

O ESTADO COMO PRODUTO DO AUTODESENVOLVIMENTO HISTÓRICO EM HEGEL

THE STATE AS A PRODUCT OF HISTORICAL SELF-DEVELOPMENT IN HEGEL

GUILHERME AUGUSTO BATISTA CARVALHO¹

Recebido em: 03/12/2015

Aprovado em: 05/10/2016

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo desenvolver um debate acerca da relação entre história, dialética e Estado. Para além de um debate interparadigmático, extraímos do pensamento hegeliano as condições objetivas para o desenvolvimento dos conceitos de “Estado”, “história” e “dialética”. Para tanto, alicerçamo-nos sobretudo em Hegel, mas também em referências analíticas secundárias de autores que interpretam o olhar hegeliano para os conceitos em voga. A partir disso, propomos uma questão estrutural: qual a relação entre Estado, história e dialética para Hegel? Concluímos que os três conceitos dialogam entre si: o Estado, como elemento de mediações e contradições na modernidade, tem uma função essencial de continuidade da história, e a dialética é o instrumento para tal.

Palavras-chave: Hegel; Estado; história; dialética

ABSTRACT

This article aims to develop a debate about the relationship between history, dialectics and state. Besides a interparadigmatic debate, we extract the Hegelian thought the objective conditions for the development of the concepts of “State”, “history” and “dialectic”. Therefore, supported us especially in Hegel, but also in secondary analytical references of authors who interpret the Hegelian look at the concepts in vogue. From this, we propose a structural issue: what is the relationship between state, history and dialectics to Hegel? We conclude that the three concepts interact with each other: the state as an element of mediations and contradictions of modernity, has an essential function of continuity of history and the dialectic is the tool to do so.

Keywords: Hegel; State; history; dialectic

¹ Bacharel em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2015), com ênfase de estudos em Ciência Política. Foi bolsista do programa BIC-PUC. E-mail: guilherme.re11404@gmail.com

1 Introdução

O proeminente pensador alemão Georg Wilhelm F. Hegel nasceu em Stuttgart em 1770 e faleceu em Berlim em 1831. Hegel lecionou “ciências filosóficas” nas Universidades alemãs de Jena, Nuremberg – tendo sido reitor da mesma –, Heidelberg e Berlim. O pensador ficou conhecido por estudos sobre Estética e Lógica, tendo se destacado por desenvolver esboços sobre uma “Filosofia da totalidade”, a qual será bastante preciosa à compreensão do objeto deste estudo.

Em sua obra “A razão na História” (2004), Hegel enxerga o processo histórico com base nas profundas tensões em relação às individualidades – o que não significa a exclusão destas –, de modo que a história não é feita a partir do acaso, mas executada por meio da dinâmica das ideias, que se realiza a partir da negação e da contradição como propulsores do *devir*. Há, dessa forma, a necessidade da dinamicidade coletiva das ideias como motores da história.

O pensador entende que há um *Espírito* das coisas, manifestado por meio da humanidade e de suas contradições e que tem como produto o desenvolvimento da história, pelo fato de que as tensões entre os opostos manifestam o real – este, por sua vez, gera a *razão universal*. A razão, portanto, é criada a partir das singularidades e, quando unidas, buscam o *total*, a manifestação da conciliação. Essa razão não se encontra no presente, pois é um produto a ser criado no devir. “A razão é espírito quando a *certeza* de ser se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma” (HEGEL, 1992, p. 7, grifo do autor).

A razão para Hegel parte do princípio do autoconhecimento: “pelo menos se deveria ter a fé invencível e firme de que há Razão na história, acreditando que o mundo da inteligência e da vontade consciente não está abandonado ao

simples acaso, mas deve manifestar-se à luz da ideia racional” (HEGEL, 2004, p. 53). Nesse sentido, Hegel demonstra um ceticismo quanto ao acaso, defendendo que a racionalidade, como produto final das contradições, é que pavimenta o caminho para a *totalidade* racional que há de vir no decorrer da história.

A promessa do devir tem uma função que produz uma lógica política própria. Em “A fenomenologia do Espírito” (1992), o devir como produto do futuro é um objeto constantemente alimentado pela tentativa de se chegar ao reconhecimento do seu ser absoluto, que, em outros termos, poderia significar para Hegel (1992) a satisfação da totalidade e o fim da história, uma vez que a satisfação foi encontrada e não há mais contraposições. Longe de propormos um Hegel como filósofo político, acreditamos que há aí elementos que podem ser desenvolvidos para estudar noções de uma pretensa relação política entre os indivíduos no pensamento do próprio autor. Além disso, pretendemos, a partir de Hegel (1992), estudar o Estado como causa da consciência objetiva da realidade e a realidade como causa objetiva da própria consciência.

O fato de Hegel (2004) considerar a importância de uma coletividade reflexiva como produto da razão não ignora os processos individuais, crendo que estes, quando expressados em condições coletivas, desenvolverão o processo dialético: “Se alguém diz: ‘Sinto isso e isso assim e assim’, essa pessoa isolou-se em si mesmo. Todo o resto das pessoas tem o mesmo direito de dizer: ‘Não sinto nada disso’. E assim o indivíduo saiu do terreno comum de entendimento” (HEGEL, 2004, p. 58).

Partindo do ponto de vista clássico sobre política, somos levados a crer que o modelo de contraposições, intitulado dialético, condiz com a noção de política como *gestão das insatisfações*, entendendo gestão como uma relação entre contraposições e mediações. Portanto, o estudo das obras de Hegel tem

um papel fundamental para realizar uma leitura do processo político das decisões individuais com impactos sistêmicos, que são impelidos à construção de uma razão histórica coletiva.

Tendo em vista os elementos aqui introduzidos, pretendemos desenvolver um diálogo, na primeira seção deste artigo, sobre a função política da dialética como motor da história. Na segunda seção, vamos abordar a questão da ideia de Estado como expressão própria dos embates de ideias e sua função mantenedora da própria história.

2 A dialética e a história

A ideia da dialética de Hegel adquiriu bastanta proeminência e aceitação nos meios intelectuais e acadêmicos durante o século XIX. Esse método de pensar a lógica, a estética e a política ganhou acolhida tanto pela direita política, com destaque para os conservadores da *Humboldt-Universität zu Berlin*, alunos diretos de Hegel, quanto pela esquerda política, por meio de pensadores como Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss e Karl Marx. Em seu livro “Enciclopédia das ciências filosóficas”, Hegel define a dialética como: “uma progressão na qual cada movimento sucessivo surge como solução das contradições inerentes ao movimento anterior” (2005, p. 197).

Em sua essência, a dialética é baseada na relação entre as contradições e contraposições, por meio da execução do processo no qual:

um pensamento “dá” o próximo – tese levando à antítese, e ambos à síntese, a última servindo como nova tese para um outro pensamento abrangendo o primeiro e assim por diante *ad infinitum* – até que todo o mundo e todas as coisas estejam apanhados na cadeia da dialética (HEGEL, 2005, p. 13-14, grifo do autor).

Portanto, a dialética é um movimento *universalizante*. O universal para Hegel, segundo Lefebvre (2000), está dividido em três: “o *particular* (aqui os espaços sociais descritos ou recortados), o *geral* (a lógica e a matemática), o *singular* (os ‘lugares’ considerados como naturais, dotados apenas de uma realidade física e sensível)” (LEFEBVRE, 2000, p. 23, grifo do autor). O método dialético de Hegel, afirma Bruhl (1889), segue a marcha do ser ou das ideias. Assim, a dialética hegeliana justifica-se pelo método observacional de seu objeto a partir das transformações que a natureza desse objeto possa adquirir. Trata-se da superação do estado estático das ideias e da própria humanidade: sua alteração para uma forma dinâmica de ideias impulsiona a “roda da história”. Para Védrine (1975, p. 21), Hegel entende que “na sua totalização o sistema produz um conceito, de tal maneira que o objeto se torna racional e escapa por isso ao imprevisto e à temporalidade em que o acaso poderia desempenhar um papel”. Védrine (1975) enxerga no modelo hegeliano a impossibilidade do acaso, devido à racionalidade que impõe a universalidade.

No limiar histórico, em Hegel (1992), encontramos a representação consciente da realidade e a projeção individual de um devir. O passado depara-se com as manifestações simbólicas de uma realidade reflexiva do presente, que entra em um embate consciente e coletivo de futuro. Hegel (1992) considera que essa relação tripartite – passado, presente e futuro – constitui o pensar racional, responsável pelas figuras divinas do *belo e do bom*. O alcance do belo e do bom só será possível, para o autor, no devir. Essas considerações estéticas não se desvencilham dos embates, mas alimentam a disputa pela manifestação do *melhor*.

“O movimento da abstração é a consciência da dialética, que essas máximas e leis nelas possuem, e por isso a consciência do desvanecer da validade absoluta sob a qual apareciam antes”

(HEGEL, 1992, p. 181). O movimento que o autor menciona é a história, sob a qual estão alicerçadas as ideias do passado que foram substituídas por novas perspectivas, construindo um futuro hoje e planejando o novo devir a partir daquilo que não tem mais a beleza que no passado parecia ter: “hoje nada é mais comum do que a queixa de que os *ideais* que a imaginação estabelece não são realizados, de que estes sonhos gloriosos são destruídos pela fria realidade” (HEGEL, 2004, p. 84, grifo do autor).

A ideia de passado discutida por Hegel é bastante peculiar, uma vez que evidencia uma perspectiva de história executada por alguns povos. Essa perspectiva, como tudo na dialética hegeliana, não é dada, mas, sim, construída na história. Segundo Bruhl (1889), para Hegel, o grupo que se faz representar é quem escreve a história, enquanto o grupo que não o faz fica alheio ao desenvolvimento histórico, de tal forma que é como se não contassem na história do mundo e como se o grupo que se faz representar por meio da história – ou a escreve – tivesse o direito privativo absoluto sobre esta, seja para representar a si mesmo ou para representar a outrem.

A interação conflituosa entre os homens, dentro da perspectiva hegeliana, produz a própria história, por meio da busca pela chamada razão universal. A história universal, diz Hegel (2005), é sistêmica, pois ela está diretamente ligada ao movimento das ideias, criando um ciclo *metafísico* que abrange a tudo e a todos. Mas, como todo o método dialético hegeliano, a ideia da universalidade não está desassociada das individualidades, já que as particularidades constituem o universal e, ao mesmo tempo, o universal impulsiona as particularidades, sendo admitido por Hegel, por exemplo, a existência de indivíduos que se sobressaem em relação aos outros na história. Isso faz com que o autor considere a importância da individualidade no processo do desenvolvimento histórico, sem estar dissociada,

contudo, do coletivo. “O grande homem de uma época é aquele que sabe pôr em palavras a vontade de sua época, aquele que diz à sua época qual é a sua vontade e a realiza. O que ele faz é o centro e a essência de sua época; ele atualiza sua época” (HEGEL, 2004, p. 13).

Para o historiador alemão Heinrich Koselleck (1992), o conceito de História (*Geschichte*) em Hegel é expresso por meio da convergência entre sujeito e objeto e sua articulação com o método linguístico, o que constrói uma cadeia de interações. O próprio Hegel afirma: “em nossa língua, a palavra história combina o lado objetivo e o subjetivo. Significa ao mesmo tempo a *historiam rerum gestarum* e a *res gestas*: os acontecimentos e a narração dos acontecimentos” (2005, p. 110). O pensador também considera, a partir da ideia da narração, que a dita racionalidade necessita dos conhecimentos do passado para se projetar em um devir belo e bom. Dessa forma, a própria história mundial desenvolve-se por meio da razão, que, por sua vez, é instrumentalizada por meio das narrações do passado.

A racionalidade contida na produção da história em Hegel não é um produto das interações conflituosas isoladas, mas, como afirma Lefebvre (2000), um produto das interações sistêmicas entre instituições, como a família, o direito, a moral e a cidade, “congelando” essas interações no tempo e dando sentido à história. Hegel (2005) pontua, ainda, que o autodesenvolvimento do espírito – interações conflituosas entre os grupos – carrega consigo as potencialidades do tempo, de modo que o desenvolvimento do espírito universal é também o desenvolvimento do próprio tempo e de seus significados.

Com base no que foi exposto, vem à tona uma questão: se o espírito, segundo Hegel, é a razão universal e a razão universal é vinda das singularidades, as quais, por sua vez, dão sentido ao tempo, a coletividade dessa razão universal é capaz de gerar uma vontade absoluta

dentre as vontades individuais? Ou seja, para Hegel a razão singular é capaz de, quando unida, constituir um Estado? Diante dessa questão, construiremos a próxima seção deste artigo, buscando explicitar o que Hegel entende por Estado e pelo papel das razões singular e universal na construção dessa instituição coletiva de embates e mediações.

3 Dialética, liberdade e Estado

Como mencionado anteriormente, Hegel enxerga no espírito universal a racionalidade como mantenedora do funcionamento da história. O autor confirma essa premissa, de que o estágio da coletivização das ideias – o que não significa a harmonia entre elas – gera o autoconhecimento e a razão a partir da ideia postulada sobre o *Estado* em “Princípios da filosofia do direito” (1997).

Por meio desse autoconhecimento, o espírito em sua forma universalizada liga-se ao Estado – instituição – como expressão da vontade racional: “nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever” (HEGEL, 1997, p. 217). Porém, é importante não confundir essa coletivização de ideias com uma vontade geral². Para Hegel, o interesse dos indivíduos, ao se unirem ao Estado, é facultativo, pois este pode lhes oferecer segurança, proteção e liberdade – qualquer relação com o contratualismo de Hobbes, Locke ou Rousseau não é nosso foco aqui.

Um estágio de profunda importância na reflexão sobre o Estado é o da sociedade civil. Anteriormente, havíamos mencionado que a família, assim como outros elementos do meio social, tem uma importante função na construção da ideia de uma racionalidade

² Essa distinção é feita por Vieira (1986, p. 53) em “Introdução ao estudo do estado de direito”: “A vontade individual rousseauiana – por exemplo – transforma-se, em Hegel, em vontade absoluta, espírito objetivo, Deus, que se manifesta no Estado, tanto na arte quanto na religião. Para ele isso tem lógica: fruto da vontade individual, o Estado seria uma realidade arbitrária; concebido, porém, como fruto da vontade absoluta, faz desaparecer toda contingência: o Estado é o que é e não pode ser de outro modo”.

do coletivo, mas ainda insuficiente, segundo o pensamento de Hegel (1997). A família, para o pensador, é o primeiro estágio da construção da liberdade como elemento essencial à sociedade. “Os momentos, reunidos na unidade da família como ideia moral objetiva que ainda reside no seu conceito, por este conceito devem ser libertados a fim de adquirirem uma realidade independente” (Hegel, 1997, p. 167). A família, tal como uma organização, produz uma moralidade objetiva por meio do consentimento de certas regras, o que seria insuficiente para Hegel (1997) para a construção de uma racionalidade coletiva e a quebra de uma liberdade absoluta. A família é, assim, um trânsito para outra situação: a da sociedade civil.

A sociedade civil, para Hegel (1997), é composta de indivíduos com vontades egoístas, vindas de costumes familiares e escolhas arbitrárias, com base em um sistema de dependências recíprocas. Mas, quando os indivíduos desenvolvem suas particularidades rumo à totalidade coletiva, ou seja, rumo ao conceito sobre suas vontades, Hegel enxerga que nasce aí a legitimação da vontade verdadeira positivada; em outras palavras, o Estado. Essa ideia não é um consenso para Hegel (1997), mas uma faculdade individual, como mencionado no início desta seção.

A criação do elemento coletivo positivado não significa o consenso para o pensador, tanto é que os cidadãos desse Estado são

peças privadas que têm como fim o seu próprio interesse: como este só é obtido através do universal, que assim aparece como um meio, tal fim só poderá ser atingido quando os indivíduos determinarem o seu saber, a sua vontade e a sua ação de acordo com um modo universal (HEGEL, 1997, p. 171).

Essa colocação de Hegel levou vários intérpretes de sua obra a concluir que ele quis dizer que a universalização

zação das vontades seria o fim da história, mas cremos que não nos cabe fazer essa afirmação. A ideia de *liberdade é sine-qua-non* para uma análise do Estado em Hegel. A liberdade para Hegel (1992) liga a individualidade à sua força, que, por sua vez, alimenta sua *potência negativa* para manter sua liberdade por meio da relação dialética, produzindo embates entre os indivíduos pela manutenção da liberdade. Ou seja, a liberdade está diretamente envolvida na relação dialética, sendo potencializadora da vontade singular de mantê-la, o que leva o indivíduo a se engendrar no Estado, pois este teria força para manter a liberdade:

É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim (HEGEL, 1997, p. 225).

A liberdade em Hegel não carrega apenas uma noção singular, mas também a ideia coletiva. Segundo Hegel (1992), o espírito, que se personifica a partir das ideias coletivas, traz consigo a *liberdade absoluta*. Essa liberdade absoluta, por sua vez, “é a consciência-de-si que se compreende de modo que sua certeza de si mesma é a essência de todas as ‘massas’ espirituais, quer do mundo real, quer do supra-sensível; ou, inversamente, de modo que a essência e a efetividade são o saber da consciência sobre si mesma” (HEGEL, 1992, p. 92, grifo do autor). Logo, o autor acredita que o estágio da liberdade absoluta é a liberdade da singularidade de seu estágio *alienado*.

A alienação, para Hegel, é parte de um estágio cíclico, pois o indivíduo, ao deixá-la, invariavelmente retorna a

ela por outro meio, já que é impossível que o indivíduo tenha permanente consciência de si, fora do Estado. “A consciência de-si *cultivada*, que percorreu o mundo do espírito alienado de si, produziu por sua extrusão a coisa como a si mesma” (HEGEL, 1992, p. 207, grifo do autor). A essência da alienação, para Hegel, está, assim, na variação da própria alienação em relação à consciência. A alienação e a consciência fazem parte tanto da relação entre as ideias do indivíduo e do coletivo quanto da relação entre liberdade e Estado. Porém, o Estado constitui a essência racional do coletivo por meio da *ética*, que, para o autor, é um movimento de ação consciente.

É importante ressaltarmos que o Estado não ocupa uma posição central no pensamento hegeliano. Ao contrário, Hegel (2004) considera que o Estado é parte do desenvolvimento da história, e não um elemento central desta. Por essa razão, Hegel defende que o Estado é circunstancial e dependente do desenvolvimento das contradições que geram a história ou, ainda, o produto da própria história:

O Estado é moral apenas até onde a moral é realizada na Terra naquele momento. Mais uma vez, apenas um Estado particular é uma realização desse tipo, cujo Estado, ou seja, cujo princípio é ao mesmo tempo a materialização do Espírito do Mundo. Há outros Estados que não são tais materializações, ou porque ainda não atingiram ou já ultrapassaram essa fase em outro momento ou porque não estão preparados para isso, devido a suas especiais circunstâncias (HEGEL, 2004, p. 30).

Portanto, o Estado é dependente, na visão de Hegel, da continuidade das contradições coletivas. Porém, apesar das singularidades variarem entre a consciência e a alienação, o Estado, como expressão do espírito coletivo, não manifesta a essência alienada por ser a manifestação da razão. “Com efeito, o *poder ético do Estado* tem, como *movimento do agir consciente de si*, sua opo-

sição na *essência simples e imediata* da eticidade. Como *universalidade efetiva*, o poder do Estado é uma força [voltada] contra o ser-para-si individual” (HEGEL, 1992, p. 12, grifo do autor).

Quando Hegel se refere ao Estado, ele está pensando diretamente na relação entre o universal e o individual. Apesar de Hegel ter falado do funcionamento do Estado por meio do universalismo das ideias, ele estava preocupado com a questão da unidade alemã. Dessa forma, quando o autor fala em Estado, procura fazer referência às suas nuances por meio da ideia de *reino*, unindo a forma de governo *monárquico* com as atribuições que, para ele, eram peculiares ao Estado e à sua interação com o meio, como, por exemplo, a ética.

Hegel (2004) constrói, ainda, abstrações de um Estado germânico no devir, como um reino da liberdade, pois, segundo ele, o povo germânico, por meio de um processo dialético com seus valores em construção, seria capaz de construir um reino de liberdade: “Só os povos germânicos, através da cristandade é que vieram a compreender que o homem é livre e que a liberdade de espírito é a própria essência da natureza humana” (HEGEL, 2004, p. 64). Logo, como uma forma de exemplificação, para Hegel, os valores que os ditos povos germânicos carregavam consigo eram frutos de um intenso debate para definir a natureza do homem. E a ideia de liberdade, como essência humana, seria para Hegel um caráter racional do povo. Logo, sua proposição é de que havia condições objetivas no plano filosófico para a fundação do Estado germânico, uma vez que a identidade desse povo foi construída com base no mesmo valor.

Tendo visto o exemplo germânico, a passagem da família para a sociedade civil e a constituição do ente positivado facultativo, é possível compreender que, para Hegel, o Estado tem uma estrutura tão abstrata quanto a própria ideia do universalismo, pois ele se torna concreto por meio das vontades

racionais, que se efetivam como produto da experiência histórica. Dessa forma, há uma interação direta, abordada a seguir em nossas considerações finais.

4 Conclusão

As reflexões apresentadas neste artigo, para além de uma mera retomada do pensamento de um dos maiores intelectuais do século XIX, consiste em um olhar para conceitos recorrentes no cotidiano político. Georg W. F Hegel não se apresenta como um proeminente pensador apenas pelo seu método dialético, mas também pelo fato de esse método ser aplicado nas mais diversas esferas do pensamento moderno e contemporâneo. Apesar de não buscarmos tratar de temas – que também são extremamente relevantes – como os princípios jurídicos do Estado, os efeitos sociais e históricos de um processo dialético contemporâneo e a questão estética e mesmo ética do processo aqui explicitado, cremos que nosso objetivo foi cumprido em termos de exposição.

Concluimos, então, que a dialética no modelo hegeliano está diretamente ligada ao processo da experiência histórica. A dialética inicia-se no seio do convívio familiar, criando valores a partir de experiências vividas e ensinadas. Esses valores são trazidos para o seio da sociedade e, quando se tornam universais, por meio do mesmo processo com o qual a família cultiva esses valores, são positivados, criando o Estado. Portanto, esse Estado, para Hegel, é dotado de uma profunda divergência entre seus cidadãos que têm interesses divergentes, mas esses interesses divergentes, somados à sua moral, constroem os conflitos de ideias, que, para o autor, são o motor da história – por meio do conflito ocorre a continuidade da história.

Referências

BRUHL, Lucien Levy. **La théorie de l'État dans Hegel**. Paris: Alphonse Picard Editeur, 1889.

HEGEL, Georg W. F. **A fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **F. A Razão na História**: uma introdução geral à filosofia da

História. 2. ed. São Paulo : Centauro, 2004.

_____. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas encompedido**. Madrid: Alianza editorial, 2005.

KOSELLECK, Heinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. Paris: Éditions Anthropos, 2000.

Védrine, Helene. **Les philosophes de l'histoire**. Crise ou déclin ?) Lisboa: Diabril, 1976.