados antigos, como o momento em que irrompe a corrupção dos costumes e como o fundamento último do declínio destes. Esses Estados, construídos seja sobre o princípio patriarcal e religioso, seja sobre o princípio de uma eticidade mais espiritual, porém mais simples, – em geral sobre uma intuição natural *originária*, – não podiam suportar dentro de si a cisão dessa intuição e a reflexão infinita da autoconsciência dentro de si, e [assim,] sucumbiram a essa reflexão quando ela começou a se salientar, primeiro na disposição de ânimo e, depois, na realidade efetiva, porque faltava ao princípio ainda simples desses Estados a força verdadeiramente infinita, que reside unicamente naquela unidade que *deixa a oposição da razão divergir em todo o seu vigor* e que a dominou, unidade que, portanto, se mantém nessa oposição e *a mantém coesa dentro de si*. – Platão em seu Estado apresenta a eticidade substancial em sua *beleza e verdade* ideais; mas ele não pôde dar conta do princípio da particularidade subsistente por si, que em seu tempo irrompera na eticidade grega, a não ser contrapondo-lhe o seu Estado somente substancial e excluindo inteiramente o mesmo princípio, até mesmo nos começos que ele tem na *propriedade privada* (§ 46 Anot.) e na *família*, e, depois na sua formação mais madura, enquanto arbítrio próprio e escolha do estamento, etc. É essa falha que leva a

desconhecer a grande verdade *substancial* do seu Estado e a encarar este, habitualmente, como uma fantasia visionária do pensamento abstrato, como o que se costuma chamar de *ideal*. O princípio da *personalidade infinita dentro de si, subsistente por si*, do singular, o princípio da liberdade subjetiva, que despontou interiormente na religião *cristã*, e exteriormente, ligado por conseguinte à universalidade abstrata, no mundo *romano*, não acede ao seu direito nessa forma somente substancial do espírito real efetivo. Esse princípio é historicamente posterior ao mundo grego, e a reflexão filosófica, que desce até esta profundidade, é igualmente posterior à idéia substancial da filosofia grega.

*Adendo.* A particularidade para si é o extravagante e o sem-medida, e as formas dessa extravagância são elas próprias sem-medida. O homem amplia pelas suas representações e reflexões os seus desejos, que não são um círculo fechado como o instinto do animal, e os leva ao mau infinito. Mas, por outro lado, a privação e a necessidade constringente são igualmente algo sem-medida, e a confusão desta situação só pode chegar à harmonia através do Estado, que exerce o seu poder sobre ela. Se o Estado platônico queria excluir a particularidade, isso em nada ajuda, pois tal ajuda estaria em contradição com o direito infinito da Idéia de deixar a particularidade livre. É precipuamente na religião cristã que surgiu o direito da subjetividade, assim como a infinitude do ser-para-si, e nesse caso a totalidade tem de, ao mesmo tempo, adquirir a força para pôr a particularidade em harmonia com a unidade ética.<sup>5</sup>

### § 186

Mas, precisamente pelo fato de que o princípio da particularidade se desenvolve para si até a totalidade, ele passa à *universalidade* e tem exclusivamente nesta a sua verdade e o direito da sua realidade efetiva positiva. Essa unidade, que não é a identidade ética, em virtude da subsistência por si de ambos os princípios desse ponto de vista da cisão (§ 184), é precisamente por isso, não enquanto *liberdade*, mas sim enquanto *necessidade*, a de que o *particular* se eleve à *forma da universalidade* e nessa forma procure e tenha o seu subsistir.

## § 187

Enquanto cidadãos desse Estado<sup>6</sup> [do entendimento] os indivíduos são *peessoas privadas*, que têm por fim o seu interesse próprio. Como esse fim é mediado pelo universal que, assim, lhes *aparece* como *meio*, ele só pode ser alcançado por eles na medida em que determinam de modo universal o seu saber, querer e fazer, e se façam um *elo* da cadeia dessa *conexão*. O interesse da Idéia, aqui, que não reside na consciência desses membros da sociedade civil enquanto tal, é o *processo* de elevar, pela necessidade natural assim como pelo arbítrio das carências, a singularidade e a naturalidade desses à *liberdade formal* e à *universalidade formal do saber e do querer*, de *formar pelo cultivo*<sup>7</sup> a subjetividade na sua particularidade.

As representações acerca da *inocência* do estado de natureza, da simplicidade dos costumes dos povos não-cultivados, por um lado, e a opinião que considera as carências, a sua satisfação, as fruições e comodidades da vida particular etc., como fins *absolutos*, por outro, levam a considerar a *formação*, naquele caso, como algo somente *exterior*, que concerne à corrupção, e neste caso, como um mero *meio* para aqueles fins; tanto uma como outra maneira mostram a falta de familiaridade com a natureza do espírito e com o fim da razão. O espírito tem a sua realidade efetiva somente pelo fato que ele se cinde em si mesmo, que ele se dá esta restrição e esta finitude nas carências naturais e na conexão dessa necessidade externa e que, precisamente pelo fato de que ele *se adentra nelas para formá-las*, as supera e nisso adquire o seu ser-aí *objetivo*. O fim da razão não é, por isso, nem aquela natural simplicidade de costumes nem, no desenvolvimento da particularidade, as fruições como tais, que são alcançadas pela formação, mas sim, que a *simplicidade natural*, isto é, em parte a ausência passiva de si, em parte a rudeza do saber e do querer, isto é, a *imediatez* e a *singularidade*, nas quais o espírito está mergulhado, sejam removidas por um trabalho e que, num primeiro momento, essa sua exterioridade receba a racionalidade *de que ela é capaz*, a saber, a *forma da universalidade, a inteligibilidade do entendimento*. Somente dessa maneira o espírito está *em casa e junto de si* nessa *exterioridade*

como tal. A sua liberdade tem, assim, nessa exterioridade, um ser-aí e, nesse elemento, estranho *em si* à sua destinação à liberdade, o espírito torna-se *para si*, e ele só tem a ver com aquilo a que está aposto o seu selo e que foi *produzido* por ele. – Precisamente com isso, portanto, a *forma da universalidade* vem por si à existência no pensamento – forma que, unicamente, é o elemento digno para a existência da Idéia. A *formação* é, por conseguinte, na sua destinação absoluta, a *libertação* e o *trabalho* da libertação superior, a saber, o ponto de passagem absoluto à substancialidade infinitamente subjetiva da eticidade, substancialidade que não é mais imediata, natural, mas, sim, espiritual, elevada igualmente à figura da universalidade. Essa libertação é no sujeito o *duro trabalho* contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatez dos desejos, assim como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do capricho. O fato de que a formação seja este duro trabalho constitui uma parte do desfavor que sobre ela recai. É por esse trabalho de formação, porém, que a própria vontade subjetiva ganha dentro de si a *objetividade*, na qual, unicamente, por sua parte, ela é digna e capaz de ser a *realidade efetiva* da Idéia. – É igualmente essa forma da universalidade, à qual a particularidade acedeu pelo trabalho e se elevou pela formação, [isto é,] a inteligibilidade-de-entendimento, que faz simultaneamente com que a particularidade *se torne* o verdadeiro *ser-para-si* da singularidade e, enquanto essa particularidade dá à universalidade o conteúdo que a preenche e a sua autodeterminação infinita, faz com que ela própria seja, na eticidade, enquanto subjetividade livre sendo infinitamente para si. Este é o ponto de vista que demonstra a *formação* como momento imanente do absoluto e o seu valor infinito.

*Adendo.* Por homens cultivados pode-se entender, primeiramente, aqueles que fazem tudo como os outros o fazem<sup>8</sup>, e que não realçam a sua particularidade, ao passo que é precisamente esta que se mostra nos homens não cultivados, já que o [seu] comportamento não se orienta segundo as propriedades universais do objeto. Da mesma maneira, na relação aos outros homens o homem não cultivado pode facilmente melindrá-los, uma vez que ele se entrega à sua espontaneidade e não reflete sobre os sentimentos dos outros. Ele não quer ferir os outros, mas a sua conduta não está em acordo com a sua vontade. O cultivo que forma é, portanto, o polimento da

particularidade, pelo qual ela se comporta segundo a natureza da Coisa. A verdadeira originalidade, enquanto produtora da Coisa, exige verdadeiro cultivo formador, ao passo que a não-verdadeira acolhe futilidades de mau gosto, que só ocorrem aos não cultivados.<sup>9</sup>

### § 188

A sociedade civil contém os três momentos:

- A. A mediação da *carência* e a satisfação do *singular* pelo seu trabalho e pelo trabalho e pela satisfação das carências *de todos os demais* – o sistema das *carências*.
- B. A realidade efetiva do universal da *liberdade* aí contido, a proteção da propriedade pela *administração do direito*.
- C. A prevenção contra a contingência que resta nesses sistemas e o cuidado do interesse particular como algo de *comum* pela *polícia* e pela *corporação*.

### A. O Sistema das Carências

#### § 189

A particularidade, como aquilo que está determinado em face do universal da vontade em geral (§ 60)<sup>21</sup>, é inicialmente uma *carência subjetiva*, que alcança a sua objetividade, isto é, a sua *satisfação*  $\alpha$ ) por meio das coisas externas, que são, agora, igualmente, a *propriedade* e o produto de outras carências e vontades e  $\beta$ ) pela atividade e pelo trabalho, enquanto [elemento] mediador de ambos os lados. Visto que o fim da carência é a satisfação da *particularidade* subjetiva, mas que na relação às carências e ao livre arbítrio dos outros a *universalidade* se faz valer, segue-se que este brilhar<sup>10</sup> da racionalidade na esfera da finitude é o *entendimento*, que é o lado que importa nesta consideração e o que constitui o próprio elemento-reconciliador no interior dessa esfera.

A *Economia Política* é a ciência que tem o seu começo nestes pontos de vista, mas ela tem então de expor a relação e o movimento das massas na sua determinidade qualitativa e quantitativa e no seu emaranhamento. – Esta é uma das ciências que surgiram na época moderna como seu terreno. O seu desenvolvimento mostra o aspecto interessante de como o *pensamento* (veja-se Smith, Say, Ricardo<sup>11</sup>) descobre na multidão infinita de singularidades que estão inicialmente diante dele e extrai dela os princípios simples da Coisa, o entendimento que nela opera e que a rege. – Assim como, de um lado, o elemento-reconciliador é conhecer na esfera das carências esse brilhar aparente da racionalidade que reside na Coisa e nela atua, assim também, inversamente, este é o campo onde o entendimento dos fins subjetivos e das opiniões morais dá vazão ao seu descontentamento e à sua irritabilidade moral.

*Adendo.* Há certas carências universais como comer, beber, vestir-se etc. e a maneira como elas são satisfeitas depende inteiramente de circunstâncias contingentes. O solo é aqui ou lá mais ou menos fértil, os anos são diversos no seu rendimento, um homem é diligente, o outro preguiçoso; mas este pulular de arbítrios engendra a partir de si determinações universais, e isto que é aparentemente disperso e desprovido de pensamento é mantido por uma necessidade, que intervém de si mesma. Descobrir aí este elemento necessário é o objeto da Economia Política, uma ciência que honra ao pensamento, porque ela encontra as leis para uma massa de contingências. É um espetáculo interessante observar como todas as conexões atuam, aqui, retroativamente, como as esferas particulares se agrupam, têm influência sobre as outras e delas experimentam o seu fomento ou o seu impedimento. Este entrosamento, em que inicialmente não se acredita, porque tudo parece entregue ao arbítrio da singularidade, é especialmente notável e tem semelhança com o sistema planetário, que para o olho sempre mostra somente movimentos irregulares, mas cujas leis podem, contudo, ser conhecidas.<sup>12</sup>

#### a. O modo da carência e da satisfação

### § 190

O *animal* tem um círculo restrito de meios e modos de satisfação de suas carências igualmente restritas. O *homem*, mesmo nessa dependência, prova

o seu ir além da mesma e a sua universalidade, num primeiro momento pela *multiplicação* das carências e meios e, depois, pela *decomposição* e *diferenciação* da carência concreta em partes e aspectos isolados, que se tornam carências distintas *particularizadas* e, por isso, mais *abstratas*.

No direito o objeto é a *pessoa*, no ponto de vista moral é o *sujeito*, na família é o *membro da família*, na sociedade civil em geral é o *cidadão* (como *bourgeois*) – aqui, do ponto de vista das carências (cf. § 123 Anot.), é o concreto *da representação*, o que se chama *homem*; portanto, é pela primeira vez aqui e só aqui que se fala do *homem* nesse sentido.

*Adendo.* O animal é um ser particular, ele tem o seu instinto e os meios de satisfação limitados e que não podem ser ultrapassados. Há insetos que estão ligados a determinadas plantas, outros animais que têm um círculo mais amplo, que podem viver em climas diversos; mas sempre intervém algo restrito em face do círculo que existe para o homem. A carência de habitação e vestuário, a necessidade de não mais deixar cru o alimento, mas de torná-lo adequado a si e de destruir a sua naturalidade imediata, faz com que a existência do homem não lhe seja tão cômoda quanto ao animal e que como espírito ela não lhe deva ser tão cômoda. O entendimento, que apreende as diferenças, introduz a multiplicação nessas carências, e, enquanto o gosto e a utilidade tornam-se critérios de apreciação, as próprias carências são, também, por eles afetadas. No fim de contas, não é tanto aquilo de que se carece, mas é a opinião que tem de ser satisfeita, e é precisamente ao cultivo formador que cabe decompor o concreto nas suas particularizações. Na multiplicação das carências reside exatamente uma inibição do desejo, pois, quando os homens consomem muitas coisas, o ímpeto para uma delas, de que careceriam, não é tão forte, e isso é um sinal de que a urgência não é tão imperiosa.

### § 191

Da mesma maneira os *meios* para as carências particularizadas e, de maneira geral, os modos da sua satisfação, que se tornam, por sua vez, fins relativos e carências abstratas, *dividem-se* e *multiplicam-se*, – uma multiplicação que prossegue ao infinito, que exatamente nessa medida é uma diferenciação dessas determinações e uma *apreciação* da adequação dos meios para os seus fins, – o *refinamento*.

*Adendo.* Aquilo que os ingleses denominam “*comfortable*” é algo inteiramente inesgotável e que prossegue ao infinito, pois cada conforto mostra novamente o seu des-

G. W. F. Hegel

conforto, e essas invenções não têm fim. Uma carência é, portanto, produzida não tanto por aqueles que a têm de modo imediato, quanto, muito mais, por aqueles que graças ao seu surgimento buscam um lucro.

### § 192

Enquanto ser-aí real, as carências e os meios, tornam-se um *ser para outros*, por cujas carências e por cujo trabalho a satisfação está reciprocamente condicionada. A abstração, que se torna uma qualidade das carências e dos meios (veja-se o § precedente), torna-se, também, uma determinação da relação recíproca dos indivíduos uns aos outros; esta universalidade, enquanto *ser reconhecido*, é o momento que as converte, no seu isolamento e na sua *abstração*, em carências, meios e modos de satisfação que, enquanto *sociais*, são *concretos*

*Adendo.* É pelo fato de eu ter de me orientar em função do outro que se introduz aqui a forma da universalidade. Adquiro dos outros os meios da satisfação e tenho de aceitar, por conseguinte, a sua opinião. Ao mesmo tempo sou obrigado a produzir os meios para a satisfação dos outros. Uma coisa remete à outra e se conecta com ela. Tudo o que é particular torna-se nessa medida algo social; na maneira de vestir, na hora do comer reside uma certa conveniência, que se tem de aceitar, porque nessas coisas não vale a pena querer mostrar a sua maneira de ver, mas nisso o mais sensato é proceder como os outros.

### § 193

Esse momento [da universalidade] torna-se, assim, uma determinação-de-fim particular para os meios, tomados por si, e para a sua posse, assim como para o modo de satisfação das carências. Ele contém ademais, imediatamente, a exigência da *igualdade* com os outros a esse respeito; a carência dessa igualdade e o tornar-se igual aos outros, a *imitação*, por um lado, assim como a carência da *particularidade*, aí igualmente presente, de se fazer valer por uma distinção, por outro, tornam-se, elas próprias, uma fonte efetiva da multiplicação das carências e da sua expansão.

§ 194

Visto que na carência social, como ligação da carência imediata ou natural e da carência espiritual da *representação*, é esta última que, enquanto o universal, se torna preponderante, o lado da *libertação* reside nesse momento social, quer dizer, a rigorosa necessidade natural da carência é ocultada e o homem se relaciona à *sua* opinião, na verdade, a uma *opinião* universal e a uma necessidade só criada por ele mesmo, ao invés de se relacionar a uma necessidade externa, a uma contingência interna, ao *arbitrio*.

A representação segundo a qual o homem, com respeito às carências, viveria supostamente em liberdade, num pretenso estado de natureza, no qual só teria carências pretensamente naturais e só usaria para a sua satisfação meios que uma natureza contingente lhe concederia imediatamente, – mesmo não considerando o momento da libertação que reside no trabalho, do que se falará mais adiante, – é uma opinião falsa, porque a carência natural como tal e a sua satisfação imediata seria somente o estado de uma espiritualidade imersa na natureza, e, portanto, um estado de rudeza e de não-liberdade, ao passo que a liberdade reside unicamente na reflexão (a) dentro de si do que é espiritual, na sua diferenciação do que é natural e no seu reflexo sobre este.

§ 195

Essa libertação é *formal*, visto que a particularidade dos fins continua sendo o conteúdo que lhe serve de fundamento. A tendência da situação social em direção à multiplicação e à especificação indeterminadas das carências, dos meios e das fruições, a qual, assim como a diferença entre a carência natural e a cultivada, não tem limite, – o *luxo* – é igualmente um aumento infinito da dependência e da penúria, a qual tem de lidar com uma matéria que oferece resistência infinita, a saber, com meios externos dotados do caráter particular de serem propriedade da vontade livre, ela tem de lidar, portanto, com o que é absolutamente duro e resistente.

*Adendo.* *Diógenes*, em toda a sua figura cínica, é, propriamente, tão só um produto da vida social ateniense, e o que o determinava era a opinião contra a qual a sua

G. W. F. Hegel

maneira de ser em princípio agia. Por isso, essa maneira de ser não é independente, mas é gerada somente por esse [elemento] social, e é ela própria um produto tosco do luxo. Onde, por um lado, este se encontra no seu auge, aí, também, por outro lado, a penúria e a abjeção são igualmente grandes, e o cinismo é, então, suscitado pelo contraste do refinamento.

### b. O modo do trabalho

#### § 196

A mediação que consiste em preparar e obter para as carências *particularizadas* meios adequados, igualmente *particularizados*, é o *trabalho*, que, através dos mais variados processos, especifica para esses múltiplos fins o material imediatamente fornecido pela natureza. Este dar forma confere, então, ao meio o valor e a sua conformidade ao fim, de sorte que o homem no seu consumo se relaciona precipuamente a produções *humanas*, e o que ele consome são precisamente tais esforços.

*Adendo.* É ínfimo o material imediato que não precisa ser elaborado: mesmo o ar há que adquiri-lo, posto que é preciso aquecê-lo; somente a água, talvez, pode-se beber como é encontrada. São o suor e o trabalho humanos que obtêm para o homem os meios para as carências.

#### § 197

Em contato com a multiplicidade das determinações e dos objetos que despertam interesse desenvolve-se a *formação teórica*, que é não só uma multiplicidade de representações e conhecimentos, mas, também, uma mobilidade e uma rapidez do representar e do passar de uma representação a outra, o captar relações intrincadas e universais etc., – a formação do entendimento em geral, por conseguinte, também, a da linguagem. – A *formação prática* pelo trabalho consiste na carência autogeradora da *ocupação em geral* e no hábito *da ocupação em geral*, depois, na *restrição do seu fazer*, em parte segundo a natureza do material, em parte, sobretudo, segundo o arbítrio dos outros, e [enfim] num hábito, que se adquire por essa disciplina, de atividade *objetiva* e de habilidades *universalmente válidas*.<sup>13</sup>

*Adendo.* O bárbaro é preguiçoso e diferencia-se do homem cultivado por ficar ruminando às tontas no seu embotamento, pois a formação prática consiste, precisamente, no hábito e no carecer de uma ocupação. O inábil produz sempre algo diferente do que ele quer, porque ele não é senhor do seu fazer, ao passo que pode ser chamado hábil o trabalhador que produz a Coisa como ela deve ser e que no seu fazer subjetivo não encontra nada de esquivo face ao fim.

### § 198

O universal e objetivo no trabalho reside, porém, na *abstração*, que efetua a especificação dos meios e das carências e, precisamente com isso, especifica a produção e produz a *divisão dos trabalhos*. Pela divisão o trabalho do singular torna-se mais simples e, graças a isso, a sua habilidade no trabalho abstrato assim como o conjunto das suas produções tornam-se maiores. Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade e do meio completam a *dependência* e a *relação recíproca* entre homens, em vista da satisfação das demais carências, até aquelas [se tornarem] necessidade total. A abstração do produzir torna o trabalho, além disso, sempre mais *mecânico* e, com isso, ao fim, apto para que o homem dele se retire e deixe a *máquina* entrar em seu lugar.

#### *c. A riqueza patrimonial*

### § 199

Nessa dependência e nessa reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências o *egoísmo subjetivo* se inverte na *contribuição para a satisfação das carências de todos os outros*, – na mediação do particular pelo universal como movimento dialético, de sorte que, ao mesmo tempo que cada um adquire, produz e frui por si, justamente com isso produz e adquire para a fruição dos demais. Esta necessidade, que reside no entrelaçamento onilateral da dependência de todos, é, doravante, para cada um a *riqueza patrimonial permanente, universal* (veja-se § 170), a qual contém para cada

um a possibilidade de nela participar pela sua formação e sua habilidade, a fim de estar assegurado em sua subsistência, – assim como esse rendimento mediado pelo seu trabalho conserva e aumenta a riqueza patrimonial universal.

### § 200

Mas a *possibilidade de participação* na riqueza patrimonial universal, a riqueza patrimonial *particular*, está *condicionada*, em parte por uma base [patrimonial] própria imediata (capital), em parte pela habilidade que, por sua vez, está ela própria condicionada novamente pela riqueza patrimonial particular, em seguida, porém, pelas circunstâncias contingentes, cuja multiplicidade produz a *diversidade* no *desenvolvimento* das disposições naturais, corporais e espirituais, *já por si desiguais* – uma diversidade que, nessa esfera da particularidade, se salienta em todas as direções e em todos os níveis e que, junto com a contingência e o arbítrio restantes, tem por consequência necessária a *desigualdade da riqueza patrimonial e das habilidades* dos indivíduos.

Contrapor ao *direito* objetivo *da particularidade* do espírito contido na Idéia, o qual na sociedade civil não só não suprime a desigualdade dos homens posta pela natureza – [que é] o elemento da desigualdade – , mas a produz a partir do espírito e a eleva a uma desigualdade da habilidade, da riqueza patrimonial e mesmo da formação intelectual e moral, contrapor a esse direito a exigência da igualdade é próprio do entendimento vazio, que toma esse seu abstracto e esse *dever-ser* pelo real e racional. Essa esfera da particularidade, que se imagina ser o universal, guarda dentro de si nessa identidade somente relativa com esse universal, tanto a particularidade natural, quanto a particularidade arbitrária, por conseguinte, o resto do estado de natureza. Além disso, é a razão imanente no sistema das carências e imanente ao seu movimento que articula esse sistema num todo orgânico de diferenças; veja-se o § seg.

§ 201

Os meios infinitamente variados e o seu movimento de entrecruzamento igualmente infinito na produção e na troca recíprocas *reúnem-se* graças à universalidade ínsita no seu conteúdo e *diferenciam-se* em *massas universais*, de sorte que toda essa conexão se aprimora em *sistemas particulares* de carências, de meios e de trabalhos correspondentes, de modos de satisfação e de formação teórica e prática – sistemas entre os quais os indivíduos estão repartidos –, numa diferença dos *estamentos*.<sup>14</sup>

*Adendo.* O modo da participação na riqueza patrimonial universal é deixado à particularidade de cada indivíduo, mas a diversificação geral da sociedade civil em sistemas particulares é algo necessário. Se a primeira base do Estado é a família, os estamentos são a segunda. Esta é tão importante, porque as pessoas privadas, embora egoístas, têm a necessidade de voltarem-se para os outros. Aqui está, portanto, a raiz graças à qual o egoísmo se liga ao universal, ao Estado, cujo cuidado tem de ser o de que esta conexão seja sólida e firme.<sup>15</sup>

§ 202

Os estamentos determinam-se segundo o conceito como o estamento *substancial* ou imediato, como o estamento reflexivo ou *formal* e, por fim, como o estamento *universal*.

§ 203

a) O estamento *substancial* tem a sua riqueza patrimonial nos produtos naturais de um *solo* que ele trabalha – de um solo que é suscetível de ser propriedade privada exclusiva e que exige não só uma exploração indeterminada, mas que se lhe dê forma objetiva. Em face da vinculação do trabalho e do seu rendimento a épocas naturais fixas *singulares* e à dependência da colheita das características mutáveis do processo natural, o fim da carência converte-se em uma *provisão* para o futuro, conserva, porém, devido às suas condições, o modo de uma subsistência menos

mediada pela reflexão e pela vontade própria e conserva nisso, em geral, a disposição de ânimo substancial de uma eticidade imediata, que repousa na relação familiar e na confiança.

A justo título situou-se o verdadeiro início e a primeira fundação dos Estados na introdução da *agricultura*, ao lado da introdução do *casamento*, já que esse princípio traz consigo o dar forma ao solo e, em decorrência disso, a propriedade privada exclusiva (cf. §170 Anot.), e reconduz a vida errante do selvagem, que busca a sua subsistência vagueando, à tranquilidade do direito privado e à segurança da satisfação da carência; a isto se liga a ampliação desse laço a uma aliança *duradoura*, em si mesma universal, a ampliação da carência ao *cuidado da família* e a ampliação da posse aos *bens de família*. Segurança, consolidação, duração da satisfação das carências etc. – características pelas quais essas instituições se recomendam num primeiro momento – não são nada mais do que formas da universalidade e configurações de como a racionalidade, o fim último absoluto, se fazem valer nesses objetos. – O que pode haver de mais interessante nessa matéria do que os *esclarecimentos* tão engenhosos quanto doutos que o meu muito honrado amigo, o Senhor *Creuzer*, nos deu, particularmente no quarto volume da sua *Mitologia e Simbólica*<sup>16</sup>, sobre as festas, as imagens e os santuários *agronômicos* dos Antigos, que se tornaram conscientes da introdução da agricultura e das instituições conexas como de fatos divinos e lhes dedicaram, assim, veneração religiosa.

É uma conseqüência ulterior, que igualmente se estende aos outros estamentos, que o caráter substancial desse estamento, sob o aspecto das leis do direito privado, especialmente da administração da justiça, assim como sob o aspecto do ensino e da formação, bem como da religião, acarrete modificações, *não* a respeito do *conteúdo substancial*, mas a respeito da *forma* e do *desenvolvimento da reflexão*.

*Adendo.* Em nossa época a economia [agrícola] é conduzida também de uma maneira reflexiva, tal como uma fábrica, e ela assume, então, um caráter próprio do segundo estamento, que contraria a sua naturalidade. Apesar disso, esse primeiro estamento conservará sempre mais o modo da vida patriarcal e a sua disposição de

ânimo. O homem acolhe, aqui, com sentimento imediato, o que é dado e recebido, ele é grato a Deus por isso e vive na crença confiante de que essa bondade perdurará. O que ele recebe, lhe basta; ele o consome até o fim, pois voltará a lhe ser dado. Esta é a disposição de ânimo simples, que não está orientada à aquisição da riqueza; pode-se chamá-la, também, de disposição de ânimo da *velha nobreza*, que consome o que aí está. Nesse estamento a natureza faz o principal, e o esforço próprio, em contrapartida, é algo subordinado, ao passo que, no segundo estamento, o essencial é precisamente o entendimento e o produto natural só pode ser considerado como material [para outra coisa].

### § 204

O *estamento da indústria*<sup>17</sup> tem por ocupação o *dar forma* ao produto natural e, para adquirir os meios da sua subsistência, ele está remetido ao seu *trabalho*, à *reflexão* e ao entendimento, assim como, essencialmente, à mediação com as carências e os trabalhos dos outros. O que ele produz e frui deve-o precipuamente a *si mesmo* e à sua própria atividade. – A ocupação desse estamento diferencia-se, outra vez, como trabalho voltado concretamente para carências singulares e a pedido de singulares, *em estamento do artesanato*, – enquanto massa total mais abstrata do trabalho para carências singulares, correspondente, porém, a uma procura mais universal, *em estamento dos fabricantes*, – e enquanto ocupação voltada para a troca de meios singularizados entre si, principalmente através do meio de troca universal, o dinheiro, no qual o valor abstrato de todas as mercadorias é efetivamente real, *em estamento do comércio*.

*Adendo.* O indivíduo no estamento da indústria está remetido a si e esse sentimento de si está vinculado da maneira mais estreita à exigência de uma situação de direito. O sentido da liberdade e da ordem surgiu, por isso, principalmente nas cidades. O primeiro estamento, ao contrário, tem pouco a pensar por si: o que ele adquire é dom de um estranho, da natureza; este sentimento de dependência é nele algo de primeiro, e a ele se liga facilmente, também, o fato de o indivíduo suportar tudo o que lhe possa advir dos homens. Por isso, o primeiro estamento está mais inclinado à submissão, o segundo, mais à liberdade.

§ 205

c) O *estamento universal* tem por sua ocupação *os interesses universais* do estado de sociedade<sup>18</sup>; por isso ele tem de estar dispensado do trabalho direto para [a satisfação] das carências, seja graças a uma riqueza patrimonial privada, seja graças ao fato de que ele é ressarcido pelo Estado que reivindica a sua atividade, de sorte que o interesse privado encontre a sua satisfação no seu trabalho para o universal.

§ 206

Enquanto particularidade que se tornou objetiva para si, o *estamento* se divide, assim, por um lado, segundo o conceito, em suas diferenças universais. Mas, por outro lado, a que estamento particular o *indivíduo* pertence, sobre isso têm influência as disposições naturais, o nascimento e as circunstâncias, mas a determinação última e essencial reside na *opinião subjetiva* e no *arbítrio particular*, que se conferem nessa esfera o seu direito, o seu mérito e a sua honra, de sorte que *o que* nela acontece por *necessidade interna*, é ao mesmo tempo *mediado pelo arbítrio*, e tem para a consciência subjetiva a figura de uma obra de sua vontade.

Também a esse respeito, relativamente ao princípio da particularidade e do arbítrio subjetivo, se salienta a diferença entre vida política do Oriente e do Ocidente, e entre o mundo antigo e o mundo moderno. No Oriente e no Mundo Antigo a divisão do todo em estamentos se engendra, na verdade, *objetivamente por si mesma*, porque ela é racional *em si*; mas o princípio da particularidade subjetiva não adquire aí, simultaneamente, o seu direito, já que, por ex. a repartição dos indivíduos em estamentos está entregue aos governantes, como no Estado *platônico* (*De Republica III* [415], p. 320, ed. Bip. T. VI)<sup>19</sup>, ou ao *mero* nascimento, como nas *castas hindus*. Dessa maneira, não sendo assumida na organização do todo e não sendo reconciliada nele, a particularidade subjetiva, porque ela igualmente não vem à tona como momento essencial, como algo hostil, mostra-se, por essa razão,

como corrupção da ordem social (veja-se § 185 Anot.), seja subvertendo-a, como [ocorreu] nos Estados gregos e na República Romana, seja, se essa ordem se mantém, - por deter o poder ou, porventura, pela autoridade religiosa, - como corrupção interna ou completa degradação, tal como foi o caso, de certa maneira, entre os *Lacedemônios*, e, agora, o é, da maneira mais completa, entre os *hindus*. – Mantida, porém, pela ordem objetiva, em conformidade com ela e, ao mesmo tempo, no seu direito, a particularidade subjetiva torna-se o princípio de toda a animação da sociedade civil, do desenvolvimento da atividade pensante, do mérito e da honra. O reconhecimento e o direito de que aquilo que na sociedade civil e no Estado é necessário pela razão simultaneamente aconteça *pela mediação do arbítrio* é uma determinação mais precisa daquilo que, nomeadamente na representação geral, se chama *liberdade* (§ 121).

### § 207

O indivíduo se dá realidade objetiva somente entrando no ser-aí em geral, por conseguinte, na *particularidade determinada*, e com isso, restringindo-se *exclusivamente* a uma das esferas da *particulares* da carência. A disposição de ânimo ética nesse sistema é, por isso, a *retidão* e a *honra* ligada ao estamento, é fazer de si e, no caso, por determinação própria, por sua atividade, sua diligência e sua habilidade, membro de um dos momentos da sociedade civil e manter-se enquanto tal, e [assim] prover para si somente por essa mediação com o universal, assim como ser *reconhecido* na sua representação e na representação dos outros somente por essa mediação. – A *moralidade* tem a sua localização própria nessa esfera em que domina a reflexão sobre o seu fazer, o fim das carências particulares e do bem-próprio, e em que a contingência na satisfação dessas carências torna também dever uma ajuda contingente e singular.

O fato de o indivíduo recalcitrar num primeiro momento (isto é, particularmente na juventude) contra a representação de ter de decidir-se por um estamento particular e, encarar isso como uma restrição da

sua determinação universal e como uma necessidade meramente *exterior*, repousa sobre o pensamento abstrato, que se detém no universal e, por isso, no inefetivo, e não reconhece que o conceito em geral, *para ser-aí*, entra na diferença entre o conceito e a sua realidade e, portanto, na determinidade e na particularidade (§ 7), e que só com isso o indivíduo pode ganhar efetividade e objetividade ética.

*Adendo.* Quando dizemos que o homem tem de ser *algo*, entendemos que ele deve pertencer a um estamento determinado; pois esse algo quer dizer, então, que ele é algo de substancial. Um homem sem estamento é uma mera pessoa privada e não está numa universalidade efetiva. Por outro lado, o singular na sua particularidade pode tomar-se pelo universal e presumir erradamente, que se ele se inserisse num estamento, ele se entregaria a algo inferior. Esta é a falsa representação, segundo a qual, quando algo obtém um ser-aí que lhe é necessário, graças a isso se restringe e abdica de si.

#### § 208

Enquanto particularidade própria do saber e do querer, o princípio desse sistema das carências tem dentro de si só abstratamente a universalidade sendo *em si para si*, a universalidade da *liberdade*, por conseguinte, enquanto *direito de propriedade*, o qual, porém, aqui, não é mais só *em si*, mas na sua efetividade vigente, como *proteção da propriedade* pela *administração da justiça*.

### ***B. A Administração do Direito***

#### § 209

O *elemento relacional* da relação recíproca entre as carências e o trabalho para elas tem, inicialmente, a sua *reflexão dentro de si*, em geral, na personalidade infinita, *no direito* (abstrato). Mas é essa própria esfera do

relacional, enquanto *formação*, que dá ao direito o *ser-aí*, que consiste em ser algo *universalmente reconhecido, sabido e querido* e, em vigor e ter efetividade objetiva pela mediação desse ser sabido e ser querido.

Faz parte da formação, do *pensar* enquanto consciência do singular na forma da universalidade, que eu seja apreendido como pessoa *universal*, no que *todos* são idênticos. O *homem vale, portanto, porque ele é homem*, e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência, para a qual o *pensamento vale*, é de uma importância infinita, – ela só é defeituosa, quando, por exemplo, no sentido do *cosmopolitismo*, ela se fixa em defrontar com a vida concreta do Estado.

*Adendo.* De um lado é graças ao sistema da particularidade que o direito se torna exteriormente necessário enquanto proteção para a particularidade. Embora ele provenha do conceito, ele só entra, todavia, na existência, porque é útil às necessidades. Para que se tenha o pensamento do direito é preciso ter sido formado para o pensar, e não mais delongar-se no meramente sensível; é preciso conferir aos objetos a forma da universalidade e, igualmente, orientar-se na vontade segundo um universal. Só depois que os homens inventaram para si múltiplas carências e que a aquisição das mesmas se entrelaça com a sua satisfação, é que as leis conseguem formar-se.

## § 210

A efetividade objetiva do direito é, em parte, de ser para a consciência, de ser *sabida*, em parte, de ter o poder da efetividade e de *viger* e com isso, também, de ser *sabida* como *algo universalmente válido*.

### a. O direito enquanto lei

## § 211

O que é *em si* direito, está *posto (gesetzt)* no seu ser-aí objetivo, isto é, é determinado pelo pensamento para a consciência e *conhecido* como o que é direito e vale como tal, a lei (*Gesetz*); e o direito graças a essa determinação é direito *positivo* em geral.

Pôr algo como *universal* – isto é, trazê-lo à consciência como universal – é, como se sabe, *pensar* (cf. supra § 13 Anot. e § 21 Anot.); ao reconduzir, assim, o conteúdo à sua forma mais simples, o pensar lhe dá a sua *determinidade* última. E só por tornar-se lei é que o direito recebe, pela primeira vez, não só a *forma* da sua universalidade, mas a sua determinidade verdadeira. Por isso, na representação da atividade de legislar é preciso ter diante de si não apenas esse primeiro momento, graças ao qual algo é enunciado como a regra de conduta válida para todos; porém, o momento interno essencial é, antes desse outro momento, o *conhecimento do conteúdo* na sua universalidade determinada. Mesmo os *direitos consuetudinários* – já que só os animais têm a sua lei como instinto, mas são somente os homens que a têm como costume – contêm o momento de serem enquanto *pensamentos* e de serem *sabidos*. A sua diferença em relação às leis consiste somente em que eles são sabidos de uma maneira subjetiva e contingente, em que, portanto, são por si mais indeterminados e a universalidade do pensamento está neles mais enturvada, consiste, além disso, em que o conhecimento do direito segundo tal ou tal aspecto, ou em geral, é uma propriedade contingente de poucos. É uma ilusão crer que os direitos consuetudinários, pela sua forma de serem como *costumes*, deveriam ter a vantagem de ter passado à vida (fala-se, hoje em dia, com mais freqüência de *vida* e *passagem à vida* precisamente quando se está enfronhado na matéria mais morta e nos pensamentos mais mortos), já que as leis vigentes de uma nação, por serem escritas e coligidas, não deixam de ser seus costumes. Quando os direitos consuetudinários vêm a ser coligidos e compilados, o que num povo que atingiu uma certa cultura breve tem de acontecer, essa compilação é então o *código*, que, por ser mera compilação, certamente se distinguirá por seu *caráter informe*, indeterminado e lacunoso. Ele se diferenciará de um código propriamente dito precipuamente pela fato de que este apreende e enuncia pelo pensamento os princípios do direito na sua *universalidade* e, portanto, na sua determinidade. O *direito nacional* ou direito comum da *Inglaterra* está contido, como se sabe, em *estatutos* (leis formais) e

numa assim chamada *lei não escrita*; essa lei não escrita é, de resto, tanto quanto a outra, escrita, e o seu conhecimento pode e tem de ser adquirido pela leitura (dos numerosos volumes in quarto que ela enche). Mas os conhecedores da mesma descrevem que confusão monstruosa também lá reina, tanto na administração da justiça quanto na matéria jurídica. Assinalam, particularmente, a circunstância que, por estar essa lei não escrita contida nas decisões dos tribunais e dos juizes, os juizes continuamente se fazem de *legisladores*, que eles tanto estão submetidos à autoridade dos seus predecessores, os quais nada mais fizeram do que ter enunciado a lei não escrita, quanto *não* o estão, uma vez que eles próprios têm dentro de si a lei escrita e têm daí o direito de ajuizar se as decisões precedentes são ou não conformes à mesma. – Contra uma confusão semelhante que, na administração do direito romana do período tardio, podia surgir das autoridades de todos os diferentes jurisconsultos famosos, foi inventado por um imperador um expediente engenhoso, que leva o nome de lei das citações e que implantou entre os juristas mortos há muito tempo uma espécie de instituição colegial, com maioria de votos e um presidente (veja-se a *História do Direito Romano* do senhor Hugo, [1799] § 354\* ) – Denegar a uma nação cultivada ou à ordem dos juristas dessa nação a capacidade de fazer um código\*\* seria uma das maiores afrontas que se poderia fazer a uma nação ou a essa ordem, já que não pode tratar-se de elaborar um sistema de leis *novas* segundo o seu *conteúdo*, mas de conhecer o conteúdo legal existente na sua universalidade determinada, isto é, de apreendê-lo *pelo pensamento*, acrescentando-lhe a aplicação ao particular.

*Adendo.* O sol e os planetas têm também as suas leis, mas não as conhecem; os bárbaros são regidos por impulsos, costumes, sentimentos, mas eles não têm consciên-

\* G. Hugo, *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts bis auf Justinian*, 6. Aufl., Berlin, 1818, § 385. (citação cf. Iltting, v. II, p.98, nota 5) “O imperador de que fala é o texto é Valentiniano III (425-455); a lei das citações é de 446; o ‘colégio’ era formado por Papiniano (presidente), Paulo, Gaio, Ulpiano, Modestino.” Hegel, *Lineamenti de Filosofia del Diritto*, a cura di Giuliano Marini, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 171, nota 28.

\*\* Alusão a F.C.v. Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg, 1814.

cia alguma disso. Pelo fato de que o direito é posto e sabido, desaparece tudo o que há de contingente no sentimento, na opinião, desaparece a forma da vingança, da compaixão, do egoísmo e, assim, pela primeira vez, o direito alcança a sua verdadeira determinidade e chega à sua honra. É só pela disciplina da compreensão que ele se torna capaz da universalidade. Que haja conflitos na aplicação das leis, no que o entendimento do juiz tem o seu lugar, é de todo necessário, porque, do contrário, a execução, precisamente, seria algo de inteiramente mecânico. Mas quando se chegou a ponto de querer abolir os conflitos, abandonando muitas coisas ao parecer dos juizes, então tal saída é muito pior, porque também o conflito é da alçada do pensamento, da consciência pensante e da sua dialética, enquanto que a mera decisão pelo juiz seria arbítrio. Geralmente se aduz a favor do direito consuetudinário, que ele é vivo, mas esta vida, isto é, a identidade da [sua] determinação com o sujeito, ainda não constitui a essência da Coisa; o direito tem de ser conhecido pelo pensamento, ele tem de ser um sistema em si mesmo, e somente como tal pode ter validade nas nações cultivadas. Se em época mais recente negou-se aos povos a vocação para a legislação, isso não só é uma afronta, mas contém a absurdidade que, em face da multidão infinita de leis existentes, nem mesmo aos indivíduos singulares se tenha confiado a habilidade de reuni-las num sistema conseqüente, quando precisamente a atividade de sistematizar, quer dizer, o elevar ao universal, é o anseio infinito do tempo presente. Da mesma maneira, considerou-se que coletâneas de decisões, como se encontram no *Corpus Juris*, eram preferíveis a um código elaborado no sentido mais universal, porque em tais decisões sempre é mantida uma certa particularidade e uma recordação histórica de que não se quer abrir mão. A prática do direito inglês mostra suficientemente como são ruins tais coletâneas.

## § 212

Nesta identidade do *ser-em-si* e do *ser-posto* só tem obrigatoriedade enquanto *direito* o que é *lei*. Visto que o ser-posto constitui o lado do ser-aí, no qual pode intervir o elemento contingente da vontade caprichosa e da outra particularidade, aquilo que é lei pode, no seu conteúdo, ser ainda diverso do que é em si direito.

Por isso, no direito positivo, aquilo que é *conforme à lei* é a fonte do conhecimento do que é *direito*, ou propriamente, do que é *de direito*; – a ciência positiva do direito é nessa medida uma ciência histórica, que tem a autoridade por seu princípio. O que ainda a mais pode ocorrer é assunto do entendimento e concerne a ordem externa, a compilação das leis, a conseqüência, a ulterior aplicação e outras coisas semelhantes. Quando o entendimento se envolve com a natureza da

própria questão, as teorias, por exemplo, a do direito criminal, mostram então aquilo que ele engenha com o seu raciocínio a partir de razões. – Visto que, por um lado, a ciência positiva tem não só o direito, mas também o necessário dever de deduzir, partindo dos seus dados positivos até os últimos detalhes, tanto os desenvolvimentos históricos quanto as aplicações e as ramificações das determinações jurídicas dadas, e de mostrar a sua coerência, ela não tem, por outro lado, ainda que ela considere isto como uma *pergunta incômoda* para a sua ocupação, o direito de estranhar, pelo menos não absolutamente, quando se pergunta, depois de todas essas provas, se uma determinação jurídica é *racional*. – Cf. sobre a *compreensão* [da lei] ver § 3 Anot.

### § 213

Como o direito entra no ser-aí primeiramente na forma do ser-posto, ele também entra, quanto ao *conteúdo*, enquanto *aplicação*, em relação com a *matéria* das relações e das espécies de propriedade e contratos que se singularizam e emaranham ao infinito na sociedade civil, – além disso, entra em relação com a matéria das relações éticas que repousam sobre o ânimo, o amor e a confiança, porém somente na medida em que essas relações contêm o lado do direito abstrato (§ 159); o lado moral e os mandamentos morais, enquanto eles concernem a vontade segundo a sua mais própria subjetividade e particularidade, não podem ser objeto da legislação positiva. Matéria ulterior fornecem-na os direitos e deveres que fluem da própria administração da justiça, do Estado, etc.

*Adendo.* Nas relações mais elevadas do casamento, do amor, da religião, do Estado, só podem tornar-se objeto da legislação os aspectos que, segundo a sua própria natureza são suscetíveis de ter neles a exterioridade. Entretanto, nesse caso, a legislação dos diversos povos apresenta grandes diferenças. Entre os chineses, por ex., é lei do Estado que o homem deva amar a sua esposa mais do que as outras mulheres que ele tem. Se lhe for demonstrado que fez o contrário, será punido com bastonadas. Encontra-se igualmente em legislações mais antigas muitas prescrições sobre a fidelidade e a honestidade, que são inadequadas à natureza da lei, porque elas caem no domínio da interioridade. Só no juramento, em que as coisas são entregues à consciência moral, a honestidade e a fidelidade têm de ser consideradas como algo substancial.

§ 214

Mas, além da aplicação ao *particular*, o ser-posto do direito inclui dentro de si a *aplicabilidade* ao *caso singular*. Com isso ele entra na esfera do que não é determinado pelo conceito, na esfera do *quantitativo* (do quantitativo por si ou como determinação do valor quando da troca de um qualitativo contra outro qualitativo). A determinidade do conceito só dá um limite universal, no interior do qual ocorre um ir para lá e para cá. Mas esse vaivém tem de ser interrompido em vista da efetivação, com o que intervém, no interior desse limite, uma decisão contingente e arbitrária.

É precipuamente neste *aguçamento* do universal, não só em direção ao particular, mas à singularização, isto é, à *aplicação imediata*, que reside o elemento *puramente positivo* das leis. Não se pode determinar *racionalmente*, nem decidir pela aplicação de uma determinidade emergente do conceito, se para um delito o justo é uma pena corporal de quarenta chicotadas ou de quarenta menos uma, nem se é uma pena pecuniária de cinco ou de quatro táleres e vinte e três vinténs etc., nem se é uma pena de prisão de um ano ou de trezentos e sessenta e quatro dias etc., ou de um ano e um, dois ou três dias. E, contudo, uma chicotada a mais, um táler ou um vintém, uma semana, um dia de prisão a mais ou a menos já é uma injustiça. – É a própria razão que reconhece que a contingência, a contradição e a aparência têm a sua esfera e o seu direito, *porém limitados*, e ela não se empenha em igualizar ou ajustar tais contradições; aqui está, ainda, unicamente presente o interesse da *efetivação*, o interesse em que em princípio se determine e se decida, seja lá de que maneira (no interior de um certo limite). Esse decidir pertence à certeza formal de si mesma, à subjetividade abstrata, a qual deve inteiramente ater-se, *no interior desse limite*, só a interromper a ponderação e a fixar, a fim de que seja fixado, – ou a razões determinantes tais como as que um número *redondo* ou o número quarenta menos um podem conter. – O fato de a lei não fixar essa determinidade última que a efetividade exige, mas de a confiar à decisão do juiz e de restringi-lo somente por um mínimo e um máximo, em nada afeta a questão, pois esse mínimo e esse

máximo, são, cada um, um número redondo, e não suprime o fato que uma tal determinação finita, puramente positiva, seja fixada pelo juiz, senão que a confiam ao juiz, como é necessário.

*Adendo.* Há nas leis e na administração da justiça, essencialmente, um lado que contém uma contingência e reside em que a lei seja uma determinação universal, que deve ser aplicada ao caso singular. Quem quisesse se declarar contra essa contingência, enunciaria uma abstração. O que há de quantitativo numa pena não pode, por ex. ser tornado adequado a nenhuma determinação do conceito, e o que quer que se decida, será, por esse lado, para sempre um arbítrio. Mas essa contingência é, ela própria, necessária; e se, porventura, daí se argumenta contra um código em geral, que ele não é completo, passa-se precisamente por cima do lado, no qual um acabamento total não pode ser alcançado e que, portanto, tem de ser tomado como ele é.

### b. O ser-aí da lei

#### § 215

A obrigatoriedade face à lei inclui, da parte<sup>20</sup> dos direitos da autoconsciência (§ 132 com a Anot.) a necessidade de que as leis sejam dadas a *conhecer universalmente*.

Pendurar as leis tão alto que nenhum cidadão possa lê-las, como fez *Dionísio o Tirano*, – ou enterrá-las num vasto aparato de livros eruditos, de compilações de decisões resultantes de juízos e opiniões discordantes, de costumes etc. e, ainda por cima, numa língua estrangeira, de sorte que o conhecimento do direito vigente seja acessível somente àqueles que se dedicam doutamente a isso, – é uma e a mesma in-justiça<sup>21</sup>. – Os governantes que deram aos seus povos, ainda que somente uma compilação informe, como Justiniano, porém, mais ainda os que deram um *direito nacional* na forma de um código ordenado e determinado, não só se tornaram os maiores benfeitores desses povos e foram, por isso, com gratidão por eles elogiados, como também realizaram com isso um grande *ato de justiça*.

*Adendo.* A ordem dos juristas, que tem o conhecimento particular das leis, considera-o freqüentemente o seu monopólio, e quem não é do ramo, não tem direito à pa-

lavra. Assim, os físicos levaram a mal a teoria das cores de Goethe, porque ele não era do ofício, e ainda por cima, um poeta. Mas é tão pouco preciso ser sapateiro para saber se os sapatos se ajustam bem, como pouco é preciso alguém pertencer ao ofício, para ter conhecimento sobre os objetos que são do interesse geral. O direito concerne se é que esse direito deve ser obrigatório para ele.

### § 216

Para um código público é de se exigir, por um lado, determinações universais *simples*, por outro lado, a natureza *da matéria finita* conduz a uma determinação progressiva sem fim. O âmbito das leis deve ser, por um lado, um todo fechado, *terminado*, por outro, existe<sup>22</sup> a carência contínua de novas determinações legais. Já que esta antinomia incorre, porém, na *especialização* dos princípios universais, que perduram solidamente, permanece, assim, graças a isso, intocado o direito a um código terminado, bem como a que esses princípios simples universais, distintos da sua especialização, sejam suscetíveis de serem apreendidos e expostos por si.

Uma fonte principal da complexidade da legislação está, na verdade, no processo pelo qual o racional, o que é em si e para si direito, penetra, com o tempo, nas instituições originárias que continham uma in-justiça e que, por isso, eram meramente históricas, como foi assinalado acima (§ 180 Anot.), no caso das instituições romanas, do antigo direito feudal etc. Mas é essencial entender que a própria natureza da matéria finita traz consigo que, nessa matéria, mesmo a aplicação das determinações racionais em si e para si, das determinações em si mesmas universais, conduz ao progresso ao infinito. – Exigir de um código acabamento pleno, que ele seja algo absolutamente terminado, que não deva ser suscetível de nenhuma determinação progressiva ulterior – uma exigência que é especialmente uma doença *alemã* –, e, pela razão de que ele, assim, não pode ser acabado, não deixá-lo chegar a um estado pretensamente imperfeito, quer dizer à efetividade, repousa sobre duas coisas, sobre o desconhecimento da natureza dos objetos finitos, como o é o direito privado, objetos nos quais a assim chamada perfeição é o *perpetuar da aproximação*, e sobre o desconhecimento da diferença entre o universal

da razão e o universal do entendimento e sua aplicação à matéria da finitude e da singularidade, a qual se estende ao infinito. – “*Le plus grande ennemi du bien c’est le mieux*”<sup>23\*</sup>, é a expressão do verdadeiro bom senso do entendimento<sup>24</sup> contra o vão entendimento arrazoador e reflexionante.

*Adendo.* Completude significa a coleção acabada de todos os elementos singulares que pertencem a uma esfera e, neste sentido, nenhuma ciência pode ser acabada. Quando então se diz que a filosofia ou qualquer ciência está inacabada, se dá a entender que se tem de esperar até que ela tenha se completado, pois o melhor poderia ainda faltar. Mas dessa maneira nada se leva adiante, nem a geometria, que parece conclusa, na qual surgem, contudo, novas determinações, nem a filosofia, que certamente tem a ver com a Idéia universal, mas, no entanto, pode especializar-se sempre mais. A lei universal, aliás, consistiu sempre dos dez mandamentos; porém, não estabelecer a lei: “não matarás”, porque um código não pode ser acabado, revela-se, em seguida, à evidência, como uma absurdidade. A reflexão ociosa pode legitimamente afirmar que todo código poderia ser ainda melhor, isso a, pois o que há de mais grandioso, elevado e belo pode ser pensado como grandioso, elevado e belo num grau ainda superior. Mas uma árvore grande e velha ramifica-se cada vez mais sem por isso tornar-se uma nova árvore; seria tolo, no entanto, não querer plantar árvore alguma por causa dos ramos novos que ainda poderiam vir.

## § 217

Tal como na sociedade civil o direito *em si* se torna lei, assim também o ser-ai *imediato e abstrato* do meu direito singular passa à significação do ser-reconhecido enquanto um ser-ai [baseado] no saber e no querer universais existentes. Por isso, as aquisições e as ações relativas à propriedade tem de ser empreendidas e revestidas com a *forma* que lhes dá esse ser-ai. Agora, [na sociedade civil] a propriedade repousa sobre o *contrato* e sobre as *formalidades* que a tornam suscetível de prova e lhe dão força jurídica.

Os modos de aquisição e os títulos originários, isto é, imediatos (§ 54 e ss.) propriamente desaparecem na sociedade civil e só aparecem como contingências singulares ou momentos limitados. – É ora o sentimento que permanece no subjetivo, ora a reflexão que se detém no abstrato

---

\* “O ótimo é o inimigo do bom.” Em francês no texto. A primeira edição (1821) traz “meilleur” ao invés de “mieux”.

das suas essencialidades, que rejeitam as formalidades, as quais, por sua vez, o entendimento morto pode novamente reter contra a Coisa e multiplicar ao infinito. – Aliás, reside no próprio andamento da cultura que ela, a partir da forma sensível e imediata de um conteúdo, por meio de um longo e duro trabalho, atinja a forma do pensamento desse conteúdo e, com isso, a uma expressão simples que lhe seja conforme, de sorte que, no estado de uma cultura jurídica apenas incipiente, as solenidades e as formalidades são extremamente circunstanciadas e valem mais como sendo a própria Coisa do que como signo; daí também que, no Direito Romano, uma multidão de determinações e, particularmente, de expressões provenientes das solenidades, foram mantidas, ao invés de terem sido substituídas por determinações de pensamento e por uma expressão que lhes seja adequada.

*Adendo.* A lei é o direito posto como aquilo que ele era em si. Eu possuo algo, tenho uma propriedade de que me apoderei como sem dono: esta, agora, tem ainda de ser reconhecida e posta como minha. Por essa razão existem na sociedade as formalidades em relação à propriedade: põe-se marcos limítrofes como sinais para o reconhecimento dos outros, organizam-se livros hipotecários, registros de propriedade. A maior parte da propriedade na sociedade civil repousa sobre contratos, cujas formalidades são fixas e determinadas. Pode-se, talvez, sentir repugnância por tais formalidades e crer que elas só existem com o fim de render dinheiro às autoridades; pode-se até encará-las como algo de ofensivo e como signo de desconfiança, uma vez que o princípio “um homem, uma palavra”<sup>25</sup> deixa de ser válido; mas o essencial da forma é que aquilo que em si é direito seja também posto como tal. Minha vontade é uma vontade racional, ela vale e este ter valer deve ser reconhecido pelo outro. Aqui a minha subjetividade e a do outro têm de desaparecer, e a vontade tem de alcançar uma segurança, uma firmeza e uma objetividade, que ela só pode obter pela forma.

### § 218

Visto que a propriedade e a personalidade na sociedade civil têm reconhecimento legal e validade, o *crime* não é mais só a lesão de algo *subjetivamente infinito*, mas, também, da *Coisa universal*, que tem em si mesma uma existência sólida e forte. Com isso ntervém [aqui] o ponto de vista da *periculosidade* da ação para a sociedade, graças ao qual, de um lado, a gravidade do crime é reforçada; de outro lado, porém, o poder da

sociedade, poder tornado seguro de si mesmo, reduz a *importância* exterior da lesão e provoca, por isso, um maior abrandamento na sua punição.

O fato de que em *um* membro da sociedade *todos* os outros sejam lesados não altera a natureza do crime segundo o seu conceito, mas, sim, segundo o lado da sua *existência* externa, da lesão, a qual atinge agora a representação e a consciência da sociedade civil, [e] não só o ser-ai do imediatamente lesado. Nos tempos heróicos (vede as tragédias dos Antigos) os cidadãos não se consideravam lesados pelos crimes que os membros das casas reais cometiam uns contra ou outros. – Visto que o crime, *em si* uma lesão infinita, enquanto um *ser-ai* ele tem de ser medido segundo diferenças qualitativas e quantitativas (§ 96), ser-ai que é essencialmente determinado como *representação* e como *consciência da validade das leis*, segue-se que a *periculosidade para a sociedade civil* é uma determinação da sua grandeza ou, também, *uma* de suas determinações qualitativas. – Ora, essa qualidade ou essa grandeza é, porém, variável segundo a *situação* da sociedade civil, e nessa situação reside a legitimação, tanto de punir com a morte um furto de alguns vinténs, quanto de punir com uma pena mais suave um furto que importa no cêntuplo ou mais desses mesmos valores. O ponto de vista da periculosidade para a sociedade civil, ao mesmo tempo que parece agravar o crime, é, muito mais, mormente, aquele que diminui a sua punição. Um código penal pertence sobretudo à sua época e à situação da sociedade civil nessa época.

*Adendo.* A circunstância de que o crime cometido na sociedade aparece como um crime maior e, apesar disso, seja punido mais brandamente, parece contradizer-se. Mas se, por um lado, seria impossível para a sociedade deixar o crime impune, porque ele seria posto então como direito, por outro lado, contudo, como a sociedade está segura de si mesma, o crime é sempre só um pormenor em face dela, algo instável e isolado. Graças à estabilidade da própria sociedade o crime adquire a posição de algo meramente subjetivo, que parece ter surgido não da vontade que cismou o crime, mas dos impulsos naturais. Esta maneira de ver mitiga a importância do crime e a pena torna-se, por isso, também, mais branda. Se a sociedade está ainda vacilante, então é preciso estatuir exemplos por meio de penas, pois a pena é ela própria um exemplo contra o exemplo do crime. Mas na sociedade que é internamente estável, o ser-posto do crime é tão fraco, que é de acordo com essa fraqueza que a supressão desse ser-posto tem de ser medida. Penas duras não são, portanto, em si e

por si algo injusto, mas estão em relação com a situação da época em questão: um código penal não pode valer para todas as épocas, e crimes são existências aparentes que podem atrair a si uma repulsa maior ou menor.

### c. O Tribunal

#### § 219

O direito, que entrou no ser-aí na forma da lei, é para si, ele defronta, subsistente por si, a *opinião e o querer particulares* que se tem do direito, e ele tem de se fazer valer enquanto *universal*. Este *conhecimento* e esta *efetivação* do direito no caso particular, sem o sentimento subjetivo do interesse *particular*, cabe a um poder público, o *tribunal*.

A gênese histórica do juiz e dos tribunais pode ter tido a forma da relação patriarcal ou da força ou da livre escolha; isso é indiferente para o conceito da Coisa. Encarar a introdução da jurisdição por parte dos príncipes e dos governos como mera questão de um *favor discricionário* ou de uma graça, como faz o Sr. *von Haller* (na sua *Restauração da Ciência do Estado*)<sup>26</sup>, pertence àquela indigência de pensamento que não tem o menor pressentimento de que, tratando-se da lei e do Estado, as suas instituições em geral, enquanto racionais, são necessárias em si e por si, e que a forma como elas surgiram e foram introduzidas não é o que importa na consideração do seu fundamento racional. – O outro extremo em relação a esta maneira de ver [de *von Haller*] é a rudeza de considerar a administração da justiça nos tempos do direito do mais forte<sup>27</sup> como uma violência indevida e como uma opressão da liberdade e como um despotismo. A administração do direito deve ser considerada tanto como um dever quanto como um direito do poder público, direito que tampouco repousa sobre um capricho dos indivíduos de incumbirem ou não disso um poder.

### § 220

O direito que se exerce contra o crime (§ 102) na forma da *vingança* é somente direito *em si*, não na forma do que é de direito, isto é, ele não é justo na sua existência. No lugar da parte lesada intervém o *universal* lesado, que tem no tribunal uma efetividade peculiar, e toma a si a perseguição e a punição do crime, a qual cessa, com isso, de ser a retaliação somente *subjetiva* e contingente através da vingança, e se transforma na verdadeira reconciliação do direito consigo mesmo, em *pena*: do ponto de vista objetivo, essa reconciliação é reconciliação da lei, que se restabelece a si mesma pela supressão do crime, e que, por isso, *se efetiva enquanto vigente*, e, do ponto de vista subjetivo do criminoso, enquanto reconciliação [com ele] da *sua lei, por ele sabida e válida* para ele e para a *sua proteção*, e na execução da lei na sua pessoa ele encontra, por conseguinte, a satisfação da justiça, [e, assim,] somente *aquilo que pertence ao seu feito*<sup>28</sup>.

### § 221

O membro da sociedade civil tem o *direito de estar em juízo*, bem como o *dever de se apresentar em juízo* e de recuperar o seu direito em litígio somente do tribunal.

*Adendo.* Porque cada indivíduo tem o direito de estar em juízo, ele também tem de conhecer as leis, pois do contrário essa faculdade de nada lhe adiantaria. Mas o indivíduo também tem o dever de se apresentar em juízo. No sistema feudal, muitas vezes, o poderoso não se apresentava, ele desafiava o tribunal e considerava como uma injustiça por parte do tribunal citar o poderoso a comparecer. Mas isso são situações que contradizem aquilo que um tribunal deve ser. Nos Tempos Modernos, em questões privadas, o príncipe tem de reconhecer os tribunais como estando acima dele, e, nos Estados livres, ele habitualmente perde os seus processos.

### § 221

Diante dos tribunais o direito recebe a determinação de ter de ser algo *suscetível de prova*. O *processo jurídico* põe as partes na condição de

G. W. F. Hegel

fazerem valer os seus meios de prova e as suas razões de direito, e o juiz, na condição de tomar conhecimento do caso. Esses *passos são eles próprios direitos*, o seu andamento, por conseguinte, tem de ser legalmente determinado, e eles constituem uma parte essencial da ciência do Direito teórica.

*Adendo.* Pode ser revoltante para o homem que ele saiba ter um direito, que lhe é negado por não ser suscetível de prova; mas o direito que eu tenho tem de ser concomitantemente aum direito posto; eu tenho de poder apresentá-lo, de poder prová-lo, e ele só pode ter vigência na sociedade graças ao fato de que o que é em si, é também posto.

### § 223

Pela fragmentação dessas ações em ações sempre mais isoladas e em seus direitos correspondentes, fragmentação que não contém em si mesma nenhum limite, o processo jurídico, *em si* já meio, entra em confronto, enquanto algo de exterior, com o seu fim. – Como cabe às partes o direito de percorrer inteiramente tal extenso formalismo, formalismo que é *seu* direito, e como esse formalismo pode ser igualmente transformado num mal e, mesmo, num instrumento da injustiça, deve se lhes impor como dever, por parte do tribunal, – a fim de proteger as partes e o próprio direito como a Coisa substancial, que é o que importa, contra o processo jurídico e o seu abuso, – o de se submeterem a um tribunal simples (juízo arbitral, juízo de paz) e à tentativa de conciliação, antes de passarem àquele.

A *equidade* contém uma ruptura do direito formal por considerações morais ou outras e refere-se, num primeiro momento, ao *conteúdo* do litígio. Mas um *tribunal da equidade* terá o significado de decidir sobre o caso singular sem se ater às formalidades do processo jurídico, particularmente aos meios de prova objetivos, tais como elas podem ser formuladas legalmente, assim como de decidir segundo o interesse próprio do caso singular como tal, não no interesse de uma disposição legal que haveria que tornar universal.

§ 224

Assim como a promulgação pública das leis está entre os direitos da consciência subjetiva (§ 215), assim também, a possibilidade de conhecer a *efetivação* da lei no caso particular, a saber, conhecer o decurso das ações exteriores, das razões jurídicas etc., visto que esse decurso é em si uma história universal válida e o caso em seu conteúdo particular diz respeito, de fato, somente às partes, o conteúdo universal, porém, diz respeito ao direito aí em questão, cuja decisão concerne o interesse de todos, – [donde] a *publicidade da administração da justiça*.

As deliberações dos membros do tribunal entre si sobre a sentença a ser pronunciada são externalizações de opiniões e maneiras de ver ainda *particulares*, portanto, segundo a sua natureza, nada de público.

*Adendo.* O reto bom senso toma a publicidade das leis pelo que é direito e correto. Uma razão importante contra essa publicidade foi sempre o caráter aristocrático dos senhores juizes, que não se queriam mostrar a toda gente e se consideravam como um refúgio protetor do direito, em que os leigos não podiam penetrar. Mas faz parte do direito, nomeadamente, a confiança que os cidadãos têm nele, e é este aspecto que a publicidade da jurisdição fomenta. O direito à publicidade repousa em que o fim do juízo é o direito, o qual, *enquanto* universalidade, tem de estar também *dian-te* da universalidade [dos cidadãos]; mas, além disso, repousa também em que os cidadãos ganham a convicção de que efetivamente o direito foi pronunciado.

§ 225

Na prática jurisdicional, enquanto aplicação da lei ao *caso singular*, diferenciam-se os dois aspectos: *primeiro*, o conhecimento da natureza do caso segundo a sua *singularidade imediata*, a saber, se existe um contrato etc., se foi cometida uma ação lesiva e quem é o seu autor, e no, Direito *Penal*, a reflexão enquanto determinação da ação segundo o seu caráter *substancial*, criminoso (§ 119 Anot.), – segundo, a subsunção do caso sob a *lei* do restabelecimento do direito, subsunção na qual, no Direito Penal, está compreendida a pena. As decisões sobre estes dois aspectos são funções distintas.

Na constituição judiciária romana a distinção entre essas duas funções se apresentava da seguinte maneira: o pretor dava a sua decisão *no*

*caso* de os fatos se comportarem assim ou assado e designava um juiz especial para a investigar esse comportamento dos fatos. – No processo judiciário inglês, a caracterização de uma ação quanto à sua qualidade criminal determinada (se, por ex., é um homicídio doloso ou culposo) está entregue, ao discernimento ou ao arbítrio do acusador, e o tribunal não pode propor nenhuma outra determinação [da qualidade do crime], se ele considera que aquela é incorreta.

### § 226

A condução de todo o andamento da investigação, em seguida, a das ações jurídicas das partes, enquanto ações que são elas própria direitos (§ 222), depois, também, o segundo aspecto do julgamento jurídico (v. o § precedente), são, nomeadamente, as tarefas peculiares do juiz judiciário ou togado, para o qual, enquanto órgão da lei, o caso deve ter sido preparado para a possibilidade da subsunção, isto é, erguido da sua natureza empírica fenomênica a fato reconhecido e à qualificação universal.

### § 227

O primeiro aspecto, o *conhecimento* do caso na sua singularidade *imediate* e a sua qualificação, não contém, por si, nenhuma pronúncia direito. Ele é um conhecimento, como compete a *todo homem cultivado*. Na medida em que, para a qualificação da ação, o momento subjetivo do discernimento e da intenção do agente é essencial (v. IIª Parte), e em que a prova não concerne, de toda maneira, os objetos da razão ou os objetos abstratos do entendimento, mas somente as singularidades, as circunstâncias e os objetos da intuição sensível e da certeza subjetiva, na medida em que, por isso, ela não contém em si mesma nenhuma determinação absolutamente objetiva, o elemento último na decisão é a *convicção subjetiva* e a consciência moral (*animi sententia*), assim como, no que se refere à prova, que assenta em depoimentos e asseverações de outros, o *juramento* é a confirmação, na verdade, subjetiva, porém última.

No caso do objeto que está em discussão, um dos pontos principais é ter em vista a natureza da *prova*, de que aqui se trata, e distingui-la de outras espécies de conhecimento e de prova. Provar uma determinação da razão, como o conceito do próprio direito o é, isto é, conhecer a sua necessidade, exige um método que é diferente da demonstração de um teorema geométrico. Além do mais, neste último a figura está determinada pelo entendimento e já tornada abstrata em conformidade a uma lei; mas, no caso de um conteúdo empírico, como o *fato* o é, a matéria do conhecer é a intuição sensível dada e a certeza subjetiva sensível, bem como o enunciar e asseverar dessa intuição e dessa certeza, – sobre a qual atua, agora, o concluir e o combinar a partir de enunciados, testemunhos, circunstâncias, e semelhantes, referentes à intuição e à certeza. A verdade objetiva que provém de tal matéria e do método que lhe é conforme, – o qual, na tentativa de determiná-la objetivamente para si, leva a *meias provas* e, numa coerência ulterior verdadeira, que, ao mesmo tempo, contém em si mesma uma incoerência formal, leva a *penas extraordinárias*, – tem um sentido inteiramente diferente que o da verdade de uma determinação racional ou de uma proposição cuja matéria o entendimento já determinou abstratamente para si. Ora, mostrar que conhecer tal verdade empírica de um evento na determinação propriamente judiciária de um tribunal, e que nessa determinação reside uma qualidade própria a tal conhecimento e, por conseguinte, um direito exclusivo *em si* e uma necessidade, isso constituía um ponto de vista capital na questão de saber em que medida é de se atribuir às cortes de justiça judiciárias formais, o juízo sobre o fato, bem como o juízo sobre a questão de direito.

*Adendo.* Não existe nenhuma razão para supor que unicamente o juiz judicial deva constatar o estado de fato, já que isso é questão de cultura geral e não de uma cultura apenas jurídica: a apreciação dos fatos do caso parte de circunstâncias empíricas, de testemunhos sobre a ação e outras intuições, mas parte também, novamente, de fatos, dos quais pode-se inferir conclusões sobre a ação e que a tornam provável ou improvável. Deve-se alcançar aqui uma *certeza*, não verdade alguma no sentido mais alto, que é algo de absolutamente eterno: essa certeza, aqui, é a convicção subjetiva, é a consciência moral, e a pergunta é: que forma essa certeza deve receber no

tribunal? A exigência da confissão por parte do criminoso, exigência que habitualmente se encontra no direito alemão, tem isto de verdadeiro, que por meio dela se dá satisfação ao direito da autoconsciência subjetiva; pois o que os juízes pronunciam não deve ser diferente do que está na consciência, e só quando o criminoso confessou não existe mais na sentença nada de estranho contra ele. Mas aqui intervém, agora, a dificuldade de que o criminoso possa negar, o que põe em perigo o interesse da justiça. Ora, se, por sua vez, deve novamente valer a convicção subjetiva do juiz, sobrevém outra vez uma dureza, visto que o homem não é mais tratado como livre. A mediação [entre esses extremos] está, agora, em exigir que o veredicto que exprime a culpa ou a inocência seja dado a partir da alma do criminoso, – *o tribunal do júri*.

### § 228

Na sentença do juiz, segundo o lado em que ela é a *subsunção* do caso qualificado sob a *lei*, o direito da autoconsciência da parte está preservado, no que concerne à *lei*, pelo fato de que a lei é conhecida e, com isso, é a lei da própria parte, e no que concerne à *subsunção*, pelo fato de que o processo jurídico é público. Mas no que concerne à decisão sobre o conteúdo *particular*, subjetivo e exterior da causa, conteúdo cujo conhecimento incide no primeiro dos aspectos indicados no § 225, esse direito encontra a sua satisfação na *confiança* na subjetividade dos que decidem. Essa confiança funda-se, precipuamente, na igualdade da parte com os que decidem quanto à sua particularidade, quanto ao estamento e semelhantes.

O direito da autoconsciência, o momento *da liberdade subjetiva*, pode ser encarado como o ponto de vista substancial na questão sem torno da necessidade da administração pública da justiça e dos assim chamados *tribunais do júri*. A este ponto de vista reduz-se o essencial do que pode ser aduzido a favor dessas instituições na forma da *utilidade*. Pode-se disputar indefinidamente quanto a outros aspectos e outras razões sobre as diversas vantagens ou desvantagens [dos tribunais do júri]; essas são, como todas as razões do raciocínio abstrato, razões secundárias e não decisivas ou, porém, tomadas de outras esferas, talvez superiores. Que a administração da justiça *possa* em si ser bem exercida por tribunais puramente judiciais, talvez melhor

do que por outras instituições, é uma possibilidade que não está em questão aqui, na medida que, embora também essa possibilidade pudesse intensificar-se até à probabilidade, até mesmo à necessidade, é sempre, por outro lado, o *direito da autoconsciência* que mantém a esse respeito as suas pretensões e não as considera satisfeitas. – Se o conhecimento do direito, pela natureza do que constitui as leis na sua amplitude, e, também, pela natureza do andamento das discussões judiciárias e pela possibilidade de promover uma ação, é *propriedade* de um estamento, que se torna excludente, devido, entre outras razões, a uma terminologia que é uma língua estranha para aqueles cujo direito está em questão, então os membros da sociedade civil, - que para a sua subsistência dependem da *sua atividade* e do seu *próprio saber e do seu próprio querer*, - são mantidos *estranhos* não só em face daquilo que há de mais pessoal e mais próprio, mas também, do que há de substancial e racional nisso, o direito, e [assim] postos sob *tutela*, até mesmo numa espécie de servidão em face de um tal estamento. Mesmo se *eles* têm o direito de estarem em juízo corporalmente presentes, com seus *pés* (in *judicio stare*), isso é pouco se não estiverem *espiritualmente* presentes com o seu próprio *saber*, e [nesse caso] o direito que obtêm permanece um *destino* exterior para eles.

### § 229

Na administração do direito, a sociedade civil, na qual a Idéia se perdeu na particularidade e se dissociou na separação do interno e do externo, se reconduz ao seu *conceito*, à unidade do universal sendo em si com a particularidade subjetiva, esta, todavia, [tomada] no caso singular, aquela, no significado *do direito abstrato*. A efetivação dessa unidade na [sua] extensão a todo o âmbito da particularidade, [tomada] primeiramente, como união relativa, constitui a determinação da *polícia* e, numa totalidade restrita, porém concreta, a *corporação*.

*Adendo.* Na sociedade civil a universalidade é somente necessidade: no relacionamento das carências só o direito enquanto tal é estável. Mas esse direito, um mero

G. W. F. Hegel

círculo restrito, refere-se somente à proteção daquilo que eu tenho; o bem-próprio é algo exterior para o direito enquanto tal. O universal, que primeiramente é só direito, tem de se estender sobre o campo inteiro da particularidade. A justiça é algo de grande na sociedade civil: boas leis farão o Estado florescer e a propriedade livre é uma condição fundamental do seu esplendor; mas, como estou inteiramente enredado na particularidade, tenho um direito a exigir que, nessa conexão, também o meu bem-próprio seja promovido. É preciso que se tenha consideração pelo meu bem-próprio, e isso ocorre graças à polícia e à corporação.

### C. A Polícia<sup>29</sup> e a Corporação

#### § 230

No *sistema das carências* a subsistência e o bem-próprio de cada singular é uma *possibilidade* cuja efetividade está condicionada pelo seu arbítrio e pela sua particularidade natural, assim como pelo sistema objetivo das carências; pela administração do direito a *lesão* da propriedade e da personalidade é anulada. Mas o direito *efetivo na particularidade* inclui tanto que as *contingências* contra um ou outro fim sejam *suprimidas* e que a *segurança imperturbada* da *pessoa* e da *propriedade* seja efetuada, quanto inclui [também] que a *segurança* da subsistência e do bem-próprio do singular, – [isto é,] que o *bem-próprio particular* seja *tratado* como *direito* e como tal *efetivamente realizado*.

#### a. A Polícia

#### § 231

Na medida em que a vontade particular é ainda o princípio para um ou para outro fim, o poder de proteção do universal permanece, inicialmente, em parte restrito ao círculo das *contingências*, em parte permanece uma *ordem externa*.

§ 232

Afora os crimes que o poder universal tem de impedir ou de levar a tratamento judiciário, – afora a contingência enquanto arbítrio do mal –, o arbítrio permitido em ações por si conformes ao direito e no uso privado da propriedade tem, também, relações exteriores aos outros singulares, bem como às demais organizações públicas dotadas de um fim comum. Por este lado universal, as ações privadas tornam-se uma contingência que escapa do meu poder e que ocasiona ou pode ocasionar aos outros dano e injustiça.

§ 233

Essa é, na verdade, *somente* uma *possibilidade* de causar dano, mas o fato de a Coisa<sup>30</sup> não cause nenhum dano não é, igualmente, mais do que uma contingência; este é o lado da *in-justiça* que reside em tais ações e, por conseguinte, a razão última da justiça penal policial.

§ 234

As relações do ser-aí exterior caem na esfera da infinitude-do-entendimento; não existe, portanto, nenhum limite *em si* do que seja nocivo ou inócuo, também com respeito ao crime, do que seja suspeito ou insuspeito, do que deva ser proibido ou controlado, ou do que tenha de ficar isento de proibições, de controle e de suspeita, de inquirição e de prestação de contas. São os costumes, o espírito do resto da constituição, a respectiva situação, o perigo do momento etc., que dão as determinações mais precisas.

*Adendo.* Não se podem dar aqui determinações fixas nem traçar limites absolutos. Tudo aqui é pessoal; a opinião subjetiva intervém, e o espírito da constituição, o perigo do momento tem de tornar conhecidas as circunstâncias mais próximas. Em tempo de guerra, por ex., é preciso encarar como danosas muitas coisas que, em outras circunstâncias, são inócuas. Por esses aspectos de contingência e de arbítrio pessoal a polícia adquire algo de *odioso*. Ela pode, quando a reflexão estiver muito cultivada, inclinar-se a atrair tudo o que é possível ao seu domínio, pois em tudo

pode encontrar-se uma relação graças à qual algo poderia tornar-se nocivo. Nisso a polícia pode proceder muito meticulosamente e incomodar a vida habitual dos indivíduos. Mas seja qual for o inconveniente disso, aqui não se pode traçar uma linha fronteira objetiva.

### § 235

Na multiplicação e no entrecruzamento indeterminados das carências diárias, tanto no que diz respeito ao *fornecimento* e ao *intercâmbio dos meios* para a sua satisfação, em cuja possibilidade sdesimpedida todos se fiam, como no que diz respeito às investigações e negociações sobre essas atividades, a serem abreviadas tanto quanto possível, surgem aspectos que são do interesse comum e que, ao mesmo tempo, são a tarefa *de um para todos*, assim como [surgem] meios e organizações que podem ser para uso comunitário. Essas *tarefas universais* e organizações de *utilidade comum* exigem a inspeção e a prevenção do poder público.

### § 236

Os diversos interesses dos produtores e consumidores podem entrar em colisão uns com os outros e se, com efeito, a relação correta *no todo* se estabelece por si mesma, essa igualização requer, igualmente, uma regulação que seja empreendida com consciência e esteja acima de ambos. O direito a uma tal regulação para as coisas singulares (por ex. a avaliação e determinação<sup>31</sup> do preço dos artigos para as carências vitais mais comuns) reside em que, através da exposição pública de mercadorias, que são de uso inteiramente geral, cotidiano, [estas] não são tanto oferecidas a um indivíduo enquanto tal, mas a ele enquanto universal, ao público, cujo direito de não ser enganado, assim como a inspeção das mercadorias, podem ser representados e assumidos, como uma tarefa comum, por um poder público. – Mas, o que principalmente torna necessária uma prevenção e uma direção universais é a dependência dos grandes ramos da indústria das circunstâncias exteriores e das combinações longínquas, que os

indivíduos que dependem dessas esferas e estão ligados a elas não podem abranger com a vista em sua conexão.

O outro extremo face à liberdade da indústria e do comércio na sociedade civil é o provimento, assim como a determinação do trabalho de todos pela organização pública, – como, por ex., o antigo trabalho [de construção] das pirâmides e das outras obras colossais do Egito e da Ásia, que foram produzidas para fins públicos, sem que o trabalho do indivíduo singular fosse mediado pelo seu arbítrio particular e pelo seu interesse particular. Este interesse invoca aquela liberdade contra a regulação superior, no entanto, quanto mais ele se aprofunda cegamente no fim egoísta, tanto mais requer uma tal regulação para ser reconduzido ao universal e para abreviar e atenuar as perigosas convulsões e a duração do intervalo no qual as colisões devem aplinar-se pela via de uma necessidade inconsciente.

*Adendo.* A vigilância e a prevenção da polícia têm por fim mediar o indivíduo com a possibilidade universal, que está disponível para alcançar os fins individuais. Elas têm de cuidar da iluminação pública, da construção de pontes, da avaliação e da determinação das carências cotidianas assim como da saúde. Ora, aqui prevalecem duas maneiras de ver. Uma afirma que compete à polícia a vigilância sobre tudo, a outra, que a polícia nada tem a determinar, visto que cada um se orientará segundo a carência do outro. O indivíduo singular há de ter, certamente, um direito de ganhar o seu pão desta ou daquela maneira, mas, por outro lado, o público tem, também, o direito de exigir que o necessário seja executado de maneira conveniente. Ambos os lados precisam ser satisfeitos, e a liberdade de empreendimento não deve ser de tal espécie, que ponha em perigo o bem geral.

### § 237

Ora, se para os indivíduos existe a possibilidade de participação na riqueza patrimonial universal e se ela é garantida pelo poder público, tal possibilidade permanece, - afora que essa garantia, de toda maneira, há de ficar incompleta, - ainda sujeita às contingências pelo lado subjetivo, e isso tanto mais, quanto ela pressupõe condições de habilidade, de saúde, de capital, etc.

§ 238

Num primeiro momento a família é o todo substancial ao qual compete a prevenção deste lado particular do indivíduo, tanto no que diz respeito aos meios e habilidades para poder adquirir para si [algo] da riqueza patrimonial universal, como também no que diz respeito à sua subsistência e ao seu provimento no caso de incapacidade interveniente. A sociedade civil arranca, porém, o indivíduo desse laço familiar, torna os membros da família estranhos uns aos outros e os reconhece como pessoas subsistentes por si; além disso, ela substitui a natureza orgânica externa e o solo paterno, no qual o singular tinha a sua subsistência, pelo seu [próprio] solo e submete o subsistir de toda a família à dependência da sociedade, à contingência. Assim, o indivíduo tornou-se *filho da sociedade civil*, que tanto tem pretensões em relação a ela, quanto ele tem direitos em relação a ela.

*Adendo.* A família tem, certamente, de prover o pão para os indivíduos singulares, mas, na sociedade civil, ela é algo subordinado e nela somente lança os fundamentos; ela não tem mais uma eficácia tão compreensiva. É a sociedade civil, antes, esse poder prodigioso que arrebatava a si o homem, que exige dele que ele trabalhe para ela, que ele seja tudo através dela e que faça tudo por seu intermédio. Assim, se o homem deve ser um membro da sociedade civil, então ele tem igualmente direitos e pretensões em relação a ela, tal como os tinha na família. A sociedade civil tem de proteger o seu membro, defender os seus direitos, assim como o indivíduo singular tem obrigações correlatas aos direitos da sociedade civil.

§ 239

Neste [seu] caráter de *família universal*, a sociedade civil tem o dever e o direito, contra o *arbítrio* e a contingência *dos pais*, de exercer uma inspeção e uma influência sobre a *educação*, na medida em que esta se refere à capacidade de tornar-se membro da sociedade, precipuamente quando essa educação deve ser levada a termo não pelos próprios pais, mas por outros, – igualmente, na medida em que disposições comuns podem ser tomadas para esse fim ela tem o dever e o direito de tomá-las.

*Adendo.* Aqui é muito difícil traçar os limites entre os direitos dos pais e os da sociedade civil. Os pais crêem, habitualmente, ter plena liberdade no que concerne à educação e poder fazer tudo, contanto que simplesmente o queiram. No que concerne o caráter público da educação, a oposição principal provém, habitualmente, dos pais e são eles que clamam em falar contra os professores e as escolas, porque o seu capricho se põe contra os mesmos. Não obstante, a sociedade tem o direito de proceder a esse respeito segundo as suas maneiras de ver comprovadas, de coagir os pais a enviar os seus filhos à escola, de fazê-los vacinar contra a varíola etc. A essa questão se referem as controvérsias na França entre a exigência do ensino livre, quer dizer, a do capricho dos pais, e a inspeção do Estado.

### § 240

Da mesma maneira, a sociedade civil tem o dever e o direito de pôr sob tutela aqueles que por prodigalidade destroem a segurança da sua [própria] subsistência e a subsistência da sua família, de pô-los sob tutela, e de cumprir em seu lugar o fim da sociedade e o fim que lhes é próprio.

*Adendo.* Em Atenas era lei, que todo cidadão tinha de prestar contas do quê ele vivia; hoje, tem-se a opinião de que isso não concerne a ninguém. Por um lado, cada indivíduo, com efeito, é para si, mas, por outro, ele também é membro do sistema da sociedade civil, e, na medida em que cada homem tem o direito de reclamar dela a sua subsistência, essa tem de protegê-lo também contra si mesmo. O que está em questão não é somente o morrer de fome, mas o ponto de vista mais amplo de que se deve impedir o surgimento da plebe. A sociedade civil, porque ela é responsável pela alimentação dos indivíduos, tem, também, o direito de compeli-los a que providenciem a sua subsistência.<sup>32</sup>

### § 241

Mas do mesmo modo como o arbítrio, as circunstâncias contingentes, as circunstâncias físicas e as que residem nas relações externas (§ 200) podem reduzir os indivíduos à *pobreza*, uma situação que lhes deixa as carências da sociedade civil e que, em contrapartida, – ao lhes subtrair ao mesmo tempo os meios naturais de aquisição (§ 217) e ao suprimir o laço mais amplo da família como linhagem (§ 181), – os faz mais ou menos perder todas as vantagens da sociedade, a capacidade de adquirir habilidades e a cultura em

geral, e também a assistência jurídica, o cuidado da saúde e até mesmo, muitas vezes, o consolo da religião, etc. O poder universal assume o lugar da família junto aos *pobres*, tanto no que respeita ao que imediatamente lhes falta, quanto no que respeita à disposição de ânimo da aversão pelo trabalho, à malignidade e a outros vícios mais, que surgem de tal situação e do sentimento da sua in-justiça.

§ 242

O que há de subjetivo na pobreza e, em geral, na penúria de toda espécie, a que todo indivíduo já está exposto no seu círculo natural, exige também uma ajuda *subjetiva*, tanto em consideração às circunstâncias *particulares* como em consideração aos *afetos do ânimo* e ao *amor*. Aqui é o lugar onde, malgrado todas as disposições universais [de assistência], a *moralidade* tem suficientemente o que fazer. No entanto, porque essa ajuda, por si e nos seus efeitos, depende da contingência, o esforço da sociedade vai na direção de descobrir e organizar o que há de universal na miséria e no socorro a ela e a tornar aquela ajuda dispensável.

O elemento acidental da esmola, das fundações, assim como do acender lamparinas diante das imagens de santos etc., é complementado pelos estabelecimentos públicos para pobres, por hospitais, pela iluminação das ruas etc. À benevolência caritativa ainda resta suficientemente o que fazer por sua conta, e é uma falsa maneira de ver a que quer saber reservado esse socorro à penúria exclusivamente à *particularidade* dos sentimentos e à *contingência* da sua disposição de ânimo e do conhecimento próprio a ela, e que se sente lesada e melindrada pelos regulamentos e mandamentos universais *obrigatórios*. Ao contrário, deve-se estimar a situação pública tanto mais perfeita, quanto menos resta a fazer ao indivíduo por si segundo a sua opinião particular, em comparação com aquilo que é organizado de maneira universal.

§ 243

Quando a sociedade civil atua com eficácia desimpedida, ela está empenhada no interior de si mesma num crescimento progressivo da população e da indústria. – Por um lado, graças à *universalização* da conexão entre os homens através das suas carências e dos modos de preparar e pôr à disposição os meios para satisfazê-las, aumenta a *acumulação das riquezas*, – pois dessa dupla universalidade tira-se o maior lucro, – assim como aumenta, por outro, o *isolamento* e o *caráter restrito* do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *penúria* da classe atada a esse trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e de fruir as demais liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil.

§ 244

O decair de uma grande massa abaixo do nível de um certo modo de subsistência, que se regula de per si como o modo necessário para um membro da sociedade, – e, por conseguinte, o decair até perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir pela própria atividade e pelo próprio trabalho – produz a geração da *plebe*, geração que, por sua vez, traz consigo, ao mesmo tempo, uma maior facilidade de concentrar riquezas desproporcionadas em poucas mãos.

*Adendo.* O modo mais baixo de subsistência, o da plebe, constitui-se de per si: esse mínimo é, contudo, muito diverso entre os diferentes povos. Na Inglaterra mesmo o mais pobre acredita ter o seu direito, o que é diferente daquilo com que, noutros países, os pobres se dão por satisfeitos. A pobreza em si não torna ninguém parte da plebe: esta só é determinada enquanto tal pelo estado de ânimo que se combina com a pobreza, pela revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo etc. A isso está ligado, ademais, que o homem, porque está entregue à contingência, torna-se leviano e avesso ao trabalho, como, por ex. os lazzaroni em Nápoles. Em consequência, surge na plebe o mal de não ter a honra de assegurar a sua subsistência mediante o seu trabalho e de pretender assegurá-la, contudo, como um direito seu. E face da natureza nenhum homem pode afirmar um direito, mas, no estado de sociedade, o fazer falta adquire, em seguida, a forma de uma in-justiça feita a esta ou àquela classe. A pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que prioritariamente move e atormenta as sociedades modernas.<sup>33</sup>

§ 245

Se se impuser à classe mais rica se impõe o encargo direto de manter a massa que se encaminha à pobreza no estado do seu modo de vida regular, ou se existissem em outras instituições de propriedade pública (em hospitais, fundações, mosteiros, que fossem ricos) os meios diretos para isso, a subsistência dos carentes estaria assegurada sem ser mediada pelo trabalho, o que seria contra o princípio da sociedade civil e do sentimento de autonomia ou de subsistência por si e [também] de honra dos indivíduos que a ela pertencem, ou essa autonomia ou subsistência seria mediada pelo trabalho (pela oportunidade de trabalho), mas, então, a quantidade de produtos aumentaria, em cujo excesso, junto com a falta de um número de consumidores eles próprios produtivos, consiste, precisamente, o mal, que, de ambos os modos, só pode ampliar-se. Aqui torna-se manifesto que, no *excesso de riqueza*, a sociedade civil *não é rica o suficiente*, isto é, que, na riqueza patrimonial que lhe é peculiar, ela não possui o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe.

Pode-se estudar esses fenômenos em grande escala no exemplo da *Inglaterra*, bem como, em promenor, os resultados que tiveram o imposto a favor os pobres, as fundações imensas e, igualmente, a ilimitada beneficência privada, e, sobretudo, a supressão das corporações. O que lá (nomeadamente na Escócia) comprovou-se como o meio mais direto contra a pobreza, assim como, especialmente contra o despojamento do pudor e da honra, as bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e o esbanjamento etc., dos quais procede a plebe, foi o de abandonar os pobres ao seu destino e encaminhá-los à mendicância pública.

§ 246

Por esta sua dialética a sociedade civil é impelida para fora e para além de si mesma, primeiramente *esta* sociedade *determinada*, a fim de procurar fora dela, em outros povos que lhe estão atrás quanto aos meios que ela tem em abundância ou, em geral, quanto ao engenho técnico, consumidores e, com isso, os meios de subsistência necessários.

§ 247

Assim como o princípio da vida familiar tem por condição a terra, um *solo* firme e *bens fundiários*, assim a indústria tem por elemento natural o *mar* que a anima e a impele para o exterior. Na ânsia do ganho, pelo fato de o expor ao perigo o ganho, a indústria se ergue, ao mesmo tempo, acima do ganho e mistura e permeia (*versetzt*) a fixação ao torrão e aos círculos limitados da vida civil, as suas fruições e desejos, com o elemento da fluidez, do perigo e da ruína. Assim, através deste de ligação, o maior de todos, a indústria leva, ademais, países distantes a relações de intercâmbio, a um relacionamento jurídico que introduz o contrato, intercâmbio no qual se situa o maior meio de cultura e no qual o comércio encontra o seu significado histórico-mundial.

Os rios *não* são *fronteiras naturais*, pelo que se pretendeu recentemente fazê-los passar, mas, ao contrário, eles ligam os homens como o fazem igualmente os mares, e *Horácio* expressa um pensamento incorreto quando diz (*Carmina*, I,3):

...deus *abscidit*  
Prudens Oceano dissociabili  
Terras...<sup>34</sup>

É o que mostram não só as bacias dos rios habitados por um estirpe ou um povo, mas, também, por ex., as demais relações entre a Grécia, a Jônia, e a Grande Grécia, – entre a Dinamarca e a Noruega, a Suécia, a Finlândia, a Lituânia etc., – sobretudo, também, é o que mostra, por oposição, a pequena ligação dos habitantes da costa com os do interior do país. – Mas, para [avaliar] que meio de cultura reside na conexão com o mar, compare-se, para isso, a relação ao mar das nações nas quais o engenho técnico floresceu com aquelas que se recusaram a navegação, e que, como os egípcios, os hindus, tornaram-se apáticos em si mesmos e submergiram na mais terrível e vergonhosa superstição, – e, como todas as grandes nações animadas dentro de si por uma ambição, se compelem em direção ao mar.

§ 248

Essa ampliação da conexão oferece, também, o meio da *colonização*, para a qual – seja ela esporádica ou sistemática – a sociedade civil plenamente formada é impelida e pela qual ela, ora proporciona a uma parte da sua população o retorno ao princípio familiar num novo solo, ora proporciona a si mesma com isso uma nova demanda e um novo campo para o seu trabalho diligente.

*Adendo.* A sociedade civil é impelida a fundar colônias. O aumento da população já tem, por si só, esse efeito; mas, sobretudo, surge uma multidão, que não poder obter a satisfação das suas carências pelo trabalho, quando a produção excede as carências do consumo. Na Alemanha, particularmente, ocorre a colonização esporádica. Os colonos partem para a América, para a Rússia, permanecem sem conexão com a sua pátria e não lhe oferecem nenhum benefício. A segunda modalidade de colonização, inteiramente diferente da primeira, é a sistemática. Ela é induzida pelo Estado com a consciência e a regulação do modo conveniente à sua execução. Essa espécie de colonização foi muito freqüente no caso dos Antigos, notadamente no caso dos Gregos, entre os quais o trabalho duro não era tarefa para o cidadão, cuja atividade se voltava muito mais para as coisas públicas. Quando, então, a população crescia a tal ponto que se tornasse uma necessidade constringente cuidar dela, a juventude era enviada, então, a uma nova região, em parte, especialmente escolhida [para isso], em parte entregue ao acaso da descoberta. Em tempos mais recentes não se concederam às colônias direitos semelhantes aos dos habitantes da mãe pátria, e dessa situação provieram guerras e, finalmente, emancipações, como mostra a história das colônias inglesas e espanholas. A libertação das colônias revela-se ela própria como a maior vantagem para o Estado da mãe pátria, assim como a libertação dos escravos para o senhor.

§ 249

A prevenção por parte da polícia efetiva e mantém, primeiramente, o universal que está contido na particularidade da sociedade civil enquanto *uma ordem externa* e uma *organização* para a proteção e a segurança das massas de fins e interesses particulares, enquanto estes têm o seu subsistir nesse universal, assim como, a título de direção superior, ela assegura a prevenção dos interesses que conduzem para além dessa sociedade. Visto que, segundo a Idéia, a particularidade faz desse universal, que é imanente aos seus interesses, o fim e o objeto da sua vontade e da sua atividade, o *elemento ético retorna* à sociedade civil como algo imanente a ela; isso constitui a determinação da *corporação*.

**b. A Corporação**

**§ 250**

O *estamento agrícola* tem imediatamente nele mesmo, na substancialidade da sua vida familiar e natural, o seu universal concreto, no qual ele vive; o *estamento universal* tem na sua destinação o universal para si por fim da sua atividade e por seu solo. O termo-médio entre ambos, o estamento da indústria, está essencialmente dirigido ao *particular* e a corporação é, portanto, sobretudo própria a este estamento.

**§ 251**

A organização do trabalho da sociedade civil divide-se, segundo a natureza da sua particularidade, em diversos ramos. Como o que é em si igual na particularidade vem à existência na *associação cooperativa* enquanto *elemento comum*, o fim *egoísta*, dirigido àquilo que lhe é particular, se apreende e atua, ao mesmo tempo, como um fim universal; e o membro da sociedade civil, segundo a sua *habilidade particular*, é membro da corporação, cujo fim universal é, por isso, inteiramente *concreto* e não tem nenhuma amplitude maior do que a que reside na indústria, na sua ocupação e no interesse que lhe são peculiares.

**§ 252**

Segundo esta determinação a corporação tem o direito, sob a inspeção do poder público, de cuidar dos seus próprios interesses incluídos no seu interior, de aceitar membros segundo a propriedade objetiva da sua habilidade e da sua retidão, num número que vem a se determinar pela conexão universal [da sociedade], e de tomar a seu cuidado os seus integrantes em face das contingências particulares, assim como cuidar da

formação da sua capacidade para lhe serem incorporados [como membros] – em suma, de intervir em seu favor como uma *segunda* família, posição que permanece mais indeterminada no caso da sociedade civil universal, que está mais distante dos indivíduos e da sua penúria particular.

O homem de ofício estável<sup>35</sup> é diferente do trabalhador diarista, como daquele que está disposto a um serviço contingente singular. Aquele que [é] *mestre*, ou quer vir a sê-lo, é membro da associação cooperativa não para um ganho contingente singular, mas para *todo* o âmbito, para o universal da sua subsistência particular. – *Privilégios*, enquanto direitos de um ramo da sociedade civil constituído numa corporação, e privilégios propriamente ditos, no sentido etimológico, distinguem-se uns dos outros por serem estes últimas exceções à lei universal, feitas segundo a contingência, ao passo que aqueles são somente determinações tornadas legais, que residem na *natureza da particularidade* de um ramo essencial da própria sociedade.

### § 253

Na corporação a família não só *tem* o seu solo firme, enquanto *garantia* da subsistência condicionada pela *capacitação*, não só *tem* uma *riqueza patrimonial* estável (§ 170), mas ambos [a capacitação e a garantia da subsistência] são, também, *reconhecidos*, de sorte que o membro de uma corporação não tem necessidade de atestar por ulteriores *provas externas* de espécie alguma a sua aptidão e o seu rendimento regular e a sua prosperidade ordenada, o fato de que ele *é algo*. Deste modo, está também reconhecido que ele pertence a um todo, que ele próprio é um elo da sociedade universal, e que ele tem interesse e realiza esforços para o fim mais desinteressado desse todo; – ele tem, assim, *a sua honra* no seu *estamento*.

A instituição da corporação corresponde, pelo fato de assegurar a riqueza patrimonial, à introdução da agricultura e da propriedade privada numa outra esfera (§ 203 Anot.). – Se é para erguer lamentações sobre o luxo e a ânsia de esbanjamento das classes

dedicadas à indústria, aos quais se vincula a geração da plebe (§ 244), não se deve deixar de ver, entre as outras causas (por ex. a mecanização sempre crescente do trabalho), o fundo *ético* disso, tal como está exposto acima. Sem ser membro de uma corporação autorizada (e somente enquanto juridicamente autorizada é que uma comunidade é uma corporação), o singular está desprovido de *honra estamental*, reduzido pelo seu isolamento ao lado egoísta da indústria, não sendo a sua subsistência e a sua fruição nada de *estável*. Ele procurará, por conseguinte, alcançar o *seu reconhecimento* por meio de demonstrações exteriores do seu sucesso na sua indústria, demonstrações que não têm limites, porque não há como viver conforme ao seu estamento quando este não existe, – pois na sociedade civil só existe o elemento comum que está constituído e reconhecido legalmente –, e porque ele, portanto, também, não constitui para si nenhum modo de vida mais universal que lhe seja adequado. – Na corporação, a ajuda que a pobreza recebe perde o seu caráter contingente, assim como o seu caráter in-justamente humilhante, e a riqueza, no seu dever para com a associação corporativa, perde a arrogância que ela pode suscitar no seu possuidor bem como a inveja que ela pode suscitar nos outros; – a retidão obtém aí o seu verdadeiro reconhecimento e a sua honra.

#### § 254

Na corporação há uma restrição do assim chamado *direito natural* de exercer a sua habilidade e, por conseguinte, de adquirir o que é para ser adquirido, somente na medida em que esta habilidade<sup>36</sup>, na corporação, está determinada à racionalidade, a saber, liberada da própria opinião e da própria contingência, liberada do perigo para si e para outros, na medida em que ela é reconhecida, assegurada e, ao mesmo tempo, elevada à atividade consciente em vista de um fim comum.

§ 255

Ao lado da *família*, a *corporação* constitui a segunda raiz *ética* do Estado, a que está fundada na sociedade civil. A primeira contém os momentos da particularidade subjetiva e da universalidade objetiva numa unidade *substancial*; a segunda, porém, reúne de maneira interior estes momentos, que, inicialmente, na sociedade civil, se cindiram entre a particularidade, *refletida adentro de si* da carência e da fruição, e a universalidade jurídica *abstrata*, de sorte que nessa reunião o bem-próprio particular existe como direito e é efetivado como tal.

O caráter sagrado do casamento e a honra na corporação são os dois momentos em torno dos quais gira a desorganização da sociedade civil.

*Adendo.* O sentido de se ter suprimido em época recente as corporações é o de que o singular deva prover a si mesmo. Mas mesmo que se possa também conceder isso, a obrigação do indivíduo singular de ganhar o seu sustento não é modificada pela corporação. Nos nossos Estados modernos os cidadãos têm somente uma participação restrita nas tarefas universais do Estado; é necessário, porém, garantir ao homem ético uma atividade universal, afora o seu fim privado. Esse universal que o Estado moderno nem sempre lhe põe ao alcance, ele o encontra na corporação. Vimos, anteriormente, que o indivíduo, provendo-se a si mesmo na sociedade civil, age, também, para os outros. Mas essa necessidade desprovida de consciência não é suficiente: ela só se torna eticidade sabida e pensante na corporação. Acima desta, certamente, deve estar a vigilância superior do Estado, porque, senão, ela se ossificaria, se encasularia em si mesma e se degradaria num mísero corporativismo (*Zunftwesen*) à moda antiga. Mas em si e por si a corporação (*Korporation*) não é nenhuma corporação de ofícios (*Zunft*) fechada: ela é, antes, a eticização de uma indústria<sup>37</sup> isolada e a sua assunção num círculo em que ela adquire vigor, honorabilidade e honra.

§ 256

O fim da corporação enquanto fim restrito e finito – assim como a separação presente na ordenação exterior da polícia e a sua<sup>38</sup> identidade relativa – têm a sua verdade no *fim universal* em si e para si e na sua efetividade absoluta; a esfera da sociedade civil passa, portanto, ao Estado.

A cidade e o campo, – aquela, a sede da industriiosidade burguesa, da reflexão que se absorve e se isola dentro de si, este, a sede da eticidade

que repousa na natureza, – os indivíduos que medeiam a sua autoconservação pela relação às outras pessoas jurídicas e a família, constituem em geral os dois momentos, ainda ideais, a partir dos quais o Estado *emerge* como o seu *fundamento* verdadeiro. – Esse desenvolvimento [que vai] da eticidade imediata, através da cisão da sociedade civil, até o Estado, o qual se mostra como o verdadeiro fundamento de ambas, e um tal desenvolvimento somente, é a *demonstração científica* do conceito do Estado. – Porque, no andamento do conceito científico, o Estado aparece como *resultado*, ao mesmo tempo que ele se produz e mostra enquanto fundamento *verdadeiro*, segue-se que tanto essa *mediação* [através da sociedade civil] quanto essa aparência [do Estado como resultado] se *suspendem* em direção à *imediatez*. Por isso, na efetividade, o *Estado* em geral é, antes, o que é *primeiro*, no interior do qual somente a família se forma plenamente em direção à sociedade civil, e é a própria Idéia do Estado que se divide nesses dois momentos; no desenvolvimento da sociedade civil a substância ética adquire a sua forma *infinita*, que contém dentro de si os dois momentos seguintes: 1. o da *diferenciação* infinita até o *ser-dentro-de-si* sendo-para-si-mesmo da autoconsciência e 2. o da forma da *universalidade*, que está no cultivo, o momento da forma do *pensamento*, pela qual o espírito se torna objetivo e efetivo para si enquanto totalidade *orgânica*, em *leis* e *instituições*, na sua vontade *pensada*.



## APÊNDICE

### Uma seleção dos Apontamentos das “Lições” de 1822/23 e 1824/25

#### Ad § 184

##### *Griesheim, IV, 474*

Estes momentos contidos na Idéia adquirem ser-aí subsistente por si, a Idéia é graciosa, ela lhes dá subsistência por si, totalidade, tanto quanto possam suportar; a Idéia concede aos momentos unilaterais que, cada um a seu modo, se formem plenamente em direção à totalidade. A universalidade aparece, então, na forma da particularidade e é, assim, um poder externo, i. é, o fato de viver-se num Estado aparece como questão de necessidade constringente. Se eu só não necessitasse dos outros, não precisaria do Estado, i. é, da sociedade civil; ela é representada, aqui, só como um meio, como uma triste necessidade. Ela se demonstra, assim, enquanto poder, com a aparência da universalidade externa, mas, também, enquanto último fim.

#### Ad § 185

##### *Griesheim, IV, 479*

Essa infinitude da personalidade, que está ao mesmo tempo na sua infinita particularidade, é a força superior do espírito do mundo de se cindir a si mesmo em direção a esses extremos prodigiosos, de sorte que o indivíduo, enquanto este particular, se torna fim para si mesmo, se põe enquanto ponto infinitamente duro, e de sorte que a Idéia, contudo, tem a força de manter esse indivíduo coeso com o universal, embora sem consciência.

O Estado ateniense não podia mais subsistir tão logo surgiu a individualidade subsistente por si, que, nos Tempos Modernos, chamamos especialmente de liberdade, esse arbítrio dos indivíduos. Este é então o princípio dos Estados cristãos dos tempos posteriores.

O Estado tem de ser de tal maneira que, por um lado, ele seja indiferente em face desse arbítrio, mas, por outro, que o arbítrio permaneça ligado a ele, que o arbítrio não possa se exercer sem entrar no sistema do Estado, que ele não possa se satisfazer de outro modo que não no princípio do Estado. Se os indivíduos são, nele, livres para si, por ex. por discernimento, é novamente um problema dos

indivíduos. Por conseguinte, o Estado tem de cuidar, primeiro, de que os indivíduos possam se expandir conforme o seu arbítrio, segundo, de que eles permaneçam ligados ao Estado, terceiro, de que esse estar-ligado não lhes apareça como violência externa, como triste necessidade a que é preciso submeter-se, de que este discernimento se reconcilie com essa ligação e não reconheça o estar ligado como uma cadeia, mas como necessidade ética superior.

#### Ad § 186

##### *Griesheim, IV, 480*

Necessidade consiste em que esteja presente uma identidade, uma conexão de momentos postos enquanto subsistentes por si uns em face dos outros. Na verdadeira identidade estão também contidos momentos, pois ela é concreta, mas eles estão nela enquanto suspensos, enquanto postos idealmente; aqui, porém, na necessidade, eles são subsistentes por si uns defronte os outros e o que lhes advém aparece como algo externo. Portanto, a identidade aqui, no mundo do aparecer, é posta só enquanto necessidade. Necessidade constringente, violência é o elemento externo que advém à existência da Idéia, que vale enquanto subsistente por si; o fato de que esse elemento externo lhe advenha está contido na identidade, nada pode advir a algo que não esteja igualmente em si nesse algo, que não seja momento nele. [...]

#### Ad § 188

##### *Griesheim, IV, 484-485*

A. É a subsistência por si do homem que tem de auxiliá-lo a satisfazer as suas carências, a satisfação tem de partir dele, ele tem de ser conservado não pela assim chamada natureza bondosa, mas por si mesmo, e já que ele é para si ao mesmo tempo fim e meio, a sua atividade está entrecruzada com as carências de todos. É a particularidade subjetiva na sua esfera.

B. A Idéia contém a particularidade subjetiva e a universalidade subjetiva, e esta última é a personalidade. Nesta peculiaridade dos indivíduos, que é o princípio de toda a esfera, um lado é a sua carência, o outro consiste em que eles na sua peculiaridade são pessoas, em que o conceito adquira ser-aí, seja de modo universal e assim se produza.

C. O sobressair do que é comum enquanto tal, o que, então, é particularmente chamado de estado externo. O que as duas esferas têm em comum é regido, aqui, de maneira comum e a contingência que ainda existe aí desaparece.

O primeiro, portanto, é a particularidade, o segundo, o universal, o terceiro, que ambos venham em comum à existência.

## Ad § 193

*Hotho, III, 596*

A opinião e a representação tornam-se o principal. A carência é arrancada das mãos da necessidade natural e entregue à opinião e à representação.

## Ad § 194

*Hotho, III, 597-598*

Aqui reside um lado da libertação, e não é de se imputar aos homens como vexaminoso que tenham multiplicado as suas carências. Pois precisamente as carências resultantes da opinião dão ao homem o sentimento da sua liberdade do [elemento] natural, o sentimento de um repousar em si mesmo. Essa é a liberdade que o homem consegue alcançar nessa esfera. Dependere da natureza significa não ser livre; depender da sua opinião é um modo da liberdade, pois, no depender de si, aquilo de que ele depende é ele mesmo e não lhe é algo de outro.

*Griesheim, IV, 492*

Quando a carência está tão particularizada, o modo de satisfazê-la é indiferente, subjetivo, não mais residindo na natureza da Coisa, porque essa carência não é mais a carência concreta, universal, mas a carência na sua divisão, na qual qualquer lado pode ser destacado. O que importa, por conseguinte, é o modo particular de satisfazer a carência, e, por essa razão, torna-se questão de arbítrio subjetivo, de opinião. As carências tornam-se nessa medida imaginárias e, até certo ponto, desaparece a necessidade da carência, somente o seu modo é considerado.

## Ad § 195

*Hotho, III, 598*

As carências naturais não podem ser separadas das imaginárias. Diógenes tinha uma tigela para beber, mas quando viu alguém beber da mão, jogou fora a tigela. Não é possível indicar um limite nesse caso.

*Griesheim, IV, 494-495*

Riqueza morta só ainda existe, agora, nos tesouros dos cosacos, tártaros etc., [mas] no mundo civilizado ela é riqueza circulante, que está em uso. Com tal riqueza aumenta a dependência e a necessidade constringente, há tantas carências mais, a satisfação das mesmas é uma contingência e a penúria é tanto maior, porque os meios da satisfação estão no arbítrio dos outros, pertencem à vontade dos outros. Não se tem mais a ver com a natureza externa, qualquer árvore, qualquer animal não pertence mais à natureza, mas a um proprietário, a

dependência é tanto maior. [...] Essas conseqüências da riqueza patrimonial excessiva e da necessidade constringente podem parecer tristes, não existe aí, como foi dito, nenhuma medida, e o que pode existir como medida é somente a conduta do sujeito.

É o ponto de vista da carência, da particularidade do sujeito, da dependência de objetos externos e de sua reação contra eles, o homem está colocado no ponto de vista da luta e é o arbítrio na satisfação o que alcança a seu direito, e ela tem, por isso, de aceitar as conseqüências, que são conseqüências para qualquer indivíduo enquanto tal que está e quer ser posto no ponto de vista do arbítrio.

#### Ad § 198

#### *Hotho, III, 609-613*

Na nova Economia Política a divisão do trabalho é um momento principal. O que foi produzido é, no mais das vezes, um complexo de concretos. Um relógio é algo composto, o toalha também, e, assim, a maior parte dos produtos. No caso de um tal objeto concreto é preciso empregar múltiplas atividades singulares. Um alfinete é algo insignificante, e, contudo, existem nele múltiplas determinações. Ora, essas determinações do concreto são tratadas abstratamente, de sorte que uma quantidade de trabalhos pode produzir mais produtos da mesma espécie do que se cada um só tomasse uma tal parte singular abstrata enquanto objeto.

A razão é simples. A atividade a ser empregada é sempre a mesma, com a mesma mão, o mesmo material, os mesmos instrumentos, graças ao que se poupa muito tempo. Esse é o grande princípio das fábricas dos tempos recentes. Numa fábrica um trabalho só faz algo determinado e sempre a mesma coisa, e graças a isso acontece que a produção aumenta muito. Nisso os ingleses particularmente se aperfeiçoaram.

A primeira conseqüência disso é um trabalhar abstrato, pois pela divisão do trabalho ele se torna mais simples e o conjunto da produção aumenta. A conseqüência ulterior é que, quanto mais os homens trabalham abstratamente, tanto mais ficam ligados estreitamente uns aos outros por um laço rigoroso. Graças a isso, porém, a necessidade constringente torna-se tanto maior, porque o trabalhador determinado só consegue ganhar o seu pão deste modo determinado, e faltando esse modo, torna-se desempregado, e não encontra nenhuma saída para escapar dessa necessidade constringente. [...]

Quanto mais singular o trabalho, mais ele se torna mecânico. O [elemento] mecânico tem por seu fundamento meramente uma conexão abstrata do entendimento; este é um atuar nessa habilidade abstrata. O [elemento] espiritual e vivo é individual e concreto, o mecânico é abstrato *segundo uma lei, uma maneira.*

Por isso, esses trabalhadores se embotam, eles estão ligados a uma tarefa e estão, assim, à beira do abismo; por outro lado, o seu espírito se degrada. E visto que se perde o elemento espiritual do trabalho, que é um apreender em conjunto, um estar atento e um dominar várias coisas, a consequência dessa perda é que, por fim, a máquina pode entrar no lugar do homem. [...]

O resultado da formação plena do trabalho é a máquina, que poupa o trabalho do homem e produz barateamento. Os homens queixam-se, então, das máquinas e na Inglaterra elas foram em parte destroçadas por trabalhadores desempregados; mas os homens poderiam ser utilizados para algo melhor do que para tarefas que as máquinas são capazes de executar.

São essas as determinações que há que estabelecer em relação à formação do trabalho. O entendimento tem aqui o seu lugar, e tudo se funda, aqui, na penetração da inteligibilidade do entendimento, da forma do universal nessas tarefas.

#### Ad § 199

##### *Hotho, III, 614-615*

O maravilhoso é essa necessidade interna de que, enquanto cada um acredita trabalhar para si, o egoísmo se inverte, e na elaboração do seu fim realiza os fins dos outros.

Quanto mais um homem dissipa e consome para si, quanto mais emprega tudo para as suas fruições, a sua riqueza patrimonial, o seu tempo, os seus pensamentos, tanto mais ele satisfaz as carências de outros, e nenhum pode levar um pedaço de pão à sua boa sem, graças a isso, proporcionar pão para um outro. Em tudo o que o homem faz para si, ele fomenta os fins dos outros, de sorte que os fins dos outros têm por condição um trabalho para ele mesmo. [...]

Alguem que consume muito cria mais utilidade para a sociedade civil do que aquele que gastasse a mesma soma em esmolas, pois à primeira maneira de gastar está ligada a atividade dos outros, a utilização do seu entendimento.

##### *Griesheim, IV, 505*

Uma sociedade civil na qual existe bem-estar, a possibilidade de que cada um satisfaça as suas necessidade, concede a cada um a permissão de juntar-se a ela, de trabalhar e de receber o que é seu pelo seu trabalho.

Isso é a riqueza patrimonial universal, que está aberta a cada um, e o direito que o homem tem de satisfazer as suas carências. O direito da sua particularidade tem aqui, o seu ser-aí, a sua realização efetiva, a sua base firme, cada indivíduo tem aqui o sentimento próprio de repousar em si mesmo, e de ter a honra de satisfazer pelo seu trabalho as carências que conhece a partir de si mesmo. Cada um se sabe independente, mesmo com respeito à sua dependência, visto que ele

supera esta pela sua atividade. Esta é a raiz da sua riqueza patrimonial, esta é uma situação racional.

Quando se opina que a indústria, o luxo etc. são desnecessários e se tem aversão por eles por causa da miséria a eles associada, é de se retrucar que isso é, antes, a segurança, que em relação à natureza externa é muito mais contingente, uma segurança a que o homem deve o seu entendimento, a sua atividade.

#### Ad § 200

##### *Hotho, III, 620-621*

A particularidade adquire aqui o seu direito pleno, incontestado, expandido. Tudo o que ela determina tem a sua eficácia. – A queixa de que a sociedade civil é injusta para com a igualdade é uma lamentação desprovida de pensamento. – Tudo parte do conceito que o homem em si mesmo tem de si; é precisamente a vontade particular do indivíduo o que alcança, aqui, a sua maior maturidade, o que tem toda a ocasião de mostrar de que ela é capaz. As fantasias vazias também alcançam aqui o seu direito, ao mostrarem-se como meras fantasias. Na sociedade civil, portanto, aquilo que verdadeiramente existe na particularidade é o que está menos restringido.

#### Ad § 201

##### *Hotho, III, 621-622*

Essa diversidade [da sociedade civil] é da maior importância, ela contém a carência do interesse particular, e a firmeza do organismo do Estado repousa em que cada um encontre o seu interesse na particularidade das diferenças do Estado. Pois o homem é este ser bipartido, que ora trabalha para um fim universal, ora para um interesse particular. – Não se tem o direito de exigir de ninguém que deva sacrificar-se. A particularidade tem de ser satisfeita e este interesse particular está contido no estamento. Essas massas que se formam por si mesmas têm de ser acolhidas no organismo do Estado, e elas devem se harmonizar com as massas que se formam para a execução do interesse universal, a fim de que a vida privada esteja em concordância com o que o Estado enquanto tal exige e com aquilo de que ele necessita. [...]

A segunda base do Estado são os estamentos. Vimos no parágrafo anterior a particularidade quanto ao lado contingente da mera naturalidade. O particular e a necessidade [juntas] são o estamento, o modo universal de satisfação das carências. O particular necessário é o particular enquanto universalmente válido. Esses estamentos são as raízes da individualidade, segundo as quais ela está simultaneamente voltada para fora. [...]

Aqui [...] nos estamentos está a raiz pela qual o egoísmo se vincula ao universal, ao Estado. Para que esta conexão seja firme, o Estado tem de instituí-la, conservá-la, de tal maneira que o cuidado das pessoas privadas consigo também contenha a satisfação do Estado. Portanto, a vantagem privada tem de ser considerada, pois à pessoa privada são impostos trabalhos para o Estado.

**Griesheim, IV, 510-514**

Vimos como os trabalhos, as carências, os meios enquanto tais se dividiam, se diferenciavam dentro de si, como se tornavam abstratos, recebiam a forma da universalidade, portanto, a divisão ocorria em pormenor, neste trabalho particular etc. – Aqui, entretanto, não são mais representados o meio, a carência, o trabalho enquanto tais, mas eles são tomados conjuntamente enquanto totalidade, e esta, assim, se organiza essencialmente em si mesma. A verdadeira totalidade não é um coletivo, mas algo necessário dentro de si, esse coletivo só existe onde muitas singularidades estão exteriormente ligadas, mas aqui o laço é essencialmente interior. Esta totalidade, este todo tem de se particularizar dentro de si. Uma espécie de divisão é a imediata, segundo os trabalhos. A totalidade, além disso, tem de se dividir em espécies que são por sua vez [cada uma] um todo, um sistema, uma totalidade inteira. Esta divisão é, portanto, essencialmente organização, [pois] vivo é só o que se organiza dentro de si em diferenças, ela tem de se articular em sistemas. – Estes sistemas dessa esfera da sociedade civil, sistemas particulares da particularidade universal, do modo universal de satisfazer as carências, são os estamentos da sociedade civil. Os estamentos têm um duplo significado, por um lado, enquanto pertencentes à sociedade civil, são o estamento dos agricultores, o estamento industrial e o estamento universal; o segundo significado tem o seu lugar no Estado político, eles são aí os estados regionais, provinciais e os estados do reino etc. – Mas esse duplo significado não é duplo por acaso, ele é o ponto da conexão essencial entre o que constitui a esfera da particularidade na sociedade civil e o que é necessário no corpo político. É da maior importância que o Estado político se diferencie dentro de si, que ele se organize, se decomponha em órgãos para que tenha vida, e isso é igualmente necessário no caso da sociedade civil, a fim de que ambos acordem entre si, isso é da mais alta, de absoluta importância. Os estamentos da sociedade civil civil são os que se referem às carências, aos interesses particulares enquanto tais, esse lado da particularidade tem, agora, de se conectar, ser idêntico com os interesses do Estado. Como já se observou anteriormente, o Estado enquanto corpo político tem uma necessidade ética dentro de si mesmo, e o fato de que os indivíduos tenham de estar nele, portanto, tenham de ser ativos em prol do Estado, interiormente dispostos a se sacrificar é, por um lado, o puro dever político, ético, mas esse dever precisa ter

a sua raiz também no lado dos interesses particulares, na particularidade dos indivíduos. Aqui lembramos apenas essa conexão, este lado ulterior que os estamentos têm de adquirir, aqui só os consideramos enquanto estamentos da sociedade civil. [...]

[Entre os Antigos] a particularidade não se apresenta a tal ponto aprofundada dentro de si; existia uma grande igualdade quanto a esse aspecto [da satisfação das carências], mesmo no caso das carências que surgiram também graças à existência de escravos. Todas as atividades industriais eram executadas por escravos, graças a isso o cidadão estava menos particularizado quanto ao seu estado político pelo modo como satisfazia as suas carências. – Quando a reflexão subjetiva, a vontade própria, a infinitude do indivíduo dentro de si é apreendida, o indivíduo enquanto tal entra em cena fazendo valer o direito da sua particularidade, a particularidade como todo se separa nessas diferenças.

O homem em geral tem de pagar caro o fato de que possa ser assim subjetivamente livre para si. Esta possibilidade da sociedade civil, de que tudo o que reside no espírito humano, e também na particularidade da sua individualidade, que tudo isso possa ser trazido à existência, à sua formação mais alta, leva, por outro lado, à degradação de uma grande maioria com respeito à sua formação, produz a diferença entre a formação profunda, grande, de um lado, e a falta de toda formação, de outro. Essa formação depende dos estamentos e cada um tem o seu próprio tipo de formação.

Freqüentemente os homens levam isso a mal, já que, seja qual for o estamento a que o indivíduo pertence, tantas coisas estão entregues ao acaso, que facilmente lhes aparece como algo injusto o fato de que, também com respeito à formação espiritual, à formação teórica e prática, uma esfera na qual cada um enquanto homem tem direitos iguais, a contingência tenha tanto influência. Tolera-se, ainda, que haja desigualdade de riqueza patrimonial, mas dificilmente se aceita que a formação, que parece pertencer inteiramente ao espírito, fique entregue ao acaso, que nela ocorra uma diferença, portanto, desigualdade do direito.

Mas a existência, a formação plena do espírito teórico e prático é, no que concerne aos indivíduos, essencialmente condicionada, [pois] assim como um povo depende da História Mundial, assim também o indivíduo é dependente no interior do seu povo. O espírito é o que ele é por si mesmo, ele tem de produzir a sua existência, mas justamente enquanto ele chega à esfera da existência, ele encontra algo exterior e seu comportamento é um romper a exterioridade, uma luta contra ela, que precisamente com isso encerra a contingência dentro de si. Mas não se pode dizer que o indivíduo enquanto tal está atado a esse estamento, [pois] ele pode se livrar da sua restrição, mas isso ocorre de novo somente pela sua particularidade, pela energia do seu espírito, do seu caráter, é, portanto, sua responsabilidade.

Ad § 204

*Griesheim, IV, 519-520*

O estamento da industriabilidade, da indústria, é o estamento principal da sociedade civil. Nos Estados modernos ele alcançou uma grande importância, e toda a história moderna gira em torno do fato de que o estamento da indústria e do comércio trabalharam para se elevar a este prestígio, tanto em face dos camponeses, como também em face do estamento da nobreza, que tem de ter a sua riqueza patrimonial em bens imóveis.

Neste estamento existe a insaciabilidade, a ausência de medida e de limites em relação às fruições que podem ser adquiridas pela riqueza. Existe uma riqueza disponível na sociedade civil, mas a riqueza do indivíduo neste estamento não é tão constante quanto no primeiro, aqui intervém tudo o que é mutável, os riscos com respeito à solidez da riqueza. A indeterminidade em relação à posse é um momento essencial, quanto mais a escala se amplia, tanto mais ocorre essa indeterminidade. A isso se liga uma grande independência, que, porém, é incerta.

Ad § 205

*Griesheim, IV, 521*

A este estamento pertencem os militares, os juristas, os médicos, os religiosos, os homens de ciência etc. A cultura é essencialmente própria deste estamento, ela é essencial para ele, pois a ocupação deste estamento visa o fim universal, que tem a forma da universalidade por seu conteúdo, e a atividade deste estamento é universal, a favor do universal, exercida de modo universal. Portanto, aqui a cultura está nomeadamente em casa e, por isso, repousam nele particularmente o direito de um Estado, o todo do Estado, as leis, as ciências, a arte etc.

Ad § 207

*Griesheim, IV, 526*

Esta formação contém o momento da particularidade e para trabalhar contra esta e elaborá-la como algo universalmente válido é preciso uma necessitação; existe em mim uma dependência de meus demais desejos, da minha preguiça, essa dependência tenho de eliminar pelo trabalho, isso pode ocorrer pela energia da minha vontade, mas para que está vá tão longe a ponto de produzir algo de universalmente válido, para isso é preciso que a opinião e o juízo dos outros contenham para mim essa necessitação. Aqui não tenho a mim em face de mim mesmo, mas um outro em face de mim, contra a minha comodidade, este outro é o juízo, a consciência dos outros.

Ad § 208

*Griesheim, IV, 528-529*

O direito enquanto tal é o absolutamente sólido, mas o que pode apresentar-se aqui é somente o direito de propriedade, a liberdade abstrata da personalidade, mas não mais só em si, mas em sua realidade efetiva, enquanto proteção graças à administração do direito. A verdade da esfera da particularidade e do arbítrio é o direito da pessoa, enquanto a universalidade mais próxima.

A transição [do sistema das carências para a administração do direito] se faz externamente, para a representação, da seguinte maneira. O homem trabalha, tem de satisfazer as suas carências, os meios para tanto têm de lhe ser assegurados, essa segurança dos meios, da propriedade, da riqueza patrimonial, torna as minhas carências o fim e o direito um meio. O Estado torna-se um meio e, mais precisamente, a administração do direito enquanto tal torna-se um meio de proteger a propriedade, e o fato de que as pessoas tenham propriedade tem por fim satisfazer as carências, portanto, essa satisfação torna-se finalmente o último fim.

Essa é a transição externa, mas a verdadeira, porém, está em que a liberdade enquanto tal, a liberdade racional, pessoal, é a essência do arbítrio, da particularidade etc., portanto, o fim do racional não é que as carências sejam satisfeitas.

Mas a particularidade pode encarar o direito como meio. Num Estado bem formado existem ambos juntos, [assim] no caso do interesse do Estado, da razão, também o interesse particular encontra a sua satisfação, este pode oscilar, mas o verdadeiro é que o interesse da razão exista.

Em relação ao que precede, é preciso ainda observar o seguinte. Tornando a indústria um fim e o direito um meio, pode-se dizer que essa só existe num Estado se o direito também existe, este é o meio absoluto, não é possível introduzir nenhuma indústria, nenhum comércio etc. enquanto a administração do direito oscila, é arbitrária, ruim, lenta, e quanto mais intenso o intercâmbio, tanto mais rápida tem de ser a administração do direito.

Os comerciantes têm uma administração própria do direito, o direito comercial. A experiência da indústria leva a um estado onde vige o direito, como já se observou.

Ad § 210

*Hotho, III, 644*

A matéria do direito é o absolutamente universal e o indivíduo. Por isso, este tem de ser algo que apreende o universal e se orienta por ele. Aqui são três os graus ou estágios a considerar: a) o direito, tal como ele está posto; a forma

da universalidade no direito. b) Nesta forma do direito ele tem de ser conhecido por todos, ser para todos. Assim ele entra na existência. c) Nesta realidade efetiva o direito tem de ser conhecido como válido.

**Griesheim, IV, 531-532**

Não pudemos passar do direito em si para a administração do direito, porque não tínhamos ainda o solo no qual o direito podia existir, podia ser administrado. O fato de que o direito agora é sabido, de que ele vige como algo universalmente válido, pertence a esta existência. Mais precisamente, a carência do próprio direito tem de residir na particularidade, na existência enquanto tal, portanto, o próprio direito é a carência suprema. Segundo, o direito que pertence à liberdade, ao espírito, ao pensamento pode e tem de ter, segundo este lado, para existir enquanto direito, a forma que lhe seja adequada, e esta forma adequada ao espírito é a universalidade. Para que o direito venha à existência, seja sabido na existência, a consciência subjetiva, a consciência da carência tem de ser formada para isso, e só então o direito em si, o verdadeiro direito pode vir à existência.

**Ad § 212**

**Griesheim, IV, 538**

Quanto ao seu conteúdo, a lei pode ser diversa do que é direito, pois o ser posto é para si a existência externa, ele é este viger, este ser enunciado, este poder e ter autoridade, de sorte que se lhe obedece, [e] o que vale segundo o conceito pode ser diverso desta forma de existência. Pode até haver determinadas legislações que contêm dentro de si tais determinações injustas.

Há, assim, uma legislação sobre a escravidão, um *Codex* concernente aos pretos na ilhas das Índias Ocidentais, mas em si a escravidão é injusta; ambas as coisas, o que vige e o que é em si direito, podem ser diversas. Por isso, no direito positivo o que é legal é a fonte do conhecimento do que é direito, ou propriamente, do que é de direito. Há duas categorias, o que é direito em si, segundo a razão, e o que é enunciado como o direito vigente numa determinada legislação.

**Ad § 218**

**Griesheim, IV, 550**

A pena suprime a existência do crime, o crime só existe na vontade, na representação; quando as leis, de resto, vigem na sociedade, o mal não tem existência alguma ou só uma existência diminuta na representação dos outros, quando elas são estáveis para si, o mal não tem nenhuma existência afirmativa nos outros, ele só está na vontade do criminoso. – A existência do crime tem de

ser suprimida, a vontade do criminoso tem de ser lesada, isso não ocorre abstratamente, [pois] ele é um ser espiritual e ele só pode ser apanhado na sua existência, na sua liberdade ética, na sua propriedade, na sua riqueza patrimonial, na sua existência corpórea. Ele só pode ser agarrado nessas coisas, e isso ocorre na pena. – Na medida que estamos na esfera da representação, do ser posto, a vontade do criminoso reside no reino da representação, no reino do viger social, nesta esfera na qual a sua vontade tem uma existência interna; portanto, a sua vontade pode agora ser novamente acolhida nesta existência, e a pena pode visar a melhora do criminoso, isto é, a sua vontade má pode, nele, ser interiormente suprimida e este é o modo superior da aniquilação da vontade má. O criminoso é acompanhado ao cadafalso por um religioso a fim de quebrar a sua vontade má.

#### Ad § 219

##### *Griesheim, IV, 554*

O tribunal nada mais é do que a lei que se dá realidade efetiva, de sorte que o determinante é a lei enquanto tal, o tribunal é a lei atuante, cumprindo-se plenamente, e para isso é preciso homens, indivíduos. A lei é o universal em forma universal, falta-lhe a individualidade, a subjetividade, estas são só o homens real-efetivos, portanto, o tribunal é a lei revestida com a realidade efetiva.

#### Ad § 221

##### *Griesheim, IV, 557-558*

O membro da sociedade civil tem de conduzir a sua causa, tem de tomar a iniciativa de acusar e defender-se, o direito que vem a lhe caber é o seu próprio direito. – Mas o indivíduo não deve estar em juízo apenas com os seus pés, mas também com o seu discernimento. Quando se julga segundo um direito desconhecido, estranho, indeterminado, fragmentado em decisões, no qual os termos estão expressos em terminologias estranhas, de nada diante estar em juízo com pés e ouvidos, [pois] o homem que conhece, que discerne não está aí presente, [mas] só o homem corpóreo, não a consciência. O homem pode tomar um defensor, mas o seu discernimento tem de também poder torná-lo dispensável.

#### Ad § 224

##### *Griesheim, IV, 561-2*

Este [a publicidade] é um ponto muito importante. A primeira observação no caso é que poderia parecer a alguém que isto é uma inovação, uma instituição

revolucionária com respeito à situação atual. A isso há que responder, que a publicidade da administração do direito é uma instituição inteiramente alemã, que ainda era praticada em várias regiões há não muito tempo. [...] A segunda observação é que o caráter não-público da administração do direito está ligada à introdução do Direito Romano, quando então nada mais se entendia das discussões jurídicas, [pois] de nada adianta a publicidade onde vige um direito estranho ou um direito em língua estranha, ou não existe um código determinado. – Como na Inglaterra não existe Direito Romano, manteve-se lá a publicidade. Devido à introdução do Direito Romano e ali onde se fez dele em geral a base [da jurisdição], os tribunais não doutos foram obrigados por lei a enviar os autos a um doctor juris ou a uma faculdade de direito, que assim se tornavam tribunais de sentença. Os tribunais não mais proferiam sentenças, e os autos tinham de ser enviados a jurisconsultos, mesmo lá onde ainda havia, por último, publicidade. Por esta via, a administração do direito, a jurisdição foi arrebatada ao povo e jogada nas mãos dos jurisconsultos e isso teve naturalmente por efeito imediato que a administração do direito cessou de ser pública.

#### **Griesheim, IV, 565**

O juiz tem de declarar o que é direito segundo as leis, esta é a regra, ele é só o órgão das leis. Investido como juiz, ele goza da confiança pública, da do príncipe, das autoridades que o fizeram juiz; deste ponto de vista os tribunais de justiça podem ter adquirido uma grande confiança, como na Alemanha há muito tempo os tribunais de justiça prussianos são conhecidos pela reputação de dos seus julgamentos imparciais. Mas junto com este aspecto existe um segundo, o de que os juizes não podem ser meramente órgãos das leis. – O juiz não é apenas o conduto das leis, ele é essencialmente o agente das leis, de sorte que a sua maneira de ver, sua opinião etc. têm influência, ele tem de estar presente enquanto pessoa particular, por isso também as suas opiniões, maneiras de ver, inclinações, impulsos, interesses particulares, que sempre existem no homem singular. O julgamento está composto de dois elementos, o primeiro é a lei, o segundo é a opinião, o modo de ver, a índole do juiz; esse segundo elemento está essencialmente presente. – De acordo com isso existe em cada julgamento um lado de opinião, subjetivo, que não pode ser eliminado e a respeito do qual não é possível controle algum, [pois] os tribunais superiores, as instâncias seguintes, são de novo tribunais, nos quais está igualmente presente a opinião subjetiva. Aí existe outra coisa em face da opinião do tribunal, a opinião universal, o juízo universal como algo que pode ser um contrapeso e ter uma influência sobre a subjetividade dos juizes.

Ad § 225

*Griesheim, IV, 567-568*

A primeira parte [aspecto] cabe aos jurados, a segunda [aspecto] aos juizes. O tribunal do júri tem de julgar só o primeiro aspecto do processo legal, o ulterior cabe aos juizes judiciários processar e decidir. Esta distinção se encontra na natureza do próprio processo legal e dela resulta também uma distinção concernente ao próprio juízo. – De resto, não convém, como ocorre muitas vezes, opor o tribunal do júri aos outros tribunais, como se ele só se constasse de jurados e não também de juizes no sentido próprio. Os jurados pode decidir só um aspecto da questão.

*Griesheim, IV, 569*

O principal é que na administração do direito possa se separar o juízo sobre os fatos do caso e o juízo sobre o que é de direito neste caso. Os jurados são só uma parte do tribunal que se pronuncia sobre os fatos do caso, mas nem todos os juizes são jurados, o interesse está em que ambas as frações sejam de tal modo separadas, que o estabelecimento do que é de direito só compete aos juizes no sentido próprio.

Ad § 227

*Griesheim, IV, 572*

No conhecimento do caso o que importa são os testemunhos sobre a ação principal, sobre as circunstâncias, que se referem à certeza sensível. Importa apurar o que verdadeiramente ocorreu. Neste caso, tem de se distinguir entre verdade racional e certeza sensível. [...]

*Griesheim, IV, 574-575*

Todo homem cultivado pode avaliar esses testemunhos e em que medida eles são suficientes para provar a ocorrência de um feito; isto não é propriamente assunto do juiz juridicamente formado. Este tem de conhecer as leis, subsumir o caso a elas e conduzir a investigação. – Visto que todo esse conhecimento inclui o lado da subjetividade, a convicção no tribunal do júri é, em última instância, subjetiva. Prova integral, meia prova ou um quarto de prova etc., tais distinções não cabem aqui, [pois] também a prova integral é um conteúdo que concerne precisamente o sujeito, ou seja, é a consciência moral, a convicção moral, que tem de se pronunciar; e também a convicção jurídica objetiva é subjetiva quanto ao seu conteúdo, é sempre a consciência que se pronuncia por último. – Os juizes que se pronunciam sobre os fatos do caso tem de fazê-lo segundo a sua

honesto convencido, segundo a sua consciência moral; pode então ocorrer que uma consciência moral defronta uma outra consciência; os juizes se pronunciam conforme sua consciência moral, sua convicção, [mas] outros podem ter uma outra convicção, uma outra consciência moral. Aqui, porém, intervém a diferença, que uma convicção é privilegiada e outra não, a consciência moral dos juizes, a dos funcionários, a dos governantes etc., é que é privilegiada.

Todos os que exercem uma função, fazem-no segundo o seu juízo, a sua consciência moral, a sua opinião, a sua convicção; investir alguém no cargo de juiz significa privilegiar a sua consciência moral, a sua opinião. No tribunal do júri os doze jurados têm uma consciência moral e falam por ela; entre o público, cada um tem, também, uma consciência moral e opina por ela. Todo juiz tem de ter uma consciência moral, é ela que vale e este é o privilégio do juiz, a consciência moral dos outros não vale, isto é, eles não são juizes. – No que concerne a consciência moral ambos se equivalem, mas a consciência do juiz foi conferido o direito de pronunciar direito. A consciência moral dos jurados se pronuncia sobre os fatos do caso, este se compõe de elementos sensíveis, a que pertencem a intuição sensível do criminoso, das testemunhas, do comportamento de todos etc.; isso tem a sua influência e deve tê-la, pois pertence à esfera da consciência moral. Uma vez que os jurados se pronunciaram, ninguém tem mais nada a dizer, as circunstâncias que os moveram não precisam ser protocoladas, é a evidência subjetiva que fala pela sua boca e o mesmo se dá no caso dos tribunais do júri, bem como no de qualquer outro tribunal. [...] – Este ponto de vista da separação [das duas funções] surge também na administração do direito, e é da maior importância. Nos Tempos Modernos polícia e tribunal são separados; outrora o juiz era ao mesmo tempo o funcionário de polícia, além disso, administrador dos domínios públicos, recebedor de impostos etc. Cabe à polícia investigar o réu quanto à suspeita, as circunstâncias e a probabilidade [do seu feito]; [mas] então a suspeita, a suposição [de que ele é o criminoso] tem de ser investigada pelo tribunal. É da maior importância que a tarefa da investigação policial seja desempenhada separadamente da administração do direito, e nos Estados cultivados dos Tempos Modernos ambas tarefas foram sempre mais separadas uma da outra. – Portanto, existe em geral o interesse em que essas duas funções seja separadas porque elas são distintas. Mas mesmo onde elas são exercidas conjuntamente, é importante que a avaliação dos fatos do caso seja relatada separadamente do estabelecimento do que é de direito; boas instituições confundem-nas, boas, separam-nas.

Ad § 230

*Griesheim, IV, 587-588*

Polícia é, aqui, o termo mais conveniente, embora no sentido usual ele tenha uma significação mais restrita. [...] Polícia provém de *polis*, *politia*, originariamente ela é a atuação integral do Estado, agora, ela não é mais a atuação do universal ético enquanto tal, mas somente do universal com respeito à sociedade civil, do Estado enquanto Estado externo. Ela é o universal que se ativa com respeito à sociedade civil. – A determinação universal da polícia é a de ser o governo da existência externa, ela tem por fim o direito e o bem-próprio, mas de maneira externa, trata-se do Estado em relação à sociedade civil, do Estado externo, do entendimento, que não tem dentro de si o fim universal para si.

A corporação tem um cuidado de outra espécie, uma prevenção que se exerce de modo mais interior, mais afetivo. O fim da corporação é mais o de apreender a unidade ética, um fim comum, que é substancial para todos os seus membros, o seu fim imanente, de sorte que ele é ao mesmo tempo fim universal em comum, que é produzido pela atuação conjunta dos próprios membros. Na corporação há uma atividade em vista de um fim pelo menos relativamente substancial, que os membros de si mesmos têm e atuam. – A corporação constitui, por isso, a passagem do Estado externo para o Estado ético. Ela contém um todo ético e a atividade em prol dele, mas que é relativo quanto ao seu conteúdo, ela é uma comunidade que ainda não é o Estado.

Ad § 237

*Hotho, III, 697-699*

Na sociedade civil o indivíduo é em sua particularidade fim para si, tem, porém, a possibilidade de satisfação de suas carências na conexão necessária, universal. – Mas esta universalidade é uma mera possibilidade contingente, e a propósito poderia dizer-se: cada um tem de inserir-se adentro desta possibilidade e aí prover para si; se ele é apto, se arranjará por si, se soçobrar, é culpa sua. Um ofício sustenta quem o exerce, assim como o seu estamento, mas se um ofício floresce particularmente, muitos se voltam para ele. A carência de mercadorias têm, porém, os seus limites, e se este ofício está repleto, os singulares não podem abranger isso com a vista, entram nele e aí soçobram. A repleção pode, sim, ser discernida, e então os indivíduos singulares abandonariam esse ofício. – Mas não o conseguem, na medida em que só têm esta habilidade, e em que já empregaram neste ofício o capital, tanto de suas instalações como do seu dinheiro. A mudança de ramo leva a que muitos nesse ofício soçobrem, ou a

que se arrastem com aflição e necessidade constringente. A mudança de ramo ocorre, portanto, com a ruína. [...] Da mera possibilidade de satisfação nenhum homem vive. Essa possibilidade de sustento traz muitas contingências consigo, pelas quais o sustento do indivíduo singular é impedida.

## Ad § 249

*Griesheim, IV, 617*

Com este ponto de vista saímos do Estado do entendimento, que apreende a ordem externa. Esta não é a forma última, o modo mais alto da regulação. Fichte se deteve aí. – Ele começa, como nós, com a liberdade dos indivíduos; ela precisa ter realidade, ser assegurada, mas é preciso ir além dela enquanto individualidade singular, a essência tem de ser posta na interioridade, na unidade da consciência subjetiva e do que é posto pelo conceito, que é inicialmente em si. Daí se segue que, em Fichte, a relação de restrição recíproca da liberdade, a relação de umas para com as outras é negativa, essa restrição é então uma ordem externa, o elemento interno permanece fora dessa restrição, a liberdade subjetiva não está nela. Todo o Estado de Fichte é polícia, e ele chega ao específico de maneira inteiramente não filosófica. A polícia deve saber o que cada cidadão faz a todo momento, onde ele está, mas a sua interioridade não pode ser inspecionada. Se alguém compra uma faca, a política tem de saber para quê, tem de segui-lo para evitar que mate alguém a facadas. Um viajante é logo suspeito, um mero passaporte, uma mera descrição dos sinais característicos não basta para sua legitimação, é preciso que haja um retrato no passaporte. – Quando se desenvolve assim o Estado externo, chega-se a tais detalhes que eles se destroem a si mesmos. A polícia tem de ser, por sua vez, inspecionada etc., todas essas coisas levam na sua execução a um processo ao infinito. O universal deve ser essencialmente não exterior, mas, sim, um fim interno, imanente, ele deve ser a atividade dos próprios indivíduos.

## Ad § 251

*Griesheim, IV, 618-620*

Aqui cada um não tem o seu fim para si, senão que o fim próprio é o interesse comum. Uma comunidade tem interesses comunitários; enquanto eles são providos pelos indivíduos desta comunidade, eles são os seus interesses próprios, peculiares, e são os próprios indivíduos que também os provêem na forma da universalidade. Isto é o ético em geral.

A comunidade, a corporação é o ponto principal que, presentemente, importa no mundo em relação à constituição. A corporação tem contra si o princípio da

igualdade abstrata, e este conflito é o ponto em torno do qual gira o interesse no caso da formação atual do entendimento.

A corporação está também estreitamente em conexão com a questão da liberdade de empresa. A tarefa do tempo presente é a de formar corporações, não se quer decidir a favor disso, existe a carência dela, mas teme-se agir contra os princípios que valem abstratamente. Em tempos recentes as corporações foram separadas. – Inicialmente, o fim na corporação é o interesse particular, com respeito a ele vale o princípio de que cada um está aí remetido a si mesmo, e o indivíduo exprime isso como o seu direito absoluto, de sorte que está inteiramente ao seu cuidado o modo como ele se associa à sociedade civil, e como ele garante a sua subsistência a partir da riqueza patrimonial da sociedade.

Isso deve permanecer assim, mas o segundo ponto é que aí, simultaneamente, a singularidade do interesse se organiza, se forma enquanto um universal e constitui um círculo particular, que está, contudo, em relação essencial com o Estado. Esta ligação com o Estado é um ponto de suprema importância. – Existem aqui dois extremos que estão determinados pelo conceito, o primeiro, a singularidade da individualidade, esta singularidade considerada concretamente, e, portanto, eticamente, é a família, ela é o material do Estado; segundo, o Estado enquanto tal, o todo ético, o fim universal enquanto tal, estes são os extremos, não há elo intermediário entre estes dois grande todos éticos. O que, portanto, existe em suas oposições tem de ser mediado segundo a razão, segundo o conceito, por um termo-médio, de sorte que o conceito se apresente como silogismo. A natureza do conceito exige, portanto, o elo intermediário. Este tem de unir dentro de si ambos os extremos, de um lado, o fim da família, de outro lado, conter também dentro de si este fim enquanto universal, de modo imanente, interior. Ele é, assim, um elo intermediário ético, não como a polícia, só de modo externo. – O elo intermediário é portanto ético como o Estado, por um lado ele tem dentro de si o interesse dos singulares segundo a sua particularidade, mas, por outro, ele tem em comum com o Estado o fato de que também o interesse particular enquanto universal é aí visado como fim e ativado. Este é o grande elo orgânico que aprendemos a conhecer de perto no estudo da constituição.

A representação comum, habitual, do Estado salta do Estado para o cidadão singular e, assim, representa também habitualmente os singulares que votam enquanto singulares ou, mediante eleição, enquanto representantes. Aí se faz um salto do interesse, do arbítrio do indivíduo singular para o outro extremo da participação nos interesses universais.

Entre ambos reside esse elo intermediário. Os homens são egoístas, dizem-no de si mesmos, segundo, eles querem ser atuantes a favor do universal, não se reduzem ao *bourgeois*, querem também ativar o universal através do seu

discernimento, da sua vontade. Um tal campo da sua atividade em prol do universal, atividade que é ética, que não é só prescrita, que surge do seu próprio discernimento, da sua vontade, é dada aos indivíduos na comunidade, na corporação. [...]

**Griesheim, IV, 621**

Constitui uma dificuldade o modo como dar conta deste impulso em prol do universal, é preciso lhe indicar um campo, e isso ocorre no círculo da corporação. A corporação tem inicialmente a mesma destinação, o mesmo fim que a polícia, a saber, o interesse particular, que, contudo, não é só, como no caso da polícia, objeto de uma atividade de ordenação externa, mas objeto de uma atividade que também quer o universal, mas de sorte que o próprio indivíduo toma parte nessa atividade. A corporação constitui o elo intermediário entre a família e o Estado, a saber, enquanto ela constitui um elo ético; a forma da eticidade não está posta na polícia enquanto esta é ordem externa.

**Ad § 254**

**Griesheim, IV, 624**

Não há dúvida alguma, de maneira abstrata, que cada membro da sociedade tem o direito de obter a sua subsistência graças à sua habilidade, mas o que está imediatamente ligado a isso é o seguinte. O indivíduo pode exercer a atividade que quiser e a escolha fica ao seu critério, ela reside no seu arbítrio; o outro lado disso é que o indivíduo não só quer exercer a atividade de que é capaz, mas que ele tem por fim essencial que sua subsistência lhe seja assegurada por esta atividade, este deve ser o resultado. Uma coisa é a sua vontade, outra, é a realidade da sua atividade, o fato de que o fim seja também cumprido. – Habitualmente fica-se no aspecto formal do querer exercer a atividade, mas o essencial é o outro lado, o de que o fim seja alcançado, e isso é o que a corporação faz. – Ninguém joga na água à noite os produtos do seu trabalho diurno, pelo contrário, cada um tem esses produtos por seu fim, não o seu trabalho, que é só meio, mas o resultado, que é a satisfação de suas carências, o sustento assegurado. Não importa ao homem exercer a atividade que quiser, mas, sim, a garantia do seu sustento. O princípio do nosso tempo é *laiser aller, laisser faire*, cada um tem de saber o que fazer, cada um já o conseguirá. – Isso, com certeza, é correto. Um ramo industrial floresce, muitos o escolhem, as vendas abundantes causam uma forte afluência de produtores, de sorte que o seu número aumenta de tal modo, que muitos não mais encontram aí a sua parte. O outro lado, então, é o de que tudo novamente se arranja de per si, mas a questão é como isso ocorre? Por qual via tudo se arranja? –

## NOTAS

<sup>1</sup> Traduz-se aqui o substantivo *Gemeinsamkeit* por 'ser-em-comum' para diferenciá-lo de *Gemeinschaft*, a comunidade.

<sup>2</sup> A tradução de *hineinscheinende Vernunft* por 'razão que brilha adentro de' remete implicitamente aos dois significados principais do verbo *scheinen*, ao significado original e, em muitos contextos, ainda hoje fundamental e usual (brilhar, reluzir), mas, também, ao significado progressivamente enfraquecido, que indica 'como algo se apresenta aos olhos de', donde o sentido de algo que 'brilha só enquanto aparência', em oposição ao que é real. No caso do enunciado em questão, a razão que brilha nas paixões se refere a um luzir da razão que aparece só como aparência, de modo que a razão não as rege como um universal imanente, concreto, mas como um universal formal do entendimento, como lei externa, que é nelas um brilho que é aparecer e aparência.

<sup>3</sup> Gans seleciona e reconstrói com bastante autonomia os enunciados constantes dos Apontamentos de Hotho (III, 565-568), elaborando a parte intermediária as respeito da tendência dos teóricos modernos do Estado de considerá-lo somente como o ser-em-comum das pessoas singulares, portanto, para Hegel, como não sendo mais do que a sociedade civil, tal como ele a concebe na sua diferença em contraposição ao Estado. Riedel observa a propósito desta passagem do Adendo que, embora Hegel marque já no início deste parágrafo, com a figura do indivíduo burguês privado como o primeiro princípio da sociedade civil moderna, a sua ruptura com a tese clássica da identidade entre sociedade civil e Estado e a emancipação desta da sua estruturação política tradicional, ele só consegue entender esta tese da identidade clássica do ponto de vista da sociedade civil burguesa moderna, cuja diferença específica em relação à sociedade civil política clássica ele estabeleceu pela primeira vez em toda a sua clareza conceitual. (Riedel, M., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 121-122, 145)

<sup>4</sup> O Adendo agrega os enunciados dispersos nos Apontamentos de Hotho (III, 571-574) e lhes dá a fluência sintática que ali não têm.

<sup>5</sup> Como no Adendo precedente, Gans explicita e dá fluência e encadeamento aos enunciados selecionados dos Apontamentos de Hotho (III, 575-578).

<sup>6</sup> A expressão *als Bürger dieses Staates* tem para os nossos ouvidos modernos uma ressonância histórica híbrida, pois o Estado a que pertencem estes cidadãos (*Bürger*) é o 'Estado externo', o 'Estado do entendimento', que designa para Hegel a moderna sociedade civil, constituída como a esfera da atividade econômica e social do indivíduo burguês, emancipado dos vínculos estamentais e corporativos da antiga sociedade estamental, esta última figura da fase tardia da sociedade civil clássica, que é política na sua constituição. Com esta expressão Hegel delinea o campo semântico em que a sua novíssima terminologia se constitui no interior das transformações revolucionárias recentes da sociedade europeia. Como mostrou Riedel, Hegel desenvolve o seu conceito de *Bürger* em oposição tanto à concepção patrimonialista-estamental do pensamento conservador, como a de Ludwig von Haller, que prefere evitar os conceitos de *Bürger* ou *Staatsbürger*, associados à Revolução Francesa, e falar do súdito, visto primariamente em sua inserção no respectivo estamento e na sua respectiva relação ao príncipe, quanto à concepção abstrata do cidadão do liberalismo político constitucionalista contem-

porâneo, que pensa em 'criar', 'instituir' uma constituição pelos cidadãos associados como 'membros do Estado'. Para Hegel o *Bürger* é primariamente o indivíduo burguês enquanto "pessoa privada", que resume na sua figura historicamente constituída as transformações revolucionárias da sociedade europeia dos últimos dois séculos e constitui, assim, a base oculta do desiderato constitucionalista liberal de uma emancipação universal da cidadania. Neste sentido *Bürger* é o *bourgeois*, que "tem o seu interesse próprio por fim" e age se inserindo como um elo no "sistema das carências" e na divisão do trabalho, que, como sujeito de direitos privados, é membro da sociedade civil, expressamente diferenciada por Hegel do Estado, e que não é mais a sociedade civil-política que o pensamento político clássico pensava na fórmula '*civitas sive societas civilis*' como idêntica com o Estado. Mas o conceito de *Bürger*, de acordo com a sua dupla valência no final do século XVIII e início do século XIX, designa também o *citoyen*, conforme a terminologia da Revolução Francesa, que remonta a Rousseau, e que caracteriza o estatuto unitário e universal do indivíduo que não está mais apenas, na qualidade de súdito ou protegido (*Schutzgenosse*), submetido às leis, mas que tem em princípio a capacidade de participar ativamente da sua elaboração, conforme a distinção já presente em Kant. (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, A 244-245, In: Werke, ed. por Wilhelm Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, v. VI, p.150.) Hegel inicia a sua Lição sobre a sociedade civil, nos Aparentamentos de Griesheim, referindo esta oposição da terminologia revolucionária francesa. "A sociedade civil-burguesa tem por seu fundamento, por seu ponto de partida o interesse particular dos indivíduos. Os franceses fazem uma distinção entre *bourgeois* e *citoyen*, o primeiro é a situação do indivíduo na sua comunidade no que concerne a satisfação das suas carências, ele não tem [ai], portanto, nenhuma relação política, esta primeiramente é o *citoyen* quem tem. Aqui consideramos os indivíduos enquanto *bourgeois*."

Já na época de Jena o jovem Hegel opunha a figura do cidadão, pensada historicamente a partir da pólis ateniense, ao surgimento do burguês, relacionado historicamente com a decadência da República Romana. "No tempo dos imperadores os *cives* tinham decaído e assumido o caráter de pessoas privadas, que têm os seus interesses próprios e encaram a sua ligação [social] como meio desses interesses." (Hotho, III, 580) Neste sentido, a figura do cidadão assinala para Hegel a superioridade do político sobre o social, pensada paradigmaticamente na figura da cidadania republicana clássica, enquanto que a figura do *cives* reduzido à personalidade jurídica e à dimensão privada passa a ter a sua concretização histórica plena no burguês moderno, enquanto 'pessoa privada' dotada de liberdade subjetiva, que pressupõe a diferenciação e a independência da sociedade civil em face do Estado.

Riedel sublinha que o conceito hegeliano de *Bürger* permanece constitutivamente entrelaçado com as transformações históricas que põem em primeiro plano o homem como *bourgeois*, que é primariamente a pessoa jurídica de direitos privados na sociedade civil, e não o cidadão membro do Estado (*Staatsbürger*), e com a tentativa hegeliana de repolitizar a sociedade civil moderna mediante a sua teoria da representação estamental. Com efeito, o conceito de *Staatsbürger* do constitucionalismo liberal permanece para Hegel abstrato enquanto o indivíduo não é considerado em sua inserção num determinado estamento, numa associação cooperativa e numa comunidade distrital, pois é só no 'elemento estamental' que o indivíduo pode se alçar a uma dimensão e a uma significação políticas. (FD § 308) Essa tentativa de rearticulação política da sociedade civil mediante a representação estamental seria para Hegel, na interpretação de Riedel, a suspensão da diferença e da oposição moderna entre o *bourgeois* e o

*citoyen*, entre sociedade civil e Estado, que tornaria dispensável e superada e exigência posta pelo constitucionalismo liberal de ampliar e erguer a pessoa privada do *bourgeois* ao estatuto de cidadão de um Estado. (Riedel, M., *Verbete Bürger*, In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Eds. O. Brunner, W. Konze, R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, v. I, pp. 672-725)

<sup>7</sup> O rico e complexo conceito de *Bildung* (*bilden*) pode ser traduzido tanto por 'formação' quanto por 'cultivo', e decidimos fazer uso de ambas as traduções, conforme as exigências do contexto e a intenção de ressaltar nuances da língua, recorrendo às vezes às expressões compostas "formação pelo cultivo", "cultivo que forma/formador", para assinalar essa riqueza do conceito.

<sup>8</sup> Os editores das *Werke* na edição Suhrkamp (v. 7, p. 345, nota 12) assinalam que se trata de uma passagem deteriorada. Os Apontamentos de Hotho, que estão na base deste Adendo, dizem aqui "...dass sie alles machen wie Andere" ('que eles fazem tudo como os outros o fazem') (III, 582), ao invés da leitura de Gans "...solche die alles machen können, was Andere tun" ('aqueles que podem fazer tudo o que outros fazem'). O Conceito de *Bildung* acentua o "polimento da particularidade" e a exigência de um comportamento segundo a natureza universal da Coisa, de modo que o teor do enunciado em Hotho nos parece mais conforme a esse conceito do que a leitura de Gans. Isso é confirmado por uma passagem dos Apontamentos não incorporada por Gans neste Adendo: "A natureza da Coisa é uma só e todos os [homens] cultivados comportar-se-ão da mesma maneira no que concerne a esta Coisa. A verdadeira originalidade é somente aquela cujo conteúdo é a própria Coisa." (Hotho, III, 583)

<sup>9</sup> Este Adendo se baseia numa seleção dos Apontamentos de Hotho (III, 582-584), que Gans articula com pequenas modificações.

<sup>21</sup> Knox julga que a remissão correta seria ao § 59. Parece-me mais plausível admitir que Hegel remete ao § 6, que trata, precisamente da particularidade como momento do conceito de vontade livre.

<sup>10</sup> A propósito da tradução de *scheinen* por brilhar, veja-se a nota 13.

<sup>11</sup> Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, 1775; Jean Baptiste Say, *Traité d'économie politique*, Paris, 1803; David Ricardo, *On the Principles of Political Economy, and Taxation*, London, 1817.

<sup>12</sup> Este Adendo seleciona e agrega enunciados presentes nos Apontamentos de Griesheim (IV,487). O terço final, a partir de "É um espetáculo interessante...", é da lavra de Gans, ainda que a comparação da Economia Política com o sistema planetário seja de Hegel, e consta dos mencionados Apontamentos.

<sup>13</sup> O assistente responsável pelo Repetitório das Lições de 1822/23, cujo texto Hotho copiou à margem do manuscrito dos seus Apontamentos, também editado por Ilting no mesmo volume ao lado destes, sublinha que o trabalho, enquanto este dar forma ao material e especificação do mesmo, é ao mesmo tempo formação teórica e prática. A formação teórica compreende três momentos: a) a análise que diferencia e fixa as determinidades de um objeto concreto, as eleva à forma da universalidade e, assim, introduz pontos de vista universais que orientam a percepção e a consideração do objeto; b) a síntese que relaciona umas às outras essas determinidades abstratas, mediante a qual elas se tornam meios para fins; c) a atividade e a mobilidade de passar de um objeto ao outro, a qual é igualmente diferenciação e sinopse. (III, 602-605) A formação prática consiste em pôr esse elemento espiritual do saber formado/cultivado no material imediato que ele encontra diante de si, e consiste também em três elementos: a) no

hábito da atividade em geral, segundo a qual o sujeito só é enquanto ele põe o seu saber; b) na restrição e na determinação do fazer, primeiro, quanto ao material, pela qual se adquire a habilidade de realizar a formação teórica, segundo, quanto à relação aos outros, pela qual se introduz a reciprocidade da universalidade; c) na atividade, que não é mais só atividade em geral, mas atividade objetiva e reconhecidamente universal, que intervém no todo do objeto. (III, 606-607)

<sup>14</sup> O termo alemão *Stand*, atestado desde o século XIV na grafia antiga *Stant*, aqui traduzido por estamento, é um substantivo verbal derivado de *stehen*, antigo alto alemão *stanten*, que significa o lugar, o modo ou a ação de estar, estar de pé ou parado, e que se forma analogamente ao substantivo latino *status* a partir do verbo *stare*. O *status* latino está na raiz do termo que, no seu significado político, as línguas latinas utilizam para designar o Estado (*estat/état, state, stato, estado*) e, também do termo Alemão *Stat*, depois *Staat*, que, embora surgido já no século XV, só a partir do século XVII, quando as significações de *Stand* e *Staat* se separam, passa a designar a entidade política soberana que conhecemos por este nome. É interessante assinalar que o próprio Hegel, no seu escrito político *A Constituição da Alemanha* (*Die Verfassung Deutschlands*), de 1801-1802, chama a atenção para a equivalência entre *Stand* e *Staat*. O campo semântico de *Stand* e *Staat* é extremamente amplo, e compreende além de *status*, os termos latinos *conditio, dignitas, genus, gradus* e, antes de tudo, *ordo*, o que se reflete nas várias palavras que a língua portuguesa usa, conforme o contexto, para cobrir estes diversos significados: além de ‘estamento’ e ‘ordem’, ‘estado’ (por ex., ao referir-se aos três estados da sociedade absolutista francesa e sua representação política nos “Estados gerais” (*États généraux*)), e mais genericamente, ‘posição’, ‘condição’ e ‘grau’ na diferentes ordens da vida. (Cf. verbete *Stand, Klasse*, In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Eds. O. Brunner, W. Konze, R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, v. 6, p.156, e também o verbete *Staat, Souveränität*, *ibid.*, p. 1-4).

O uso do conceito está originariamente ligado a uma reflexão sobre 1) a desigualdade, as diferenças e as graduações que se estabelecem numa determinada multiplicidade social, e sobre 2) a coordenação e a ordem (*ταξις, ordo*) dessas diferentes posições e graduações para alcançar uma harmonia num todo. Na Antiguidade clássica e na Idade Média a reflexão sobre o ‘estamento’ adquire uma dimensão metafísica, em que a ordem cósmica e/ou divina do mundo é o fundamento do seu conhecimento, e este, a base normativa do comportamento ético e da organização social e política do mundo. Com a dissolução dessa ligação interna entre ontologia, teoria do conhecimento e ética no sulco do funcionalismo que inspira as ciências modernas, e, especificamente, no bojo e no confronto com a industrialização capitalista, com o Iluminismo e a Revolução Francesa, especialmente no último terço do século XVIII e no início do século XIX, o conceito de estamento/estado se torna um conceito político-ideológico, que, a contrapelo das principais convicções sociais e políticas da modernidade, assume a conotação de tudo o que há de obsoleto, ilegítimo e injusto numa ordem social. Ele se torna, assim, um conceito polêmico, que ao remeter a graus de ser ou hierarquias sociais e políticas, pretensamente fundadas na natureza ou na tradição, propaga e legitima a desigualdade. Com isso ele perde o seu significado teológico, e, depois, jurídico-político, sendo paulatinamente substituído, no século XIX, no seu significado sociológico de estamento profissional e social pelo conceito de classe. (Cf. *id.*, pp. 156-159)

A formação progressiva da ordenação estamental da sociedade europeia ocorre durante os séculos XIII e XIV, e chega ao seu desenvolvimento pleno no século seguinte. É um fenômeno especificamente europeu, cujas condições de surgimento são a estrutura político-social do feudalismo ocidental e a influência das doutrinas cristãs no quadro do dualismo Igreja e Estado, de um lado, e da pluralidade dos Estados nacionais emergentes, de outro. Condição essencial para surgimento dessa constituição estamental da sociedade europeia foi a existência de um amplo estamento de trabalho livre, que compreende o burguês citadino e o camponês, pois a acentuada diferença entre senhores e escravos e, posteriormente, a forma da dominação imperial na Antiguidade clássica, não oferecia condições para que ela se desenvolvesse. Além disso, o surgimento de um estamento clerical na Idade Média, profundamente marcada pelo pensamento cristão, faz surgir a idéia de “direito subjetivos públicos” de um grupo social privilegiado, que se torna então um modelo para o posterior surgimento de estamentos políticos com os seus direitos, privilégios e liberdades, bem como para o exercício da figura jurídica da representação, decisiva, posteriormente, para compreender-se a teoria hegeliana da representação estamental. (ibid., pp. 196-197)

Desde o final do século X e no início do século XI se dissemina na sociedade e no imaginário feudal, espelhando uma diferenciação social baseada na divisão do trabalho e das profissões, o velho esquema interpretativo da divisão funcional tripartida dos estamentos ou ordens, o dos que rezam (*oratores*), dos que lutam (*bellatores*) e dos que trabalham (*latores*), esquema que ajuda na configuração social principalmente das figuras do cavaleiro e do camponês. (ibid., pp. 185-186) As profundas transformações econômicas e sociais dos séculos XI e XXII acrescentam ao esquema tripartido clássico o estamento dos comerciantes, em cuja figura aparece pela primeira vez o burguês citadino, o cidadão da cidade (*Stadtbürger*), iniciando-se a distinção entre o estamento camponês e o estamento burguês no sentido do habitante do burgo, que aos poucos conquista um status político próprio em face da nobreza e do clero. Porém, a plena configuração de um estamento burguês só se dá claramente no final da Idade Média, pois ainda no século XV, na França, o conceito que então surge de *tiers état* não diferencia camponato e burguesia urbana (ibid., p. 188).

Este é só um dos exemplos da extraordinária continuidade da histórica conceitual de ‘estamento’, que reflete pouco e não imediatamente as transformações sociais, e que se explica pela estreita ligação do conceito de estamento e da diferenciação estamental com o pensamento cristão da ordem da criação e da conservação do mundo, e com o problema da capacidade de o homem pecador cumprir as obrigações institucionalizadas do seu estamento. O conceito tinha uma dimensão primariamente ético-normativa, e não empírico-social, pois a doutrina dos estamentos era primariamente da competência dos teólogos. No início dos Tempos Modernos há mesmo uma intensificação dessa vinculação teológica do conceito com Lutero, que, ao mesmo tempo, rompendo radicalmente com a tradição eclesiástica, desencadeia a secularização do conceito, ao negar a posição especial do estamento eclesiástico e equipará-lo com o estamento político e o estamento econômico, que deixam, para Lutero, de ser primariamente segmentos de uma sociedade tripartida, mas passam a ser âmbitos ou ordens da vida a que cada homem pertence. A dimensão teológica do conceito perde com isso, a sua primazia e a sua validade universal, até que, enquanto conceito ontológico e político-jurídico se torna problemático e obsoleto. (ibid., pp. 200-202)

À medida que, a partir do final da Idade Média, a alta e baixa nobreza, os religiosos dotados de poderes e dignidades seculares (prelados) e as cidades livres se institucionalizam, con-

juntamente com o príncipe ou em oposição a ele, como uma representação nacional de um território e se reúnem em dietas, para, antes de tudo, aprovar os impostos, configura-se a ordenação estamental clássica da sociedade européia absolutista. As propriedades conceituais fundamentais deste Estado estamental (*Ständestaat*) perduram do século XV ao século XVIII, e, de forma modificada, até o século XIX, apesar das consideráveis diferenças de país para país no que diz respeito à posição e à força política dos estamentos, enquanto corporações dos notáveis e dos politicamente autorizados a reunir-se em dietas, em relação ao príncipe, e no que diz respeito à composição social dessas dietas. (ibid., pp. 207-208) Assim, no Sacro Império Romano de Nação Germânica o conceito de (*Reichständer*), os estamentos/estados do Império, significa a dieta imperial, que reúne representativamente o imperador e o império, e congrega numa corporação de politicamente notáveis os príncipes eleitores, os príncipes religiosos e seculares, e os demais estamentos, prelados, condes e cidades, estes últimos não pessoalmente representados. (ibid. p. 208)

A progressiva penetração da doutrina da soberania de Bodin na Alemanha, a consolidação do poder monárquico dos príncipes e o princípio da razão de Estado atuam contra e enfraquecem os velhos direitos e as velhas liberdades dos estamentos, iniciando um processo de transformação e dissolução do próprio conceito de estamento. Para o jusnaturalismo de Puffendorf e seus seguidores os direitos estamentais passam a ser derivados da competência do soberano e são rebaixados a privilégios contratualmente negociados e concedidos, ao mesmo tempo que se acentua um nivelamento das diferenças jurídico-políticas dos indivíduos pertencentes a diferentes estamentos no conceito geral de súdito. Essas diferenças não são mais consideradas como instituídas por Deus, mas como objeto de contrato e juramento recíproco entre o príncipe e os estamentos, e com isso, para o pensamento jusnaturalista, como contrárias à ausência de desigualdade no estado de natureza e ao princípio da igualdade jurídica fundado moralmente. Tudo isso solapa a consistência e a validade do conceito de estamento. (ibid., pp. 210-212) Mas todo o século XVIII, e, na Alemanha, ainda quase toda a primeira metade do século XIX, com as imposições de restauração da representação estamental pelo Congresso de Viena (1815), são atravessados pela tensão entre o peso que os estamentos e a sua representação política nos parlamentos nacionais e regionais ainda possuíam, e as tendências de centralização monárquica, as reformas das instituições estamentais e os compromissos das monarquias com elas, oriundos dessa tensão.

Com o nível do pensamento político alcançado pelo jusnaturalismo de Puffendorf, o conceito de estamento perde, em princípio, o seu objeto, e com as teorias econômicas dos 'cameralistas' ele se mostra progressivamente inutilizável para descrever as diferenciações sociais e econômicas, de sorte que atuam durante o século XVIII duas tendências contrárias: de um lado, a de um esvaziamento e eliminação do conceito na sua fundação teológico-metafísica e na sua função de legitimação da velha ordenação estamental da sociedade, com a sua paulatina substituição pelo conceito de classe, introduzido pelos fisiocratas como termo técnico moderno, de outro lado, a de uma nova determinação do conceito com novos conteúdos e campos de aplicação, correspondentes às novas condições político-sociais, em que ele permanece em concorrência com o novo conceito de classe, de sorte que os limites entre os dois conceitos apagam-se já antes da Revolução Francesa, sendo freqüentemente usados pelos contemporâneos de Hegel como conceitos equivalentes. A radicalização e a popularização das idéias de liberdade e igualdade da pessoa no último terço do século XVIII tornam progressivamente inaceitáveis a realidade social dos estamentos e o seu próprio conceito, principalmente quan-

do determinados hereditariamente, de sorte que ele é substituído como princípio de seleção para as diferentes funções sociais pelo princípio da competência e do desempenho, segundo o postulado ético da dignidade do homem. (ibid. 213-216)

À liquidação política do princípio estamental, principalmente dos estamentos hereditários, pela Revolução Francesa, corresponde, na Alemanha, a crítica de Kant à sua inadequação e ilegitimidade de princípio. Ao fundar a condição de cidadão na “liberdade de cada membro da sociedade enquanto homem”, na “igualdade (...) enquanto súdito” e na sua “independência (...) enquanto cidadão”, definido principalmente pela sua capacidade de ser senhor de si e prover autonomamente a sua subsistência, Kant estabelece, como corolário da igualdade, o princípio do acesso universal de cada membro da sociedade a qualquer estrato social ao qual “o seu talento, a sua diligência e a sua sorte o possam levar”. (Kant, *Über den Gemeinspruch; das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, A 234-251, In: I. Kant, ed. W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, v. VI).

“Ora visto que o nascimento não é um *feito* de quem nasce, por conseguinte, não lhe está adscrita nenhuma desigualdade do estado jurídico e nenhuma submissão a leis coercitivas a não ser aquela que lhe é comum com todos os outros, enquanto súdito do único poder legislativo supremo, não pode haver nenhum privilégio inato de um membro do corpo comum, enquanto co-súdito, sobre os outros e ninguém pode transmitir o privilégio do *estamento* que ele possui no interior da comunidade aos seus descendentes; por conseguinte, também não pode, como se por nascimento estivesse qualificado para a condição senhorial (*Herrenstände*), impedir coercitivamente os outros de chegarem por seu próprio mérito aos graus superiores da hierarquia (do superior e do inferior, dos quais, porém, nenhum é *imperans* e o outro *subiectus*.” (Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria mas nada vale na prática*, A 240; tradução de A. Morão, com pequenas modificações, In: Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, edições 70, 1994)

À medida que avançava a separação entre a sociedade civil moderna, concebida como esfera da realização dos interesses privados dos indivíduos, o Estado, como esfera política, e, com ela, a dissolução da ordenação estamental da sociedade, e que na França a retórica e o princípio da igualdade política varria da linguagem político-social os conceitos de *état*, *ordre* e *corps*, que se tornam odiosos, na Alemanha o conceito de *Stand* permanece ainda em uso no final do século XVIII e ainda na primeira metade do século XIX, embora o seu campo semântico tenda a se sobrepor com o do moderno conceito de classe, guardando todas as ambivalências de uma longa transição em que perduram elementos da sociedade e da representação estamental. Todas as controvérsias teóricas em torno destes dois conceitos e da sua respectiva recusa ou aceitação são, mais ou menos explicitamente, formas de confronto com a Revolução Francesa e com a eliminação dos *États généraux*, no sulco da universalização da igualdade política de todos os homens como cidadãos. (*Geschichtliche Grundbegriffe*, v. VI, pp. 230-233) Mas também na Alemanha, a diminuição das barreiras estamentais graças à crescente mobilidade do cultivo e à restrição das garantias da propriedade e à possibilidade de aquisição da propriedade imóvel por todos, que transformavam os velhos privilégios em títulos de propriedade de direito privado, sem significação política imediata, subvertem o conceito de estamento. (Ibid., p. 235)

O Código Civil Prussiano (*Allgemeines Landrecht*) de 1794, projeta ainda uma sociedade estamental, em que sociedade e Estado ainda não estão separados, e, sem identificar expressamente esses dois conceitos, também não os diferencia. Embora ele estabeleça uma priorida-

de do Estado sobre a ordenação estamental, ele não renuncia de todo a ela, principalmente no que concerne à relação entre direitos estamentais e direitos pessoais, pois o indivíduo só se torna sujeito de direito enquanto é parte de um estamento da velha sociedade civil. (Ibid., p. 236) Os reformadores prussianos dos quais Hegel sentia-se próximo, Stein, Altenstein e Hardenberg, principalmente os dois últimos, empenhados numa reforma constitucional e administrativa que o desmoronamento do Império, em consequência do expansionismo napoleônico, tornava um imperativo político, procuraram abolir as prerrogativas estamentais e os próprios estamentos, com uma proposta de representação nacional que substituiria a hierarquia dos estamentos e de suas representações por uma ordenação racional dos cidadãos em classes, não mais estruturadas hierarquicamente, que indicariam àqueles o lugar em que melhor poderiam contribuir para as verdadeiras necessidades do Estado. Esta tentativa de uma mediação precária entre a velha ordenação estamental da sociedade, que ainda sobrevivia na forma de estamentos profissionais e assembléias estamentais, e a sua organização em classes por iniciativa do Estado e sua execução por funcionários, exprimia a compreensão que os reformadores, diante da crescente diferenciação entre sociedade civil e Estado, tinham da necessidade de liquidar a velha estrutura estamental evitando a ruptura revolucionária. (ibid., pp. 237-241)

A promessa constitucional de Frederico Guilherme III da Prússia, de 18 de maio de 1815, de que em todos os Estados confederados se realizassem assembléias constituintes, a fim de negociar uma constituição com o príncipe, despertou nas correntes do protoliberalismo constitucional, nacionalista e monarquista, marcado pelas guerras napoleônicas, a perspectiva de uma reorganização nacional, em que aos que delas participaram seria concedida uma maior participação política na forma de uma maior importância dos estamentos e assembléias estamentais na mediação entre o monarca e o povo. Embora esses liberais admitissem a inadequação do conceito de estamento, ele tornou-se um conceito apelativo, dotado de uma carga nacional para mobilizar e estabelecer uma convergência ideológica de forças econômicas e políticas divergentes, graças a uma frágil mediação entre o povo e o monarca a ser exercida pela representação estamental, que prolongasse o precário equilíbrio alcançado durante as invasões napoleônicas para os tempos posteriores em que o equilíbrio econômico, social e político estava ameaçado pelas reivindicações de igualdade política de baixo, e pela ambição da nobreza em reconquistar os seus privilégios, de cima. A equiparação entre os dois conceitos de estamento e de classe, por um lado, encobria as oposições desencadeadas pela emancipação social e política, de sorte que as concessões econômicas, feitas para conformar os velhos estamentos com parte das reformas modernizadoras, não chegou a nivelar os seus velhos direitos senhoriais-estamentais e as suas ambições políticas a meras oposições de classe e de interesse de grupos, e por outro, a emancipação dos camponeses e artesãos pelas reformas econômicas não conseguiu fazer deles uma classe burguesa consciente de si, enquanto a plena igualdade de direitos políticos lhes era recusada. (ibid. pp. 242-245)

Às disparidades e à não simultaneidade do desenvolvimento econômico e social nos diferentes países europeus corresponde também um desenvolvimento conceitual diferente, que faz com que, enquanto na Inglaterra e na França já surgem no final do século XVIII e no início do século XIX as primeiras tentativas de uma análise sócio-política de classe social, na Alemanha a discussão em torno de ambos os conceitos permanecia primeiramente determinada por problemas político-constitucionais, de modo que só nos anos quarenta, com os trabalhos de Lorenz von Stein e de Marx, a discussão alemã alcançou o nível dos seus vizinhos europeus, cujo desenvolvimento capitalista estava mais avançado. (Ibid. pp. 241-242).

O uso que Hegel faz desses dois conceitos na sua teoria da sociedade civil e a tentativa de repolitização do conceito de estamento na sua teoria do Estado como forma de mediar a separação entre a sociedade civil e o Estado exprimem e são em parte tributários da sua inserção e intervenção nesse complexo processo de reorganização da sociedade europeia, em que o famoso 'atraso alemão' condiciona poderosamente o seu esforço conceitual de pensar da maneira mais larga as transformações revolucionárias da sociedade europeia neste campo de tensão definido pela sua crítica simultânea ao liberalismo econômico e político e à restauração conservadora do romantismo político, a partir da sua convicção fundamental de que a unidade entre o povo e o Estado só podia ser alcançada pela sua representação na personalidade do Estado, incorporada pelo poder monárquico.

<sup>15</sup> A redação deste Adendo é construída com grande autonomia por Gans a partir dos enunciados dispersos e selecionados dos Apontamentos de Hotho (III, 621-624). Por motivos de clareza traduz-se a expressão um tanto críptica "a diversidade universal da particularização da sociedade civil" (*die allgemeine Verschiedenheit der Besonderung der bürgerlichen Gesellschaft*) mais livremente por "a diversificação universal da sociedade civil em sistemas particulares", utilizando o conceito de "sistemas particulares" que ocorre no caput do parágrafo.

<sup>16</sup> Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders de Griechen*, 4 Bde., 1810/12

<sup>17</sup> "Indústria" traduz aqui *Gewerbe*, substantivo derivado do verbo *werben*, que, no seu sentido primeiro de 'esforçar-se por algo', indica uma ocupação profissional regular e independente, que envolve perícia e habilidade, com vista a um ganho. O "estamento da indústria" (*der Stand des Gewerbes*), neste sentido amplo de atividade industriosa, que implica diligência, engenho, aplicação, zelo, eventualmente astúcia, inclui na tripartição das atividades de indústria que Hegel apresenta aqui, o artesanato, o comércio e a produção fabril propriamente dita, bem como os seus respectivos estamentos. São excluídos desta categoria os profissionais liberais propriamente ditos, os funcionários, os cientistas e os artistas, bem como os que se dedicam às atividades agrícolas e de mineração.

<sup>18</sup> Seguimos aqui a sugestão de J.F. Kervégan (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p.276), que traduz *des gesellschaftlichen Zustandes* por "estado de sociedade", de preferência a "estado social", a fim de marcar a oposição do estado de sociedade a um estado de natureza. Kervégan aponta, na nota 1 à mesma página, duas razões para essa opção: 1) a expressão "estado social" designaria antes a sociedade civil em contraposição à família e ao Estado, ao passo que a tarefa dos servidores do Estado é mais ampla do que as de administração do direito e de política administrativa, que se referem à gestão da sociedade civil; 2) Hegel utiliza na *Enciclopédia* (1817, § 416 A; 1827/1830 § 502 A) o termo "sociedade" na acepção clássica do jusnaturalismo, como se referindo ao estado no qual vige o direito, em oposição ao arbítrio e à violência do estado de natureza, que devem ser abandonados.

<sup>19</sup> Veja-se *República*, III, 415 b-c.

<sup>20</sup> A tradução francesa de J. F. Kervégan chama a atenção para o plural da expressão *von den Seiten*, literalmente, "das partes", que visa sublinhar a pluralidade dos pontos de vista da autoconsciência moral (que conduz à multiplicidades dos deveres, cf. *Enciclopédia*, 1830, § 511) e a pluralidade das autoconsciências confrontadas com a universalidade da norma legal. Traduzo, contudo, pelo singular, porque o plural desta expressão em português é inusual, e, também, porque o "direito supremo" da vontade subjetiva de só dever reconhecer como váli-

do aquilo que ela discerniu como bom, cf. o § 132, ao qual Hegel remete, se refere, aqui, exclusivamente ao direito da autoconsciência de que as leis sejam publicamente conhecidas.

<sup>21</sup> O substantivo *Unrecht* será traduzido como “in-justiça”, escrito com traço de união, para diferenciá-lo de *Ungerechtigkeit*, “injustiça” ou, também, pela substantivação do adjetivo “injusto”, grafado, porém, com o traço de união “in-justo”, para diferenciá-lo do adjetivo “injusto” (*ungerecht*), e que significa a negação do direito, cujas formas são analisadas nos §§ 82-103, da Primeira Parte, *O Direito Abstrato*. A tradução brasileira da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* traduziu *Unrecht* por “não-direito”, uma solução boa, mas à qual prefiro “in-justo”, que é mais flexível e traduz melhor o uso adjetivo, *unrechtlich*.

<sup>22</sup> Ao invés de ‘existiert’, segundo Ilting, a edição de 1821 traz ‘ist er’, que exigiria a tradução seguinte: “o âmbito das leis...é a carência contínua de novas determinações legais...”, que reforçaria o eventual sentido dialético do enunciado, segundo o qual o próprio aspecto da completude remeteria ao seu contrário, ao fato que a legislação precisa ser aperfeiçoada e ulteriormente determinada.

<sup>23</sup> “O ótimo é inimigo do bom.” Em francês no texto. A primeira edição (1821) traz “meilleur” ao invés de “mieux”.

<sup>24</sup> Embora “*gesunder Menschenverstand*” tenha sido a expressão que Hegel utilizou na *Fenomenologia do Espírito* e na *História da Filosofia* para traduzir o “*sensus communis*” de Reid, Oswald e Beattie, que está na origem do “*common sense*” dos empiristas ingleses, aqui, por razões da contraposição estabelecida por Hegel entre o senso comum verdadeiro (no sentido do repositório dos preconceitos vigentes eventualmente verdadeiros, embora ele não tenha consciência do pensamento que os governa e da sua verdade) e o senso comum falso, nos termos da oposição entre ‘entendimento sadio’ do senso comum verdadeiro e o ‘vão entendimento’ que se apegua à sua capacidade de arrazoar sem fim, é preciso marcar na tradução a presença da palavra entendimento, donde a razão de não recorrer somente à expressão ‘senso comum’ para retraduzir o ‘*common sense*’.

<sup>25</sup> O provérbio tem o sentido de o homem ser fiador as sua palavra.

<sup>26</sup> Carl Ludwig von Haller, *Restauration der Statswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands; der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, 1.-4. Bd. Winterthur, 1816-1820; 6. Bd., id., 1825, 5. Bd., id., 1830. v. 2, p. 254 (cf. Ilting).

<sup>27</sup> *Faustrecht*, significa o direito de fazer justiça pelas próprias mãos, e num sentido lato, “o direito do mais forte”, tradução aqui proposta.

<sup>28</sup> A pena, concebida conceitualmente como retaliação (*Wiedervergeltung*), no sentido de uma segunda coação ou lesão que suprime a primeira coação ou lesão, é para Hegel, o “restabelecimento do direito” (FD § 99), de modo que a pena não é uma coação externa feita ao criminoso, mas a “outra metade necessária” da lesão contida no crime, e neste sentido, “a manifestação da nulidade” do crime, sendo assim “um direito para o próprio criminoso” (§ 100), no sentido de que a pena o honra como um ser racional que ele é (§ 100 A) Por isso, a pena como execução da lei é a consumação daquilo que o feito criminoso já contém. Daí o enunciado final elíptico do § 220, cuja tradução literal seria, que o criminoso encontra “somente o feito do que é seu”.

<sup>29</sup> O conceito de polícia, se funda, como palavra, remotamente no grego *politeia*, é incorporado no latim *politia*, e, no final da Idade Média, a partir do século XV, através das chancelarias da Borgonha, penetra na linguagem político-jurídica oficial do Império Germânico, para designar inicialmente a ordenação e regulamentação pela autoridade constituída de todos os domínios

do bem comum que não eram suficientemente abrangidos pelo conceito de 'paz' e de 'direito'. (Franz-Ludwig Nemeier, *verbete Polizei*, In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Eds. O. Brunner, W. Konze, R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, v. 4, pp. 875-897)

O conceito material e abrangente de polícia, à diferença do moderno conceito institucional, mais restrito, se forma durante os séculos XV a XVII, num campo semântico constituído por três vertentes conceituais principais: 1) pelos dispositivos jurídicos do legislador imperial, que visam o estabelecimento e a manutenção da boa ordenação da comunidade social, no qual os súditos se comportam de maneira ordeira, disciplinada, honrada e respeitosa dos bons costumes e do bom governo, de sorte que os contemporâneos podiam dizer que o bem-estar da comunidade repousa numa boa polícia; 2) pela linguagem especializada dos teólogos e humanistas, que ampliam o conteúdo do conceito pela sua referência ao pensamento político antigo, de sorte que *polícia*, além de compreender a ordenação da comunidade toda, incluindo a constituição, significa, também, a própria comunidade, conforme o duplo significado que o termo *politeia* tinha na *Ética* e na *Política* de Aristóteles, constituição no sentido ideal de paradigma, enquanto lei básica, e constituição no sentido ontológico da estrutura estatal atuante, do *politeuein*; Hegel conservará uma consciência clara dessa conexão entre a polícia e a política clássica e seu conceito de *politeia*, de sorte que na construção dialética da sociedade civil a polícia é um remanescente da velha política na forma da atuação administrativa do Estado moderno no interior da sociedade civil; no final da Idade Média associa-se a este sentido aristotélico um conceito teologicamente determinado pela doutrina cristã dos estamentos, graças ao qual *polícia* passa, então, a significar, também, a ordenação estamental da sociedade; 3) pela 'Ciência da Polícia' (*Polizeiwissenschaft*) dos séculos XVII e XVIII, em que se enraíza o Direito Público alemão, e que tem por objeto a determinação científica do conteúdo dessa boa ordenação da comunidade, visada pelos dispositivos normativos da polícia, e que, portanto, precisa se confrontar com a questão do fim do Estado e com as funções necessária que ele deve exercer para estabelecer essa ordenação. Assim, a Ciência da Polícia discutia questões relativas ao fundamento jurídico da atividade de polícia, com o poder de polícia fundado na soberania (*jus politiae*) e com a sistematização das diferentes matérias que ela abrangia, tais como, por ex., a garantia da ordem e da paz jurídica, a garantia do bem estar e a assistência pública, e a polícia financeira, educacional e eclesiástica. (Id., pp. 875-880, 883-884)

Em meados do século XVIII essas três vertentes conceituais convergem, adquirindo o conceito, apesar de sua amplitude, contornos relativamente definidos, que são determinantes não só para a compreensão do conceito hegeliano de polícia, mas para o desenvolvimento histórico do conceito no dois séculos seguintes. No processo de independização do político e de constituição do moderno Estado soberano, o conceito de polícia compreende toda a esfera da regulamentação e da regulação administrativa pelo Estado desta moderna sociedade civil que se diferencia e independiza do Estado. O âmbito desse conceito material de polícia, definido pelas leis de polícia, vai se entrelaçar crescentemente com dispositivos de Direito Privado (contratos de compra e venda, leis sobre a usura, direito de tutela e de herança) à medida que a estrutura estamental da sociedade começa a desmoronar e não pode mais preencher a sua função ordenadora, conforme a tese de Hans Maier (*Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Berlin, Neuwied, 1966, In: *verbete* citado, p. 881). Paralelamente, à medida que o estado assumia e centralizava essa função regulamentadora da ordem, no bojo da desestruturação da sociedade estamental, estreita-se o conceito material de polícia, graças à separação,

que se configura no início do século XVIII, entre questões de polícia, compreendidas como o conjunto das tarefas de administração do bem estar da comunidade, e questões de justiça no sentido estrito da administração do direito pela via jurisdicional ordinária, criando-se uma especial 'jurisdição de polícia' para julgar a jurisdicção dos atos administrativos, que se separa da jurisdição normal dos tribunais ordinários. Estabelece-se, assim, uma clara separação, do ponto de vista da proteção do direito, entre questões de polícia e questões de justiça. (Id., pp. 881-882)

O conceito material abrangente de polícia, que recobre toda a atividade administrativa, e cuja vigência se estendeu por três séculos, passa, então, por um estreitamento que conduz à introdução do conceito propriamente moderno de polícia, no sentido de uma instituição especializada, encarregada da prevenção das violações do direito e da segurança interna, separada da função judicial da magistratura, que não se revelava suficientemente forte para a manutenção da segurança pública. Com isso se introduz uma bipartição do conceito material de polícia: de um lado, permanecem as tarefas de polícia no sentido da atividade de administração interna, de outro, cindem-se as tarefas específicas e imediatas de segurança, que são transferidas às instituições específicas no sentido de um conceito formal de polícia. (Id., pp. 886-887)

O Código Nacional Prussiano (*Preussisches Allgemeines Landrecht*) de 1794 assinalou com clareza o ponto de chegada desse processo de formação do conceito formal de polícia, ao lado do qual, porém, subsistem as antigas tarefas gerais de polícia no sentido da equiparação anterior entre polícia e administração interna, característica do conceito material de polícia. Conforme o § 10, II, 17 do mencionado Código Civil: "O ofício da polícia é tomar as medidas necessárias para a manutenção da ordem, da segurança e da tranquilidade públicas e para evitar o perigo iminente que ameaça o público ou os seus membros." A coexistência e a ligação entre o moderno conceito formal de polícia, institucionalizado numa repartição específica do Estado, e o antigo conceito material, posteriormente denominada de 'polícia administrativa' (*Verwaltungspolizei*) é o substrato histórico-jurídico do conceito hegeliano de polícia, cujas amplas funções são descritas nos §§ 230 a 242.

Na apresentação sistemática da sociedade civil, depois da análise da estrutura econômico-social (*A. O Sistema das Carências*) e da sua regulação jurídico-privada (*B. A Administração do Direito*), a polícia, juntamente com a corporação (*C. A Polícia e a Corporação*), é o degrau ou estágio em que Hegel introduz e sobrepõe a esses dois níveis anteriores, elementos e dimensões das estruturas tradicionais do político e do ético no interior das modernas relações econômicas e sociais regidas pelo direito privado. Em face da dinâmica 'desimpedida' da expansão industrial e populacional da sociedade civil (§ 243), do isolamento do indivíduo, da oposição necessária entre opulência e riqueza e de geração da plebe daí decorrente, desencadeadas pelo princípio do "desenvolvimento subsistente por si da particularidade" (§ 185 Anot.), a polícia atua, pela via da atividade administrativa do Estado, como 'polícia do bem-estar' (*Wohlfahrtspolizei*), contra essas tendências de desintegração ética imanentes ao 'sistema das carências', que caracterizam a sociedade civil como a esfera da 'perda' e da 'cisão' da eticidade (§ 157). (Vide, Riedel, M., *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1970, pp. 55-65) Assim, enquanto a função da administração do direito é a prevenção e a defesa do indivíduo singular contra as lesões da sua propriedade e da sua personalidade e o restabelecimento da vigência da lei (§ 229), a função principal da polícia é garantir, pela via administrativa da 'polícia do bem-estar', que o fim primordial da sociedade civil, a "satisfação universal segura" das carências (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 532).

A constituição de um conceito material mais estreito de polícia, que elimina do seu domínio de atuação a finalidade de promover o bem-estar social, e que a restrinja às tarefas de garantia da ordem e da segurança interna, paralela ao surgimento de um conceito formal de polícia como instituição especializada, é um processo que dura mais de um século. Durante esse longo processo, que dura até meados do século XIX, as funções de segurança interna e de fomento do bem-estar (*Wohlfahrtspolizei*) permaneceram fortemente entrelaçadas e confundidas na maior parte das esferas de atuação administrativa, de sorte que toda a administração é ainda, em maior ou menor medida, polícia administrativa. Por isso, a diferenciação clara entre promoção do bem-estar social e restrição da atividade de polícia ao manejo da segurança pública e da ordem interna, no sulco da concepção de que o fim principal do Estado é o domínio do direito (Estado de Direito), tornou-se uma bandeira liberal do período que precede a Revolução de Março de 1848, e, também, um instrumento de limitação de uma polícia abrangente e todo-poderosa, vista cada vez mais como uma tutela indevida da liberdade do cidadão, pela sua vinculação estreita ao direito. A 'polícia do bem-estar' é, então, aproximada pelos constitucionalistas liberais da polícia de segurança secreta criada segundo o modelo napoleônico, donde a expressão "Estado Policial" (*Polizeistaat*), expressão pejorativa que se consolida antes e durante a Revolução de 1848. (Cf. *Geschichtliche Grundbegriffe*, IV, pp. 891-893)

O conceito de polícia de Hegel, de resto, como em toda tradição jurídica prussiana, que não o restringia à polícia de segurança, mas incluía a prevenção contra os perigos da violação do direito e o fomento do bem-estar, é de grande abrangência material, predominando ainda um determinado conceito de administração enquanto polícia administrativa, situado historicamente a meio caminho entre a antiga 'polícia do bem-estar' dos 'cameralistas' alemães dos séculos XVII e XVIII, à qual Hegel dá filosoficamente foros de atualidade contra as mazelas do *laissez aller, laissez faire*, (vide §§ 245 e 254, e também os Apontamentos de Griesheim a este último parágrafo, IV, 624-628) e a administração pública do Estado moderno. Embora Hegel não mais reconheça a teoria jusnaturalista do eudaimonismo social, ele ainda caracteriza a função geral da polícia como sendo a de tratar o bem-próprio particular do indivíduo singular como direito e de garantir que ele seja efetivamente realizado (§ 229). Enquanto "poder protetor do universal" que atua no interior do "sistema das carências", a polícia exerce várias funções de prevenção e proteção do indivíduo contra as contingências de formação, habilidade, saúde e riqueza prévia, que impedem a sua participação na riqueza social: 1) reparação dos danos preterintencionais provocados por ações privadas e pelo uso privado da propriedade conformes ao direito; 2) inspeção das condições do intercâmbio comercial e do abastecimento; 3) regulação do mercado; 4) inspeção da escola pública, das corporações e associações cooperativas sem fim lucrativo; 5) tutela e assistência pública. Na construção especulativa da relação entre sociedade civil e Estado, a polícia representa a atividade administrativa do Estado, que procura restabelecer, em toda extensão das relações sociais consideradas na sua particularidade, a "união relativa" entre os momentos da universalidade formal objetiva e da particularidade subjetiva que definem a sociabilidade burguesa ao nível do sistema das carências como cisão da Idéia ética. (§ 229) A mediação entre sociedade e Estado não é, aqui, especificamente política, mas administrativa, na forma da "inspeção e da prevenção do poder público". Hegel institucionaliza, neste nível da moderna sociedade civil, a antiga constituição ética dessa sociedade civil clássica, as suas "potências éticas" (§ 145) na forma da corporação (§§ 252, 255). (Riedel, op. cit, pp. 60-61) Polícia, portanto, mais uma vez, representa para

Hegel a velha política na forma da atividade administrativa do Estado moderno, que atua no interior da sociedade civil emancipada, e que, além das funções de manutenção e defesa da segurança e da ordem públicas, ainda tem por fim a boa ordenação da comunidade e a promoção do seu bem estar. Essa conexão entre polícia e a política clássica e seu conceito de *politeia* é mencionada explicitamente por Hegel desde as suas Lições de Jena de 1805/6 (Hegel, *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1987, p. 249, correspondente ao vol. 8 das *Gesammelte Werke*, p. 272), até a primeira série das Lições berlinenses de Filosofia do Direito dos anos 1818/9 (Apontamentos de Homeyer, In: *G.W.F. Hegel, Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann, Heidelberg, 1817/8 und Homeyer*, ed. K.H. Ilting, Klett-Cotta, 1982, § 92, p. 259) e a última de 1824/5 (Apontamentos de Griesheim, *Rechtsphilosophie*, Ed. Ilting, IV, p. 587: “Polícia é, aqui, o termo mais conveniente, embora no sentido usual ele tenha uma significação mais restrita. [...] Polícia provém de *polis, politia*, originariamente ela é a atuação integral do Estado, agora, ela não é mais a atuação do universal ético enquanto tal, mas somente do universal com respeito à sociedade civil, do Estado enquanto Estado externo. Ela é o universal que se ativa com respeito à sociedade civil.”)

<sup>30</sup> Apoiado nas Anotações de Hotho aos §§ 232 e 233, e no final do parágrafo precedente, interpreto aqui *Sache* como se referindo à “propriedade enquanto Coisa externa”, cujo uso privado, por estar ela numa conexão exterior múltipla com outras Coisas singulares, pode causar dano, “sem que se possa dizer, que um tal uso da minha propriedade seja em si in-justo” (Hotho, III, 692). Por isso, é uma mera contingência, que esse uso legítimo não cause dano.

<sup>31</sup> *Taxation* em alemão tem o sentido principal de avaliação, estimativa e determinação do valor de algo, e não o sentido de imposição de taxas.

<sup>32</sup> Este Adendo reformula mais concisamente alguns dos Apontamentos de Griesheim (IV, 604). A última frase é mais diferenciada: “São os próprios indivíduos que reivindicam perante a sociedade civil o direito, segundo o qual ela é responsável por alimentá-los, e porque isso é assim, a sociedade tem também o direito de compelir os indivíduos a prover a sua subsistência.” (ibid.)

<sup>33</sup> Este Adendo se compõe de uma transcrição literal de enunciados selecionados e sintaticamente recompostos a partir dos Apontamentos de Griesheim (IV, 608-610) Neles, na penúltima frase, é a plebe, e não o homem em geral, que “não tem em face da natureza um direito no sentido próprio” (id., 609). O trecho final dos Apontamentos de Griesheim é o seguinte: “Quanto maior é um capital, tanto maior são as operações que com ele se pode efetuar, e o seu detentor pode se contentar com um lucro tanto menor, graças ao quê o capital novamente aumenta. Isso ocorre também na agricultura, como por ex. no caso dos romanos, entre os quais a posse das terras aráveis, por fim, se concentrou nas mãos de poucos. No caso de grande empobrecimento o capitalista encontra muitos [dispostos] a trabalhar por um salário infimo; por esta via aumenta o seu ganho, e isso acarreta que os capitalistas menores recaem na pobreza. A questão é somente a de como remediar a pobreza.” (IV, 609-610). A parte final da última frase do Adendo é, portanto, da lavra de Gans.

<sup>34</sup> «...um deus providente cortou separando as terras por um oceano dissociador...» (Tradução literal, MLM)

<sup>35</sup> A expressão “homem de ofício estável” traduz, aqui, *Gewerbsman*, referindo-se ao indivíduo singular que genericamente integra o “estamento da indústria”, no sentido amplo em que

---

indústria inclui as atividades artesanais, comerciais e industriais propriamente ditas, cf. o § 204. Ver nota 28.

<sup>36</sup> “Esta habilidade” explicita o sujeito *sie*, que, no meu entender, se reporta a *Geschicklichkeit* (habilidade) da proposição imediatamente anterior. Knox reporta *sie* a *Beschränkung des sogennanten natürlichen Rechts*, mas, por um deslizamento semântico implícito, interpreta a segunda metade do parágrafo como se referindo ao “direito natural”, e não à sua ‘restrição’ na corporação, o que é, para ele, então, a única maneira de dar sentido ao restante do parágrafo, uma vez que o estrito entendimento gramatical exigiria que o restante do parágrafo se referisse à “restrição”, o que, sem dúvida, não faz sentido.

<sup>37</sup> Ver a propósito do conceito lato de “indústria” (*Gewerbe*) a nota 28 ao § 204.

<sup>38</sup> Interpreto o pronome possessivo “sua” (em alemão o pronome relativo *deren*) em “a sua identidade relativa” como referindo-se à “separação”, não só pela sua maior proximidade gramatical ao substantivo, mas porque a “separação” remete, propriamente, aos momentos separados da particularidade subjetiva e da universalidade objetiva, que resultam da cisão da idéia ética se efetivando enquanto sociedade civil. A unidade desses momentos é restabelecida de maneira pontual, no caso singular da sentença judicial, na administração do direito, em toda a extensão da particularidade social, mas de maneira somente relativa e abstrata, na “ordenação exterior da policia” e, concretamente, mas restrita à totalidade parcial de uma comunidade ou associação cooperativa, na corporação. Assim, interpretando especulativamente, “a sua identidade relativa” não se reporta, pelo menos não primeiramente, à “ordenação exterior da policia”, mas à identidade somente relativa que os momentos separados alcançam nesta esfera da atuação da policia. (Vide §§ 229 e 249)

NOME: \_\_\_\_\_

Name: \_\_\_\_\_

ENDEREÇO: \_\_\_\_\_

Address: \_\_\_\_\_

RECEBEMOS: \_\_\_\_\_

We have received: \_\_\_\_\_

FALTA-NOS: \_\_\_\_\_

We are lacking: \_\_\_\_\_

ENVIAMOS EM PERMUTA: \_\_\_\_\_

We are sending in exchange: \_\_\_\_\_

DATA: \_\_\_\_\_

Date: \_\_\_\_\_

ASSINATURA: \_\_\_\_\_

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

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

À  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH  
**SETOR DE PUBLICAÇÕES**  
*CLÁSSICOS DA FILOSOFIA: CADERNOS DE TRADUÇÃO N. 6*  
Cidade Universitária "Zeferino Vaz"  
Caixa Postal 6.110  
13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil  
morewa@unicamp.br

Tel.: (0XX 19)3788.1604 / 3788.1603  
Telefax (0XX 19) 3788.1589