

O que é a liberdade para Hegel?

Tal como o seu idealismo, o conceito hegeliano de liberdade é muito complexo e ultrapassa as pré-concepções vulgares habituais. Por isso, deveremos analisar e ultrapassar algumas das definições mais famosas e recorrentes de *liberdade*, que Hegel considera insuficientes.

A liberdade humana não é autonomia absoluta

Em primeiro lugar, iremos expor as razões pelas quais Hegel relativiza uma das características mais básicas da liberdade, segundo Kant e a maioria dos modernos: a *autonomia absoluta*. Na modernidade, tendeu-se a identificar a liberdade com a espontaneidade radical da acção por parte do sujeito, ou seja, que este tenha decidido actuar com plena independência e autonomia e não por motivações que remetem para lá de si mesmo – em cujo caso não seria autónomo, mas heterónimo.

Kant pensava neste conceito de *liberdade* quando pedia, na sua definição de *Iluminismo*, que se recusasse a submissão a mestres exteriores ou a tutores espirituais. Isto levava-o a proclamar o lema ido iluminista por antonomásia: “*Sapere aude!*”, «Tem o valor de te servir da tua *própria razão!*». Esta era também a concepção kantiana de liberdade subjacente ao imperativo categórico, visto que as máximas que o concretizavam não deveriam ser impostas a partir do exterior, mas da mais íntima espontaneidade e autonomia do sujeito moral, embora realçasse que – para serem consideradas como éticas – também tinham de ser universais. Com isto, Kant reclamava para o sujeito moral esse esforço de coerência, generalização e universalização do seu actuar, consciente de que era a única forma de garantir que a espontaneidade e autonomia do indivíduo não conduzissem simplesmente à libertinagem e não a uma liberdade compatível com a dos restantes indivíduos.

Contudo, na realidade, se a liberdade fosse autonomia absoluta, apenas seria livre aquele cujas decisões não estivessem condicionadas por nada nem ninguém. É por este motivo

que muitos autores modernos consideram que falta verdadeira liberdade quando alguém decide algo por temer a Deus ou por respeito aos valores da sua sociedade. Este último seria o caso, por exemplo, de Heitor quando decide enfrentar Aquiles – condenando-se a uma morte certa, segundo a *Ilíada* –, podendo recusar o combate – e ninguém se atreveria a atirá-lo à cara –, porque nesse caso já «não poderia olhar para os olhos de nenhum troiano».

Superação do individualismo. Hegel, mesmo reconhecendo a importância da autonomia para a verdadeira liberdade, considera que é um conceito insuficiente, dado que a verdadeira liberdade não se pode alhear ou opor-se à esfera colectiva em que se projecta e se realiza. Hegel também critica o profundo individualismo existente na redução da liberdade a autonomia, pois pressupõe que se alguém se deixar guiar pelo universal e pelo racional existente na eticidade, nas leis ou no Estado, não é realmente autónomo, mas heterónimo. Hegel opõe-se sempre aos que negam a possibilidade de que o genérico, universal, racional e colectivo pertençam plenamente a um todo e que façam parte dos seus mais autónomos motivos.

Porém, quando Hegel argumenta desta forma, recebe imediatamente uma das suas acusações mais reiteradas: hegelianamente falando, apenas o todo é livre, enquanto os indivíduos só o são quando se reconhecem no todo – por exemplo, nas leis ou no Estado. Esta acusação é, por vezes, excessiva, pois Hegel aceita que a liberdade como independência ou autonomia absoluta seja o ponto de partida para conceber a verdadeira liberdade, apesar de precisar de ser matizada para reconhecer os aspectos colectivos e sociais da liberdade. Caso contrário, a liberdade desembocaria num radical solipsismo ou, pelo menos, no formalismo abstracto em que Hegel considera que se perdem os, por outro lado, muitos interessantes contributos de Kant e de Fichte.

Os servilismos da autonomia absoluta. Se a liberdade apenas significa autonomia, e esta é interpretada como absoluta, então só se é livre quando se for independente de tudo e indiferente em relação à realidade e aos efeitos da nossa acção nela. Em tal caso – contra-ataca Hegel – só se actua egoisticamente (*egotistamente*, diria Stendhal) em função da própria espontaneidade, quer seja o próprio ser, a necessidade

interna ou a lei interior. Por conseguinte, segundo Hegel, a autonomia moral considerada desta forma é uma auto-referência àquele que exclui toda a consideração das circunstâncias reais, às instituições sociais partilhadas, a todo o vínculo, afeição ou atenção relativamente aos outros homens ou ao mundo. A autonomia absoluta obriga – segundo Hegel – a abstrair-se de tudo, a pretender autodeterminar-se sem nenhum vínculo a nada e a entregar-se até ao último motivo ou conteúdo das próprias decisões. Assim, a autonomia moral de Kant foi identificada coerentemente por Fichte como o princípio incondicionado e absoluto que dissolveria toda a ilimitação e toda a determinação imposta. Foi por estas considerações que Fichte evoluiu com coerência do seu primeiro kantismo para o posterior conceito de liberdade como «autoposição absoluta».

Contra Fichte e com Espinosa. Tal como para Fichte o paradigma máximo da liberdade é a acção originária do eu, através da qual este se torna independente de qualquer factor exterior, para Hegel esta ideia corresponde a uma concepção meramente subjectivista e egocêntrica da liberdade. Expressa certamente um elemento chave de coincidência da própria espontaneidade, que não depende de nada mas que brota de alguém e que é aquilo que alguém é. A necessidade do eu é a sua liberdade e, simultaneamente, a sua liberdade é a sua única necessidade. Contudo – pensa Hegel –, este conceito de liberdade como autonomia absoluta e, mais ainda, como autoposição absoluta e originária só pode ser plenamente aplicado a Deus, ao todo ou ao espírito universal e nunca aos humanos considerados individualmente. Hegel afirma que nenhum eu empírico é livre, nem se autoconstitui a si e ao não-eu desta forma radical de entender Fichte. Esta autoposição absoluta – como diria Espinosa – é uma característica que só se pode aplicar à substância única, ao verdadeiramente substancial, porque essa liberdade é uma característica ontológica do substancial infinito, mas não de nenhum modo finito, como são os humanos.

Neste ponto, Hegel concorda com Espinosa. A liberdade como autonomia e espontaneidade absolutas apenas é predicável do todo substancial, que, por isso, não tem alteridade nem oposição. É lei absoluta que parte da espontaneidade absoluta e livre do todo, da *ideia*, do espírito universal. Apenas a partir da substância que é sujeito – que

é o absoluto no todo –, a liberdade é espontaneidade todo-poderosa e autonomia absoluta; só então a liberdade da substância que é sujeito é a única e última necessidade de tudo – pois tudo lhe está submetido.

Moralidade Kantiana e eticidade hegeliana. Por conseguinte, conclui Hegel, a liberdade como autonomia é uma necessidade subjectiva dos indivíduos, que querem ser tão autónomos e independentes quanto reclama o individualismo liberal. Hegel afirma que é uma abordagem representativa, abstracta e insuficiente, causadora de muitos erros modernos – como, por exemplo, a Revolução Francesa –, caracterizados por os indivíduos se separarem do todo e se colocarem subjectivamente como juízes únicos e últimos de tudo – como fez Robespierre. Em contrapartida, Hegel exige compreender que, na realidade e objectivamente, a autonomia absoluta e a autoposição originária só podem ser património do todo, da substância que é sujeito, do espírito universal. E os indivíduos sábios, como os filósofos, devem aprender a aceitar esta verdade e a reconhecer a sua liberdade naquela.

Por tudo isso, Hegel nunca vai aplicar aos humanos, de forma abstracta e formal como fazem muitos individualistas, este conceito de liberdade que apenas é plenamente aplicado ao todo ou à substância que é sujeito. Para Hegel, a liberdade dos indivíduos não se deve separar da eticidade colectiva ou da razão universal, e não só – como dizia Kant – por uma mera formalidade que não obriga realmente a nada, mas pela necessidade especulativa, também vital e política, de reconciliar as vontades particulares com a vontade geral ou universal. É dentro destas coordenadas que se deve interpretar a conhecida distinção que Hegel faz sempre entre *moralidade* – que ele associa a Kant – e *eticidade* – que supera a anterior.

Limites colectivos da autonomia pessoal

Algumas das críticas mais unânimes a Hegel – embora, por vezes, pouco informadas – provêm também do seu peculiar conceito de liberdade. Já demonstrámos que, para Hegel, identificar liberdade com autonomia pessoal absoluta – como ele pensa que

fizeram à sua maneira Kant e Fichte – implica a ameaça de dois extremos. O primeiro é que a identificação entre autonomia e liberdade seja meramente formal, isto é, que não se realize efectivamente, pois os indivíduos esquecem imediatamente a *sua* presumível autonomia total assim que se deparam com a complexa realidade. Em tal caso, a liberdade como autonomia pessoal seria um brilhante mas ineficaz brinde ao sol, que, no fundo, todos saberiam que é totalmente inaplicável, irrealizável, meramente formal.

O segundo perigo, que é o inverso do anterior – que surgia da nula aplicação real –, produz-se quando se pretende realizar fanaticamente a autonomia absoluta individual. Neste caso, segundo Hegel, é inevitável que se caia no solipsismo, na libertinagem e na anarquia moral, dado que cada qual privilegia a sua consciência particular e a sua interna subjectividade. Nada de objectivo, genérico, universal, comum, sagrado... ficaria a salvo ou, pelo menos, dependente de que alguém decidisse opor-se a isso, apenas considerando o seu foro interno, sem nenhuma necessidade de reflexão partilhada e sem procurar nenhuma mediação ou transacção com os seus vizinhos. Nesse caso, estaria ameaçada – senão inviável – toda a institucionalização política colectiva e estável, dado que o indivíduo poderia demarcar-se sempre, contrapor-se a ela – «não tem nada a ver comigo» – ou, simplesmente, manter com ela uma distante relação instrumental – «se as instituições ou as leis respondem aos meus interesses ou à minha consciência moral, submeto-me as elas, caso contrário rompo totalmente com elas e não cumpro os seus preceitos». Embora Hegel veja nascer este extremo anarquista na concepção individualista liberal e kantiana da liberdade, Kant nunca chegou a esse extremo e apenas referia que – se chocam com a própria consciência moral – os indivíduos deveriam, no uso público da razão, denunciá-las, criticá-las e aspirar a mudá-las, mas deveriam obedecer-lhes enquanto fossem vigentes.

Uma gestão responsável da própria liberdade. Portanto, para Hegel, a autonomia absoluta apresenta o perigo de não ser tanto a base de uma liberdade bem entendida, mas de uma libertinagem individualista. Este seria o resultado de se limitar a considerar o problema da liberdade no indivíduo como isolado – algo indubitavelmente irreal, segundo Hegel – e não meramente subjectivo, pois a única coisa que tem

importância em tal pressuposto são as profundidades interiores da consciência individual. A liberdade reduzida à autonomia absoluta – denuncia Hegel – não tem em conta o que é aqui e agora realizável, o que é efectivamente possível e, inclusive, o que é inevitavelmente contraproducente.

Atacando directamente Kant, Hegel pensa que a responsabilidade pela gestão da própria liberdade não se pode limitar meramente à intenção subjectiva, mas também deve incluir as consequências efectivas dos próprios actos, por mais que não se queira conhecê-las. Hegel constata que a responsabilidade pessoal deve, de alguma forma, incluir, pelo menos, aquilo que manifestamente se vê que resultará dos próprios actos. Caso contrário, promove-se simplesmente a fácil irresponsabilidade daquele que reconhece que não era a sua intenção, por exemplo, provocar um incêndio, mas que se via, muito provavelmente, que este podia resultar dos seus actos. O *realista* Hegel reclama um conceito de liberdade que vai além da intenção subjectiva e da autonomia plena, para considerar também as circunstâncias objectivas e os efeitos reais do seu exercício.

Além disso, considerando que o exercício real da liberdade se verifica sempre em sociedade, o realista Hegel exige que se pense num conceito de liberdade que inclua também as suas consequências e condições de possibilidade *colectivas*. Com um realismo político-social próximo do discípulo Marx, Hegel concorda aqui com o seu amigo Hölderlin, com Herder ou Rousseau – que privilegiava a vontade geral em detrimento da individual – na procura de um conceito de liberdade que não sirva apenas para pensar a liberdade individual, atendendo meramente à sua consciência particular, mas também à colectiva e considerando todo o povo, todo o conjunto social.

O Estado realiza ou mata a liberdade?

Uma noção mais positiva, *realista e institucional* de liberdade tem de ser construída por Hegel para tornar coerente o seu conceito de eticidade e, em suma, de Estado: «A presença viva do Estado nos indivíduos é o que se tem denominado *eticidade*. O Estado, as

suas leis, as suas instituições pertencem-lhes... A História deste Estado, as suas acções e as acções dos seus antepassados pertencem-lhes; vivem na sua recordação, tendo elas forjado aquilo que são. Tudo isto constitui a sua propriedade, pela qual são ao mesmo tempo possuídos, visto que forma a sua substância, o seu ser. É plena a representação que fazem de si mesmos e a sua vontade consiste em querer estas leis e esta pátria (...). Esta comunidade espiritual é um ser, o espírito de um povo. Ao ser espiritual, todas as suas determinações estão unidas numa entidade simples que deve ser fixada como um poder, um ser”.

Identificação individual com o Estado. Como vemos, para Hegel, a relação dos indivíduos com o Estado é basicamente de identificação, de subordinação e de abnegação. Pressupõe que o espírito subjectivo, das leis às instituições estatais, é algo universal – actualmente dizemos *geral* –, que pré-existe em todo o indivíduo, superando-o e recebendo-o. Herder dizia da família e da comunidade civil, precisamente contra o Estado, o mesmo que Hegel diz do Estado – ao mesmo tempo que supera e subordina a família e a sociedade civil.

Assim como ninguém pode escolher o seu pai ou a sua família, Hegel pressupõe que ninguém pode escolher o Estado e o momento histórico em que nasce. Talvez não se trate de um vínculo genético, biológico, educativo ou sentimental, mas não é por isso que tem menos força o vínculo real e efectivo que une os indivíduos ao seu Estado –, sobretudo quando também *educam* os seus cidadãos – e ao seu momento histórico. Além disso, segundo Hegel, deverá reconciliar-se com eles, pois por muito que alguém não goste do seu pai, da sua família, do seu Estado ou da sua época histórica, de alguma forma terá de se reconciliar com a realidade objectiva da sua pertença ou vínculo com eles e, inclusive, com a sua dependência ou determinação. Portanto, conclui Hegel, a liberdade deve considerar e contemplar esse elemento constitucional e primitivo, sem o menosprezar, como faz grande parte da modernidade.

Recusa do sentimental e realismo institucional. Para Hegel, a liberdade nunca pode ser a tarefa de cada indivíduo no seu isolamento particular, mas de todos os indivíduos juntos em comunidade e na qual se verifica uma institucionalização



GOETHE, AO CENTRO, JUNTO AOS IRMÃOS HUMBOLDT e outras personalidades ilustres da época, como Schleiermacher, Herder, W. von Schlegel, Schiller ou Tieck, numa obra de Otto Knille (1832-1898), realizada em homenagem ao círculo artístico e intelectual de Weimar (1803), próximo da Universidade de Jena, onde por esta época leccionava Hegel, Hegel, que tinha defendido



a teoria das cores de Goethe, começou a sociabilizar, na sua estadia em Heidelberg, com o verdadeiro ditador cultural alemão durante décadas. Ambos manteriam a amizade e reconhecimento mútuo e seriam cruciais para a evolução cultural alemã posterior. ♦

efectiva – em última instância, estatal – para garantirem precisamente a liberdade. Por isso, o conceito correcto de liberdade deveria servir para lançar pontes entre os indivíduos e não para que estes se fechem sobre si mesmos, apesar de se apelar à sua consciência moral. Hegel, tal como Rousseau, Herder e Hölderlin – apesar de estes três, cada um à sua maneira, também denunciarem o despotismo das instituições sobre os indivíduos –, pensa que o reconhecimento mútuo da própria liberdade deve também implicar o reconhecimento do partilhado. Rousseau, Herder e Hölderlin dão igualmente muita importância ao reconhecimento emotivo da amizade, do amor e do sentimento que leva os homens a sentirem-se como irmãos e não só como participantes de frias e distantes instituições – o pior sentido de *conciudadãos*.

Em contrapartida, levado pelo seu realismo institucional e pela sua peremptória recusa do sentimental – algo que marcou o seu violento confronto com Fries ou Schleiermacher –, Hegel tende a identificar liberdade com o efectivamente permitido e garantido pelas instituições políticas e jurídicas. Hegel acrescenta, a uma rigorosa identificação entre a liberdade e a instituição que a garante, a pretensão de que a liberdade partilhada deve romper barreiras entre os indivíduos. O filósofo pensa que se a liberdade não poder ser minha mas de todos, isso implica que ninguém se pode subtrair unilateralmente do todo. No caminho da liberdade, o velho lema de juventude «hen kai pan» («um e todo») continua a ser central para Hegel, predominando o todo acima do uno, do indivíduo. A liberdade é pois, para Hegel, algo eminentemente colectivo, encarnado no «espírito objectivo» ou «objectivado» em instituições políticas, ultrapassando a subjectividade individual, a sensibilidade particular ou a consciência moral individual. Apenas encarna uma instituição pública e objectiva; a liberdade não só não ameaça a ordem social como lhe serve de base, não gera anarquia mas rompe com o individualismo, com o particularismo e com o subjectivismo – por muito morais que sejam. Apenas institucionalizada e captada na sua necessária dimensão colectiva a liberdade se torna objectiva – espírito objectivo –, fazendo do mero conjunto de indivíduos um povo, uma comunidade, um todo, um Estado.

Sem concessões à consciência moral subjectiva. Para Hegel, pois, a liberdade não é apenas factor interno e subjectivo da convicção do indivíduo, vinculada à

kantiana «lei moral no fundo do coração» e à própria consciência moral, como também, e sobretudo, um factor real, externo, objectivo, colectivo e juridicamente institucionalizado. A liberdade não implica para Hegel o saber-se absolutamente autónomo e independente de tudo, mas o reconhecer-se no enquadramento jurídico institucional que viabiliza a própria liberdade, inclusive reconhecer como próprias as determinações que este representa. Naturalmente, esta perspectiva de Hegel foi muito criticada, porque é acusado de renunciar à liberdade e consciência morais para abraçar o *establishment*, para legitimar o poder dominante, para divinizar as leis promulgadas, por mais injustas que sejam. Esta acusação partiu inclusive de pessoas próximas e consideradas influenciadas pelo hegelianismo, como Hölderlin ou Rosenweig.

No entanto, Hegel, já na *Fenomenologia*, contra-ataca sempre, referindo que a liberdade não deve ser património da figura do espírito denominada *alma bela*, que é totalmente incapaz de se reconhecer no concreto, de lidar com a realidade, de aceitar o mundo como é, de actuar finalmente nele e não permanecer num eterno sonho ou desconsolo. Segundo Hegel, existe uma liberdade superior à moralidade – a convicção interior, a consciência moral, a responsabilidade ou a intenção –, que corresponde à *eticidade* reconhecida nos resultados objectivos das próprias acções, reconhecida nas instituições e, inclusive, negada nas leis promulgadas e no Estado. A primeira só é livre fechada sobre si própria e no isolamento da sua convicção subjectiva, enquanto a segunda – pensa Hegel – é no direito, na lei, no Estado, os quais reconhece como a exteriorização objectivada de si própria.

Só o *todo* é livre?

Segundo Hegel, no outro – na exteriorização, no Estado, no mundo e na história – também se expressa a liberdade, dado que este outro é obra e criação da própria liberdade. Por isso, quando os seus críticos lhe recordam que apenas é assim ao pensar-se que o sujeito da liberdade é o todo anterior ao indivíduo e à sua tomada de consciência, Hegel responde que «claro que é assim», pois só na omnicompreensiva substância que é sujeito coincidem plenamente liberdade e necessidade, intenção e resultado

efectivo, projecto e obra, espírito subjectivo e espírito objectivo, consciência moral e eticidade.

Quando se contrapõe a Hegel que o todo ou a substância que é sujeito são algo pré-existente e dado como natureza – mas não escolhido – aos indivíduos, ele responde que é assim no primeiro momento da dialéctica, mas que deixa de o ser no seu terceiro momento, quando o eu individual se reconhece e nega aquilo que aqui e agora é absoluto, racional, encarnação do espírito universal e realização da substância que é sujeito. Para Hegel, é condição necessária que o indivíduo particular se reconheça no outro e no todo, para se saber livre. Esta é a primeira condição e o ponto de partida absoluto; só num segundo momento a liberdade é algo que se pode predicar dos indivíduos, das partes e não do todo. Em verdade e rigor especulativo, só o todo se pode dizer que é livre; enquanto os indivíduos apenas merecem este qualificativo quando se identificam, reconciliam e harmonizam com o todo.

O indivíduo como depositário da liberdade universal. Hegel refere peremptoriamente que a liberdade só pode existir quando se sabe que a individualidade está presente positivamente na divindade, na racionalidade, no genérico e no universal, quando a subjectividade se contempla no próprio ser da divindade, racionalidade ou universalidade. Em suma, a liberdade apenas é possível num determinado indivíduo quando este reconhece a necessidade substancial e universal como o próprio ser; quando sabe que esta necessidade o constitui e, então, se coloca espontaneamente ao serviço desta necessidade, identificando-a com a própria liberdade e espontaneidade.

Neste ponto, chegámos a um aspecto chave da definição hegeliana de liberdade que se liga directamente com a de Espinosa: ser um único com o outro e no outro, porque se sabe que tanto o próprio – como particular – como o outro – como particular – são parte e momentos do todo, portadores do espírito universal, modos da substância que é sujeito. Com esta definição, a liberdade verifica-se não na autonomia, na ausência da lei interpretada como coação ou na interioridade da consciência moral, mas na lei promulgada, no direito objectivo, no colectivo social institucionalizado e no Estado. Só estes garantem o exercício da liberdade e a possibilidade

da acção livre; além disso, insiste Hegel, apenas neles o indivíduo pode ver objectivada e realizada a sua liberdade. Para isso, os indivíduos devem reconhecer o «espírito objectivo» e reconciliar-se com ele – embora com consequências pessoais dramáticas, como a saída do próprio Hegel da Universidade de Jena.

Reconciliação do eu com o espírito objectivo. A consciência individual deve ser reconhecida na realidade racional, como a exteriorização autêntica que expressa o absoluto, a substância que é sujeito, que é – recorda Hegel – o absoluto do ser específico da consciência individual. Esta deve reconhecer as leis efectivas e públicas como, de alguma maneira, obra própria, mesmo que a prejudiquem particularmente. Deve vê-las *em e para si*, como a sua *exteriorização*, como o que *em si* ela sempre foi, caso contrário não existe reconhecimento, mas apenas alienação. As instituições, as leis, a história... seriam alheias, à excepção do ponto focal da própria convicção singular interior. Hegel insiste que não se pode ser livre nem racional quando se opõe assim radicalmente tudo à própria, singular e subjectiva convicção; ninguém pode ser livre nem racional quando pensa não ter nada a ver com o mundo, com os outros, com o Estado e com a história.

A «alma bela» ou a «consciência dividida» são trágicas, escravas de si próprias e irracionais – diz Hegel –, porque são incapazes do mínimo reconhecimento do outro eu, do mundo, da natureza e da história. Hegel não tem dúvidas de que estas figuras e outras não tenham a *sua* verdade, no sentido em que representam um determinado momento necessário do desenvolvimento do espírito e da razão; porém, insiste em que se deve superá-las, que são elas que devem mudar e reconhecer o outro como parte de si próprias. Esta é a definição de liberdade que preside a política, a filosofia da história e o filosófico para Hegel. O eu individual apenas se pode conhecer e *ser* efectivamente livre quando se reconcilia com o «espírito objectivo», encarnado no seu povo, no seu Estado e, inclusive, no desenvolvimento histórico; tudo isto não é mais do que a exteriorização objectiva de um momento e o princípio do espírito universal no seu desenvolvimento histórico.

Reticências kantianas em relação ao papel do Estado. Por conseguinte, Hegel pensa que não é livre o indivíduo que actua de uma forma caótica ou irracional,

dominado pelas suas paixões particulares ou instintos animais, mas o sujeito lúcido que faz sua a liberdade objectivamente expressa na vida ética do seu povo, impondo-a a si próprio e estando nesta vida ética como em si próprio. Reconhece-se nela e, portanto, nela e graças a ela é livre. Neste ponto, Hegel e Kant são aparente e absolutamente irreconciliáveis, mas em muitos outros não é assim se pensarmos nos escritos kantianos, como a *Ideia de uma História Universal em Sentido Cosmopolita* ou *A Paz Perpétua*.

O que acontece, isso sim, é que Kant e muitos outros têm diferentes posições contra Hegel, não identificando na sua totalidade a verdadeira liberdade com o Estado, com o direito consuetudinário ou com o percurso efectivo da história. Os kantianos, os liberais e os individualistas nunca darão o salto hegeliano que assimila a liberdade com o espírito objectivo, com as garantias objectivas e promulgadas de tal liberdade, por muito que possam entender que estas são, muitas vezes, a única realização positiva e a única satisfação efectiva da liberdade; desta forma, só com elas a liberdade adquire existência e garantia objectiva.

É necessário o reconhecimento das instituições

É evidente que, apesar de ser acusado de o esquecer, Hegel pensa que também o espírito objectivo – incluindo o Estado – deve ser legitimado em e a partir do reconhecimento dos indivíduos e de todo o povo. Quando o reconhecimento é negado persistentemente às instituições ou ao espírito objectivo, não se poderá evitar a sua estrepitosa queda, sendo substituídos por outras leis, outro espírito objectivo, outra constituição, outro tipo de Estado e outra nova vida ética. Hegel não nega que a consciência moral autónoma do sujeito livre julgue tudo sem excepção, embora se informe com cruel *realismo* que a liberdade do «espírito objectivo» só está verdadeiramente garantida em e pelo «espírito objectivo». Por outro lado, pensa Hegel, o social e o político nunca serão do gosto de todos os indivíduos, com o qual estes, além de o julgarem pela sua livre consciência, também deverão fazer o esforço de se reconciliar com o interesse geral, com o universal.

Assim, na medida em que o Estado constitui uma referência institucional com e no qual os indivíduos se reconhecem – pensa Hegel –, torna-se realização da liberdade e mereço – pelo menos a longo prazo – que estes neguem os seus interesses mais imediatos em função dos do conjunto. Não podemos esquecer que a liberdade efectiva exige o reconhecimento mútuo e recíproco da liberdade de todos e de cada um através de uma institucionalização – o «espírito objectivo». No entanto, segundo Hegel, para isso é necessário o reconhecimento mútuo entre os indivíduos e que estes se reconheçam como constituídos ou representados pelas instituições. Esta situação implica, portanto, um saber que reconcilie universalidade e particularidade, lei e interesses, Estado e indivíduo. Por conseguinte, o saber do espírito objectivo – que, para Hegel, já transita para o espírito absoluto – é condição para que o indivíduo possa descobrir e adquirir consciência do próprio ser universal, emancipando-se assim das particularidades que frequentemente o confundem: instintos, egoísmos, desejos, interesses paixões, caprichos... e, em certo sentido, – acrescenta Hegel de forma muito perigosa – a sua consciência moral, a sua subjectividade e o seu livre arbítrio mais pessoais.

Convergência hegeliana com o marxismo. Em última instância, e em oposição ao liberalismo, Hegel considera que, enquanto o cidadão deixar subsistir em si próprio algo particular, a sua existência não culminará como universal e, portanto, não poderá aceder à liberdade efectiva e real. Para Hegel e para a tradição que iniciou, que inclui uma grande parte do marxismo, a própria condição da libertação do indivíduo passa pela limitação e eliminação de todas as componentes particulares, animais e, inclusive, sentimentais. Apenas a universalidade confere liberdade, segundo Hegel; e, para ganhar o universal racional, está disposto a sacrificar o animal, o emotivo e, inclusive, todo o particular e individual. Como sabemos, esta denúncia teve especial destaque em Kierkegaard, mas outros fizeram-na antes dele; Hegel contra-atacou sempre, recorrendo à sua dialéctica: esta permitiria a conservação da consciência pessoal, do particular, do animal e do sentimental, mas *superado* num nível superior que o harmoniza com o universal e racional.

A importância do conhecimento. Por isso, e ao contrário de Kant – para quem a razão prática não implica conhecimento –, este é tão importante para Hegel

nos âmbitos ético e político como no científico e no especulativo. O conhecimento é também – e no fundo – o reconhecimento do particular no geral ou universal. Para Hegel, isso implica um processo de conhecimento, que é autoconhecimento e o fundamento último da liberdade. Assim, o conhecimento é condição de possibilidade do autoconhecimento e do reconhecimento mútuo entre os indivíduos e, portanto, da reconciliação colectiva, que é a base da liberdade e da libertação. O racionalista idealista Hegel considera que apenas através do pensamento e do saber da universalidade esta perde a sua *estranheza* para o indivíduo e este deixa de se sentir alheio ou alienado por ela. Além disso, Hegel acredita que apenas somos universais quando pensamos racionalmente e, portanto, só pela via do pensamento somos livres.

A universalidade e a racionalidade como essência do indivíduo. só pensando e assumindo a lógica racional e global se realiza efectivamente a autonomia individual; é efectiva a sua espontaneidade racional, podendo alcançar a reconciliação que leva à verdade. Só então – pensa Hegel – se actua exclusivamente em função daquilo que é racional e universal em cada um, de onde surge a espontaneidade. Segundo Hegel, para a libertação do indivíduo, o pessoal, emotivo e empírico deve ser ultrapassado e negado no geral, universal, racional e *lógico*. O filósofo pressupõe assumir que a universalidade e a racionalidade em si próprias constituem o indivíduo, que não é nada externo ou adicionado passivamente a ele. Pelo contrário, insiste Hegel, «é a sua própria essência, o seu próprio ser e a sua *verdade*».

Hegel exprime perfeitamente esta ideia quando diz: «O homem é vontade e só é livre enquanto quiser o que a sua vontade é». É que, para Hegel, a *vontade* que realmente é – inclusive nos indivíduos –, em última instância é essencialmente universal. Talvez antecipando algumas ideias de Schopenhauer – por muito que este o odiasse –, Hegel afirma que, captada em profundidade, a vontade é ou pode remeter-se ao universal como o pensamento. Por conseguinte, voltam a concordar os *inimigos* Schopenhauer e Hegel: o indivíduo apenas encontrará sossego e ultrapassará o desconcerto angustiante do «princípio de individuação» se renunciar ou superar – certamente existe aqui um matiz essencial que os separa – a sua particularidade e se negar no geral, se pensar

a sua vontade particular como a vontade universal, se reconciliar a sua liberdade com a necessidade cósmica.

«Aquele que não sabe que é livre não o é». Então, diz Hegel, a liberdade que antes apenas era *em si* – dado que o indivíduo particular desconhecia o seu próprio ser – passa a ser para si e, além disso, passa a ser objectiva e absoluta: *em e para si*. Por isso, o saber, que nasce do autoconhecimento, mas também do reconhecimento em e dos outros, é essencial para Hegel, podendo dizer-se com rigor que «aquele que não sabe que é livre não o é efectivamente». Consequentemente, Hegel conclui – provocando um escândalo geral – que a liberdade só pode ser efectiva quando é reconhecida e realizada no Estado, nas leis e no geral objectivo. Só então se pode pensar que o mundo ou a história são o reino da liberdade. Para Hegel, uma tarefa primordial – talvez a suprema – da filosofia e do pensamento é possibilitar – inclusive necessária para o indivíduo – a sua abnegação no geral ou no universal, elevando o espírito objectivo ao espírito absoluto.

Contra a liberdade liberal

Como vemos, só o sistema filosófico ou, pelo menos, o saber absoluto que resulta da sua perspectiva holística são, para Hegel, os que permitem distinguir a verdadeira, positiva e efectiva liberdade dos seus conceitos falsos ou insuficientes. Apenas a liberdade positiva tem por princípio a compreensão, a consciência e o saber da vontade universal. Desta perspectiva, Hegel situa-se num extremo, ao qual se denominou *liberdade democrática* – Berlim, Bobbio... –, e em total oposição à denominada *liberdade liberal*. Embora Hegel fale mais de liberdade *positiva* ou *substancial*, opõe-se claramente a vincular – ainda que minimamente – a liberdade com a ausência de limitações, com a falta de normas, com o âmbito da protecção da vigilância e acção estatal, com a subordinação do Estado aos cidadãos, com o domínio político da vontade individual e com a interpretação do jogo político *livre* a partir da concorrência – por mais *saudável* que possa parecer – dos diversos interesses particulares em jogo.



BIBLIOTECA DA CASA DE BARUCH ESPINOSA (1632-1677) em Rijnsburg, perto de Leiden, nos Países Baixos. Filósofo racionalista de origem judia portuguesa, Espinosa residiu naquela cidade entre 1660 e 1663 e dedicou-se ao aperfeiçoamento das proposições da sua Ética com a mesma precisão das lentes ópticas. A filosofia de Espinosa foi muito importante para o idealismo alemão.

Em 1789, quando foi publicada a segunda edição das Cartas a Moisés Mendelson sobre a Doutrina de Espinosa, de F.H. Jacobi (1743-1819), Hölderlin e Hegel leram-nas em Tübingen. Na Ética de Espinosa, que tanto influenciou Schelling, Hegel descobriu a ascensão da consciência individual à vida universal do espírito, cuja liberdade é a necessidade última de tudo. ♦

Recordemos que, para Hegel, a *liberdade liberal* se limita a «desatar» e «libertar» sem condições o subjectivo e o livre arbítrio particular. Tem a grandeza, mas também as profundas limitações de ser simplesmente «o impulso do homem contra os destinos exteriores» e de não considerar a grandeza ou não desses *destinos exteriores*. É abstracta, carente de concretização, de determinações racionais e universais, de determinações éticas ou jurídicas. Responde ao carácter do individualismo, sendo o seu conteúdo dado pelo carácter, interesses e circunstâncias de cada um.

A liberdade de um vai contra a do outro. Para Hegel, a liberdade liberal é, em última instância, impotente, pois depende em exclusivo, para a sua realização, da vontade contingente do indivíduo, da volubilidade deste e, inclusive, de circunstâncias fortuitas. Ao não ter a seu favor a necessidade da substância que é sujeito ou do espírito universal, só sobrevive em função dos acasos do *empírico*, mas não tem mais transcendência nem *lógica* (geral, universal, a partir do todo e em função da sua *razão*) e, portanto, pensa Hegel, finalmente, desaparecerá sem deixar rasto.

Além disso, Hegel afirma que a concepção liberal da liberdade diviniza e vangloria-se de algo que, no fundo, é um inconveniente: as diferentes liberdades subjectivas e os diversos indivíduos particulares opõem-se entre si, confrontam-se uns aos outros e, portanto, em última instância, anulam-se mutuamente. Para Hegel, a liberdade remete para aquilo a que chamamos «um jogo de soma zero», no qual a liberdade de cada um vai contra a do outro, e todo o aumento de uma significa a diminuição de outra «exactamente no mesmo grau e proporção».

O Estado, garante da liberdade positiva. Em contrapartida, a liberdade positiva e efectiva que Hegel defende é objectiva, pois é concretizada no Estado, é promulgada publicamente nas leis, está expressa na institucionalização objectiva e na vida ética dos povos. Também não carece de reconhecimento e do apoio dos cidadãos, pois, segundo Hegel, responde à interiorização e assumpção de um enquadramento ético e jurídico. É concreta e evidencia as suas determinações de uma forma objectiva e pública. É universal, pois responde a princípios racionais abstractos e aos de cada povo – estes mais concretos –, e também à evolução global da história da humanidade.

Consequentemente, a liberdade positiva é poderosa, pois não depende do inconstante apoio dos indivíduos ou das circunstâncias externas, mas – segundo Hegel – responde ao mandato *lógico* e *racional* do espírito universal. Apesar de Hegel lhes atribuir um importante papel no segundo momento da dialéctica, a sua concretização não depende totalmente da oposição às liberdades individuais, aos interesses particulares ou às concepções singulares.

Além disso, conclui Hegel, a liberdade positiva surge implícita, senão explicitamente, da reconciliação e harmonização de todos os indivíduos e das suas liberdades, unidos num todo ético. Por isso, e ao contrário da liberdade liberal, na liberdade positiva «as liberdades de cada um potenciam-se e não caem num inútil jogo de *soma zero*». Não se anulam mutuamente, mas o direito e a justificação da liberdade para cada um implica – ou deveria implicar, numa situação justa – o reconhecimento desse mesmo direito e liberdade para qualquer outro.

Uma norma universal válida a todo o momento. Como vemos, opondo-se à liberdade liberal, e coincidindo aqui com Kant, a liberdade positiva hegeliana nasce da auto-imposição de uma norma universal, válida a todo o momento. No entanto, Hegel, divergindo já de Kant, não deixa o indivíduo definir pessoalmente a máxima com a qual deve universalizar o seu comportamento, nem reduz a norma universal a algo puramente formal que o indivíduo deveria completar; pois, para ele, deve ser explicitamente concreta, com conteúdo objectivo e promulgada em todos os seus pormenores. Hegel pensa que a liberdade positiva deve ser, para o indivíduo, a realização do conteúdo da universalidade objectiva presente a todo o momento: «A liberdade é querer algo determinado, mas nesta determinação permanecer consigo [*bei sich*] e regressar novamente ao universal». Em suma, Hegel sabe que a liberdade positiva, enquanto encarnada nas leis e no Estado, não deixa ao indivíduo a tarefa – para Kant, fundamento e condição de possibilidade sem os quais não existe uma verdadeira liberdade – de determinar e concretizar por si próprio a fórmula aberta do imperativo categórico e ainda menos reservar-se a aquiescência em função da sua pessoal consciência moral.

Segundo Hegel, a liberdade positiva é a união que concilia o genérico, comum, universal e divino – que têm sempre a última palavra – com a subjectividade particular finita. Concilia o princípio da liberdade substancial, que é a razão existente em si e expressa no Estado, e o princípio da liberdade subjectiva. A liberdade positiva e efectiva hegeliana é a liberdade feita de hábitos e costumes, sendo, por isso, incluída na *eticidade* – de *ethos*, “costume” – e não na *moralidade* de tipo kantiano. Pressupõe o perfeito respeito, adequação e obediência dos indivíduos às leis objectivas. Inclusive Hegel parece não se preocupar com aquilo que Kant mencionaria radicalmente como «anulação» da liberdade: quando a obediência dos sujeitos humanos às leis ou ao Estado se torna imediata, inconsciente e natural.

O Estado, as Constituições e a História

Temos vindo a mencionar que, em toda a filosofia de Hegel, inclusive na sua concepção mais profunda, o problema político está sempre presente como tema essencial. Hegel concebe sempre a filosofia como a chave para reconciliar o indivíduo com o mundo e isso inclui o mundo político: o particular com o geral, que inclui a relação político-social entre ambos; a consciência singular com a verdade, que inclui como esta remete para a totalidade e como aquela é constituída e tem de se reconhecer nessa totalidade; também a arte e a religião mostram imediatamente, segundo Hegel, o seu papel e a sua funcionalidade política. A filosofia da história hegeliana – como vimos – está pensada a partir da liberdade e do Estado.

No entanto, além de ser talvez a componente fundamental e permanente do seu pensamento, Hegel também analisa, de forma mais concreta, o facto político em si mesmo, os diferentes tipos de Estado e a sua evolução ao longo da história. No capítulo que agora iniciamos, iremos centrar-nos nalgumas destas análises mais concretas. Veremos que, também contra o tema da sua abstracção, idealidade e não concretização, Hegel faz pormenorizadas análises específicas, considerando e avaliando importantes dados empíricos.

Uma análise histórico-empírica e da evolução humana. Assim, a tese hegeliana, tão famosa quanto criticada e mal entendida, de que o Estado é a realização efectiva da liberdade deve também ser entendida como uma consequência de um projecto realista que se propõe analisar a estatalidade e a liberdade exclusivamente a partir dos dados histórico-empíricos, evitando a derivação idealizadora; isto porque Hegel não quer falar do que podem ser ou do que desejaria que fossem a liberdade e o Estado, mas sim do que efectivamente são. Além disso, matizando a sua decisiva evolução ao longo da história humana, pois para Hegel não existe uma essência pré-existente que se possa explicitar independentemente da sua manifestação efectiva ao longo da história.

Para Hegel, é impossível a análise dogmática *a priori* – por mais «racionalista» que fosse – que Kant enunciou, até porque considera que o método transcendental kantiano deve

ser complementado, comparado e aprofundado dialecticamente, atendendo ao histórico-efectivo. Por conseguinte, Hegel inicia a complementação da análise transcendental com a análise fenomenológica. Hegel evita sempre separar o transcendental *a priori* do empírico *a posteriori* – como sempre faz Kant – e, de acordo com o seu método dialéctico, procura uma síntese de ambos que os ultrapasse. Consequentemente, não separamos a teoria hegeliana sobre o Estado e os diferentes tipos de constituições da análise histórico-empírica e da evolução humana.

Como vimos, para Hegel, falar da liberdade efectivamente existente na vida dos povos implica analisar as instituições que estes criaram e que expressam tanto o seu sentir sobre a liberdade como os limites objectivos que a fixam. Segundo Hegel, é pensamento representativo procurar definir a liberdade em abstracto e só considerar a forma, como afirmava que Kant fazia; enquanto a verdadeira especulação dialéctica surge quando se pensam – isso sim, a partir do todo – os dados concretos e empíricos.

O Estado como totalidade e como indivíduo

Hegel considera a história universal como o imprescindível âmbito em que se ultrapassa a especificidade nacional dos diferentes Estados, e estes são submetidos ao poder da substância que é sujeito, ao espírito universal. Certamente, cada Estado é um todo ético e representa dentro do seu território a instância universal. Contudo, o próprio Estado, em relação aos restantes Estados, comporta-se como um indivíduo particular. A história é, então, o juízo universal que instaura a universalidade e o benefício da totalidade – ou a vontade do espírito – acima das pretensões particulares dos Estados.

Considerado isoladamente, o Estado é uma totalidade orgânica de natureza ética – não natural, como o reino animal –, constituída por articulações e divisões necessárias. Estas articulações são as várias forças particulares que colaboram livremente para o configurar como um todo orgânico. Por isso, para Hegel, o Estado resulta do

sistema das diversas ocupações (*Beschäftigungen*). No Estado, como unidade da totalidade ética, convergem as diferentes particularidades sociais, que são aquelas que, por outro lado, dão existência à universalidade, embora também sejam superadas por um ponto de vista geral ou universal que – segundo Hegel – o Estado e os seus funcionários representam.

Um garante das liberdades universais. O Estado é um todo, o ponto de vista da universalidade e um sistema de universalidades inferiores, particulares e independentes que, pela sua actividade livre, o mantêm vivo. Não é de estranhar que, segundo Hegel, o Estado nasça apenas quando a sociedade adquiriu uma determinada complexidade, quando existe aquilo a que hoje chamamos *diferenciação do trabalho social* e um sistema civil mínimo. No entanto, e apesar disso, o Estado também não é uma mera justaposição de indivíduos, estratos, classes, instituições e particularidades. Para o sempre holístico Hegel é, sobretudo, um organismo único, uma única realidade efectiva e um todo único que realiza um tipo muito concreto da liberdade. Para Hegel, com o Estado nasce um todo substancial que reconcilia os indivíduos e os diferentes estratos num único todo.

Para compreender que o Estado é «a totalidade ética e a realidade da liberdade», é necessário partir da ideia de que o Estado é a existência objectiva da união entre o vértice objectivo, o fim absoluto ou a universalidade e o vértice subjectivo e individual. Só no Estado se produz a união entre o saber e querer dos indivíduos e, portanto, a liberdade como fim absoluto. Para que os indivíduos particulares sejam portadores verdadeiros e se reconciliem com a liberdade absoluta, é necessário que tenham recebido educação, o que significa, nos termos de Hegel – e tantos outros, como Turgot –, que fazer aquilo que é justo se tornou para eles costume e hábito (*Sitten*). O Estado deve ter uma organização racional que se expresse através do direito e em leis universais, dado que é esta organização racional a que faz que a vontade dos indivíduos seja uma vontade realmente legítima. Hegel afirma que necessariamente o povo «deve conhecer o universal sobre o qual se baseia a sua eticidade e no qual o elemento particular desaparece». Este conhecimento também provém – diz Hegel – da religião, da lei e do direito, porque «só assim se instala na unidade da sua subjectividade com a universalidade da sua objectividade».

A divinização do Estado. Só a partir do já referido podemos entender o papel essencial que, para Hegel, o Estado assume e, por conseguinte, podemos encontrar uma saída para as críticas que de Kierkegaard e Schopenhauer chegam até Rosenweig, Haym e outros. Estes coincidem em referir que Hegel *divinizou* e *absolutizou* o Estado, fazendo dele um todo que tem características de sujeito – mais propriamente o verdadeiro sujeito único acima de todos os cidadãos – e concluindo numa perspectiva claramente totalitária. Como bastantes filósofos modernos, Hegel acredita que o Estado é o único meio historicamente disponível para garantir a universalidade, a justiça e, em última instância, a liberdade individual de cada cidadão. É por via da constituição estatal que – pensa Hegel – os povos deixam finalmente a barbárie e a liberdade abstracta para conferir verdadeiro conteúdo objectivo, real e concreto à liberdade. Por este motivo, só no Estado e por intermédio dele é que o homem pode ter uma existência plenamente de acordo com a razão. Neste ponto, Hegel considera que a sua particularidade obedecerá ao comum, universal e racional, dado que a vontade subjectiva se verá obrigada a renunciar à sua particularidade e a educar-se.

Não se deve esquecer que, segundo Hegel, toda a educação é dirigida, em primeiro lugar, para o domínio da animalidade e da particularidade humanas, e para aprender a guiar-se pelo universal e pelo racional. A educação deve capacitar o indivíduo para reconhecer o substancial e o absoluto e se inspirar nele de forma que guie os seus actos. No entanto, Hegel considera que o Estado vive nos indivíduos como uma simbiose ética, que define uma ordem universal, ao mesmo tempo e acima dos indivíduos. Para Hegel, o Estado é a ideia ou a *vida espiritual universal*, e os indivíduos ou os estratos estão sempre ancorados dentro desta vida.

Os Estados perante a história. O Estado é, portanto, um indivíduo genérico ou organismo universal que possui como membros outras universalidades inferiores, que constituem particularidades relativamente a ele. O Estado unifica-as, dado que é a sua unidade e fim último e, conseqüentemente, supera-as. Apesar disso, o Estado nada é além daquelas particularidades ou mais do que os seus cidadãos. O Estado é o povo e o conjunto dos cidadãos na medida em que se estruturaram a si próprios e formam um todo orgânico, superior a qualquer um deles.

Assim considerado, um Estado é um todo, mas, como vimos, também pode ser considerado em relação aos outros Estados como um indivíduo. Deste modo, os Estados são, por um lado, um todo perante os seus cidadãos e estratos e um indivíduo perante os outros Estados, a história e o espírito universal. Dentro da história da humanidade, cada Estado é um indivíduo espiritual que reflecte o espírito do seu povo e realiza o seu princípio específico. A história é erigida – segundo Hegel – no tribunal universal e racional que julga os diferentes Estados e povos, atribuindo-lhes o seu momento e papel dentro dela. Por isso, a filosofia hegeliana da história considera a evolução dos equilíbrios interestaduais e o destino particular de cada povo e Estado; considera a sua origem, a forma como desempenham o seu papel específico na evolução humana e, finalmente, a forma como são desalojados por outro povo e por outro Estado. Vejamos, pois, muito brevemente, como Hegel situa alguns dos Estados e tipos de constituições mais relevantes na história universal da humanidade.

Análise da democracia

Uma das teorias hegelianas que provocou as mais erróneas interpretações é a sua concepção e as suas críticas à democracia. Hegel não nega os princípios básicos do ideal democrático, embora questione a realização efectiva que se lhes costuma dar. Para Hegel, a democracia é um ideal belo, abstracto, puro e inquestionável enquanto tal, mas pela mesma pureza e abstracção costuma falhar no momento da sua concretização e realização efectivas.

A democracia ou o liberalismo são, segundo Hegel, a afirmação da universalidade, mas ainda em si, de forma meramente abstracta e apresentada no entendimento representativo – que separa e mantém divididas as diferentes particularidades – e não na razão especulativa. Por conseguinte, essa universalidade não mediatizada não integra nem supera os outros momentos diferenciados. É pois, para Hegel, uma unidade que se fica pela mera postulação abstracta, numa afirmação ideal que não contém em si as condições concretas para a sua realização efectiva. Pela sua abstracção e dificuldade intrínseca de realização, a democracia – pensa Hegel – é, de facto, uma constituição

muito invulgar na história universal. Segundo Hegel, só se concretizou naquele feliz momento ateniense, e também durante um período muito breve, pois dependia – como todo o mundo grego – de um equilíbrio instável.

O instável equilíbrio da democracia grega. Em função do grau de abstracção e de idealismo alcançado pela democracia, Hegel distingue e contrapõe a democracia ateniense às tentativas durante a Revolução Francesa, que considera não só mais radicais, mas também mais abstractas e meramente formais. A diferença fundamental é que na Grécia «os cidadãos ainda não têm consciência da particularidade nem, portanto, do mal»; ou seja, no mundo grego, a particularidade e a subjectividade ainda não estão separadas da universalidade, mantendo com elas, inclusive, um equilíbrio espontâneo tão *feliz* como instável e condenado a romper-se rapidamente. É claro que, na idade moderna, esse equilíbrio espontâneo se perdeu totalmente, pois a subjectividade, a individualidade e o particular desenvolveram-se à custa da universalidade, sendo, portanto, necessária uma difícil, esforçada, reflexiva e traumática reconquista desse equilíbrio.

Condições para uma verdadeira democracia. Na modernidade, recorda Hegel, a vontade ter-se-ia encerrado dentro da individualidade e da consciência moral interior, em clara separação e oposição ao geral. Hegel denuncia este facto e propõe ultrapassá-lo, revelando que não é um liberal puro. Numa sociedade em que a subjectividade se desenvolveu ao ponto de se opor ao substancial e comum, como considera Hegel que era o caso da sua época, o seu modelo de democracia é uma mera abstracção ideal totalmente irrealizável.

A democracia é, para Hegel, um tipo de constituição apenas possível sob determinadas condições exteriores e interiores, algumas meramente empíricas e outras que dependem directamente da lógica ou do momento alcançado no seu desenvolvimento pelo espírito universal. Hegel refere essencialmente duas condições: a primeira é a proximidade e implicação constante dos cidadãos nas tarefas públicas, o que obriga a que o seu número não seja excessivo; a segunda grande condição é que os indivíduos se sintam impulsionados em última instância a abnegar-se ao interesse geral, ao universal.

A farsa da democracia parlamentar. Coincidindo com a apreciação de Rousseau e dos gregos, a democracia é, segundo Hegel, apenas aplicável a pequenos Estados, nos quais todos os cidadãos participem nas deliberações e realizem pessoalmente as tarefas administrativas. Para que exista perfeita harmonia entre percepção subjectiva e a necessidade colectiva, segundo Hegel, os cidadãos têm de estar continuamente presentes, pelo menos, nas deliberações importantes, participando nelas de corpo e alma. Consequentemente, Hegel pensa que a eloquência é muito importante em democracia, dado que deve despertar as consciências individuais e implicá-las na tarefa político-efectiva – como acontecia em Atenas. Na democracia, as decisões devem ser tomadas por convicção e consenso de todos os cidadãos, que é algo muito diferente do que acontece nas actuais democracias *parlamentares*, nas quais estes delegam em representantes permanentes e, o que é pior para Hegel, no conjunto de partidos e maiorias-minorias. Hegel destaca a importância do contacto pessoal directo de toda a cidadania na assembleia pública, pois «a evidência, que deve chegar a todos, deve verificar-se inflamando os indivíduos pela via do discurso».

Apesar da concentração dos grandes factos revolucionários nas ruas de Paris e, mais ainda, nas bancadas das várias *convenções*, nas quais – presumidamente – se reunia a *Nação*, para Hegel o envolvimento directo da cidadania no governo democrático falhou totalmente num país tão extenso e povoado como a França. O sistema de votos usado é, no entender de Hegel, um procedimento sem vida, abstracto e que não representa realmente a cidadania – que permanece alheia –, mas os diferentes partidos, cenáculos ou *clubs* políticos. Hegel afirma peremptoriamente que «por esse motivo, na Revolução Francesa, a constituição republicana não se realizou nunca como uma democracia, tendo a tirania e o despotismo erguido a sua voz sob a máscara da liberdade e da igualdade. A constituição democrática de Robespierre nunca se pôde realizar».

Como vemos, Hegel não se afasta demasiado de Rousseau quando faz o elogio da República genebrina e não aceita o tipo liberal de democracia eleitoral e representativa. A democracia só é possível com e pela via da presença constante dos cidadãos, que vigiam o bem público como se fosse o seu benefício particular e evitam que alguém se possa apoderar dele ou sequestrá-lo em seu benefício. O princípio representativo –



NAS SUAS LIÇÕES DE ESTÉTICA, Hegel deu o exemplo de Zêuxis – o artista helênico do séc. v a.C., que pintou umas uvas tão reais que as aves iam picá-las – para afirmar que a arte é, sobretudo, manifestação sensível do espírito e, tal como fizera Kant, que não pode ser imitação formal da natureza, mas um fim em si mesmo. No mundo grego clássico, a arte alcançou

um equilíbrio perfeito e inigualável entre forma e conteúdo, entre interior e exterior. Na imagem, Zêuxis escolhe as mais bonitas partes do corpo de cada uma das cinco modelos, num óleo pintado em 1885 por Edwin Long (1829-1891), a partir do relato que Plínio deixou na sua História Natural (35,43). Russell Cotes Art Gallery, Bournemouth. ◊

e mais ainda se for através de partidos forte e internamente estruturados –, que se torna praticamente inevitável quando o corpo social é muito numeroso e/ou extenso, rompe com toda a possibilidade de participação directa dos cidadãos no governo público e impede também a identificação entre particularidade e universalidade.

Grécia: uma democracia baseada na escravatura. Hegel assume a difundida ideia de que a democracia tem um limite quantitativo e só é possível num país pequeno, em que todos os cidadãos se conheçam e possam também dedicar toda a sua vida aos assuntos públicos. Esta última condição remete para uma desagradável circunstância: na Grécia, a democracia apenas foi possível graças à escravatura; ou seja, é um facto que se deve justamente reconhecer que a democracia grega dependeu do trabalho e esforços de uma enorme massa de habitantes que, porém, estavam totalmente excluídos do direito à cidadania: em primeiro lugar, os escravos, mas também as mulheres, os estrangeiros – um tema hoje em dia muito importante, dada a actual globalização e emigração – e, inclusive, outros *atenienses* sem direitos cívicos.

Graças à escravatura, mas também àquilo a que hoje chamaríamos *diferenças de género e de classe*, em todas as *polis* gregas, a democracia era unicamente para os cidadãos livres. Só estes, e graças ao trabalho dos excluídos, se podiam ocupar e preocupar, praticamente em exclusividade, com as tarefas políticas. Indubitavelmente, nas sociedades em que não existem escravos e em que as mulheres e todos os maiores de idade também acederam à cidadania, os cidadãos devem igualmente ocupar-se das tarefas produtivas, pelo que a sua presença constante na administração e na vida política é muito difícil. Por muito que haja uma delegação da representação política, se o cidadão viver longe do centro da vida estatal, para Hegel é inevitável que – devido à própria dinâmica dessa organização – a democracia degenera numa monarquia ou numa aristocracia ou, o que é ainda pior, numa oligarquia ou numa tirania, quer seja despótica, quer seja demagógica – algo parecido com os *populismos* actuais.

O imprescindível serviço dos cidadãos à universalidade. As mencionadas condições de dedicação, proximidade e conhecimento do cidadão das tarefas e decisões políticas, devem acrescentar-se outras condições *lógicas* ainda mais restritivas. Mesmo

quando o cidadão possa fazer parte da vida pública como se da sua vida e interesse pessoais se tratasse, necessita igualmente de fazer parte das actividades públicas, tendo em conta o benefício conjunto e o seu particular. Os cidadãos têm de se pôr ao serviço da universalidade, dado que – como diz Hegel – «a sua vontade seja a absoluta vontade objectiva, indivisível, a unidade simples da vontade substancial. Esta é a verdadeira situação da constituição democrática; a sua justificação e absoluta necessidade descansam nessa eticidade objectiva, embora imanente. Esta justificação não existe nas modernas representações da democracia». Uma vez mais, vemos que Hegel insiste em que só na *feliz* democracia grega se verificava adequadamente a identidade entre a vontade geral e a vontade de todos, identidade que na modernidade seria mais uma quimera ou um sonho que uma realidade efectiva. Para Hegel, a mais decisiva condição de possibilidade de uma democracia é que «apenas porque todos os indivíduos vivem neste espírito objectivo têm autoridade no Estado, o direito a deliberar sobre ele e o dever de morrer por ele».

Crítica à democracia, ao liberalismo e à Revolução Francesa

Como vimos, Hegel afirma que a possibilidade ou não de uma democracia depende dos indivíduos ou, pelo menos, da sua relação com o universal colectivo; ou seja, depende de que os cidadãos tenham como vontade própria a vontade objectiva. No entanto, Hegel considera também que o fracasso das democracias modernas ocorre porque a subjectividade já perdeu por completo aquele estado de inocência que a fazia ser imediatamente uma com o todo – típico da Grécia. Paradoxalmente, na opinião de Hegel, os próprios liberais que tanto reclamam a democracia não se apercebem de que é o seu princípio individual – baseado na individualidade e na subjectividade – o que impede que a democracia liberal seja exequível. Hegel desconfia até do ideal da união ou *Vereinigung* hölderliana, precisamente porque os homens e cidadãos modernos já perderam a sua capacidade imediata de ser um com o todo.

Os males do individualismo e do subjectivismo modernos. Hegel e muitos outros filósofos alemães temem que o liberalismo moderno não faça senão

umentar a divisão do corpo social, questão que sintetizam sob a fórmula de *nação dividida*. Hölderlin, como exemplo paradigmático, acreditava ter encontrado na antiga Grécia a sua comunidade de amigos, de heróis unidos pelo sentimento numa tarefa comum altruísta. Certamente, na Grécia não havia nenhuma distinção entre o homem como cidadão, vinculado com o todo ético da sua *polis* e o homem como indivíduo particular, que procura o seu benefício privado como *burguês*. É por este motivo que Hölderlin – como antes Schiller – elogiava os antigos gregos, criticando simultaneamente os modernos alemães, cuja condição de burgueses tende a predominar sobre a condição de cidadãos e a procura do benefício comum.

O individualismo e o subjectivismo modernos são a causa última do fracasso da democracia moderna e do liberalismo, pois torna-os incapazes de realizar a união entre a universalidade e a particularidade, ou, pelo menos, de circunscrever o livre jogo dos indivíduos num âmbito legítimo e sem reduzir a vida do Estado a esse jogo. Hegel também distingue outra razão que justifica o fracasso da Revolução Francesa e, em geral, de todas as revoluções meramente liberais. Se já na sua própria essência a democracia é uma constituição abstracta e ideal, o pensamento liberal ainda acentua mais a sua abstracção e falta de concretização. Assim, a organização racional do Estado é desmantelada pelo liberalismo – pensa Hegel – para facilitar o livre jogo da sociedade civil e, dentro dela, o domínio das relações entre particulares, meramente económicas e baseadas na propriedade. Além disso, Hegel afirma que a aspiração ao *laissez faire*, típica do liberalismo, mina a confiança e a obediência do povo em relação aos funcionários e instituições estatais.

Liberalismo racional num Estado forte. Contudo, Hegel aceita e considera como essenciais alguns dos princípios básicos do liberalismo da sua época, como, por exemplo, que o direito e a justiça devem ser igualitários, baseados na razão e sem privilégios de estratos; o reconhecimento da pessoa jurídica e da igualdade perante a lei; a liberdade individual e a livre disponibilidade dos próprios bens. Hegel também reclama a legitimidade da procura do benefício particular, embora reduzida ao âmbito da sociedade civil, que tem uma determinada independência do Estado, mas ao qual, em última instância, se lhe deve subordinar.

Estas ideias inserem-se perfeitamente no conservadorismo estatalista e *de ordem*, com um ligeiro pendor liberal que, nalguns aspectos, antecipa a evolução prussiana de Bismark e, noutros, se aproxima do ideal jacobino de Robespierre. Certamente, Hegel valoriza ao máximo a ordem social, considerando-a dependente sobretudo da liderança de um centro forte que deveria ser também racional. Por isso, não está demasiado longe do elogio kantiano a Frederico II, o *Grande*, que via neste o monarca de um Estado – e de um exército – tão poderoso que podia permitir aos seus cidadãos mais liberdade de pensamento que outros Estados mais democráticos, certo de que pensassem o que pensassem, ou dissessem o que dissessem, em última instância, obedeceriam. Marcado pelo espírito funcionalista prussiano, mas em maior grau que Kant, Hegel baseia o seu ideal estatal na liderança racional de um tipo de funcionários ao serviço da universalidade e centralizada na pessoa do monarca.

O papel especulativo e educador da religião. Outra persistente crítica hegeliana tanto ao liberalismo como aos revolucionários franceses é o facto de tenderem a levar os seus princípios para fora do campo económico ou político – o espírito objectivo –, penetrando no terreno do espírito absoluto e das crenças mais profundas do povo. Assim, a necessária dessacralização da vida económica moderna e da sociedade civil – que Hegel defende – é levada *ao extremo* pelos excessos «descristianizadores» da Revolução Francesa, que negavam o papel especulativo e educador da religião. É certo que, por um lado, Hegel considera que a filosofia supera a religião, mas também que nunca nega a importância histórica e especulativa desta. De facto, Hegel considera inevitável o fracasso da tentativa «descristianizadora» francesa e interpreta o surto anti-revolucionário de La Vendée nesse sentido.

Além disso, Hegel relativiza sempre a capacidade da filosofia para conduzir o povo a determinar a história, que é uma pretensão ingénuo dos iluministas e dos revolucionários franceses. A filosofia é – para Hegel – o saber absoluto e supremo, mas apenas é plenamente acessível a uma elite educada; enquanto a religião é também um saber absoluto, mas, ao ser ainda representativo, emotivo e sensível, é mais acessível ao conjunto do povo. Por conseguinte, já no *Systemprogramm*, que Hegel redigiu ou copiou nos últimos anos do séc. xviii, reclama a necessidade de uma razão mitológica e de uma

religião racional. Juntamente com os seus amigos Hölderlin e Schelling, Hegel pensava que a arte e a beleza podiam ser os grandes condutores e educadores das massas, permitindo aproximá-las da elite dos sábios e dos iluministas. Posteriormente, convenceu-se de que o luteranismo (com as suas reformas do catolicismo) já tinha desempenhado esse papel de religião racional que educa e dirige o povo e que, sem deixar de ser religião, se reconcilia com a razão e com o mundo ético. Seguindo as doutrinas luteranas, Hegel refere que o voto de pobreza era mais uma recusa ao trabalho, o de castidade à constituição da própria família, envolvendo-se assim ainda mais na vida civil, e que o de obediência representava uma perigosa ameaça de oposição ao Estado.

Análise da derrota dos revolucionários franceses. «Se não se alterar a religião, a revolução política não poderá triunfar», afirma Hegel. Em última instância, é infrutífero tentar mudar as constituições políticas sem ter em consideração a mudança paralela do espírito do povo, que é, em suma, quem deve aceitar essa mudança política. No entanto, o luterano Hegel tem como modelo de reforma com êxito dos espíritos a Reforma Protestante. Desta forma, analisa a derrota final dos revolucionários franceses e de Napoleão, concluindo que «é falso que se possam quebrar as cadeias do direito e da liberdade sem a emancipação da consciência e que possa haver uma revolução sem reforma». Com este raciocínio, deduz-se também o fracasso da revolta dos camponeses de Münster contra os príncipes luteranos, pois queriam antepor a revolução terrena à prévia reforma espiritual.

Para Hegel, os iluministas franceses anti-religiosos esqueciam que «os princípios da razão da realidade efectiva têm a sua garantia última e suprema na consciência religiosa, no subsumir sob a consciência a verdade absoluta». Para Hegel e Turgot, a religião resolve o problema que Kant, por exemplo, não podia solucionar: quem garante que os monarcas ou os indivíduos que detêm o governo actuem justamente? A resposta hegeliana e de Turgot vai no sentido de que a única garantia é a religião, que é o «compromisso mais elevado» e que reside na consciência mais íntima do monarca. A religião é o que mais íntima e profundamente dirige os homens. Por isso, as leis por si só «não poderiam suportar a resistência duradoura, a contradição e os ataques do espírito religioso contra elas, mesmo quando estivessem determinadas e extrinsecamente promulgadas. Desta

forma, ainda que o seu conteúdo pudesse ser o mais verdadeiro, estas leis fracassariam nas consciências, o espírito das quais seria diferente do espírito das leis, e então este espírito não as sancionaria».

A eficácia da religião no povo simples. Como vemos, também aqui, e atendendo às ideias que movem o povo, a filosofia está condenada, segundo Hegel, a ser a coruja de Minerva e a não poder levantar voo até ao entardecer; ou seja, a filosofia é um saber que apenas nasce *post factum*, depois dos factos, sem os poder prever totalmente nem intervir muito eficazmente no seu fragor. Em contrapartida, a religião, mesmo sendo inferior na sua formulação conceptual e racional, é mais eficaz e interfere decisivamente nos assuntos da vida imediata, dirigindo as consciências. A religião pode inspirar, inclusive nas mentes menos educadas do povo, um esboço do absoluto e indicá-lhes onde está o espírito universal. Em consequência, Hegel considera condenada ao fracasso a abstracta e ideal tentativa iluminista de extirpar a religião do espírito do povo. Assim, o povo simples não pode compreender este radical ateísmo que choca com as suas ideias e com a sua consciência mais enraizada; e por isso se revolta.

Além disso, Hegel considera que a liberdade de consciência e de fé religiosa é um dos direitos básicos de todo o cidadão, contra a qual determinada modernidade iluminista radical agiria de forma errónea e infrutífera. Actuando desta forma, os «descristianizadores» franceses atacavam uma parte essencial do espírito absoluto, sem dúvida a mais potente no fragor da luta. Por outro lado, opondo-se à religião, renunciavam ao seu papel como legitimadora do Estado, como percebeu o próprio Napoleão. Desenvolveremos estas questões no capítulo sobre a religião, porque agora só queremos destacar que, opondo-se à religião e pondo-a, portanto, contra si, os revolucionários franceses acentuavam ainda mais a abstracção, o idealismo e a ineficácia do seu projecto. Contundentemente, Hegel condena a «ignorante tentativa da nossa época de inventar e realizar constituições independentes da religião».

O erro dos países sem Reforma. Certamente, e tendo em conta a história dos sécs. XVIII e XIX, deve reconhecer-se que Hegel não carecia totalmente de razão. A religião foi talvez a mais importante arma anti-revolucionária e antiliberal. Para Hegel, os países

católicos onde não se tinha verificado a reforma luterana caíam persistentemente na «estupidez dos tempos modernos ao pensarem em transformar um sistema de corrompida eticidade, a sua constituição política e legislação sem mudar a religião, e ao acreditarem que podem fazer uma Revolução sem Reforma». Finalmente, o Hegel maduro de Berlim esquece o seu juvenil entusiasmo pela Revolução Francesa e o trauma alemão – pensar que os franceses faziam aquilo que na realidade apenas os alemães podiam pensar –, acabando por, ao mesmo tempo que reivindica o papel histórico, educativo e político da Reforma, considerar a Revolução Francesa como uma tentativa fracassada de modernização por parte dos países que não tiveram Reforma.

A relativização do ideal político grego

Na sua estadia em Frankfurt, sob a influência de Hölderlin e do seu círculo, Hegel ganhou consciência da necessidade de ultrapassar a divisão entre o burguês e o cidadão, e de recuperar, por conseguinte, aquele vínculo espontâneo e ainda *ingénua* – num sentido parecido com a *poesia ingénua* que fascinava Goethe – com a comunidade da qual fruía os gregos. Hegel manterá e aprofundará esta ideia posteriormente, apesar de acabar por relativizar aquele ideal grego. Certamente, na Grécia não havia separação, não havia mal, mas – insiste Hegel – não por uma conquista, pelo esforço e pela livre vontade dos indivíduos, mas simplesmente por um feliz e passageiro equilíbrio entre a sujeição natural – típica do Oriente – e a interioridade reflexiva – ainda não plenamente desenvolvida.

É precisamente por isso que os gregos não realizaram nem teriam podido realizar o desafio que nesta altura se apresentava aos povos germanico-cristãos, pois eles não passaram pela negatividade da dura aprendizagem e tiveram simplesmente a sorte de viver durante a época de mudança histórica entre a sujeição natural do Oriente e a subjectividade individual do Ocidente. Porém, não era um êxito verdadeiro, mas uma circunstancial reconciliação imediata, apenas *em si* e não *para si*. Hegel descreve a situação grega da seguinte forma: «Se o conteúdo universal e abstracto é efectivo sobre a vontade dos indivíduos, então existe a eticidade, que é a unidade indivisa do conteúdo universal e da vontade individual. Este é o já mencionado meio-termo entre a sujeição à natureza

e o conhecimento do bem e do mal, com base no qual a consciência moral decide se quer ser boa ou má. O ser ético não conhece este dualismo; não escolhe, é bom em si».

Um regresso impossível e insuficiente. Por um lado, Hegel concorda com Hölderlin no facto de os antigos gregos terem desfrutado de uma liberdade que os tornou divinos e companheiros dos deuses, uma liberdade de cada um que era ao mesmo tempo espontânea e imediatamente de todos como *Liberdade Universal*. Além disso, não necessitavam do esforço nem da reflexão que se opõe ao ideal, e o sacrifício para com a polis e o universal era para eles algo automático quando se tornava necessário. No entanto, Hegel distancia-se de Hölderlin ao não considerar desejável o regresso a esse *feliz* estado – Hegel nunca o nega –, que é meio natural, meio espiritual e que carece do conhecimento da negatividade. Para Hegel, esse regresso é impossível e insuficiente, pois a verdadeira reconciliação deve ser alcançada a partir da superação da negatividade e de toda a sujeição natural. A eticidade pela qual lutará Hegel tem de harmonizar sem negar, tem de «superar e reconciliar» a subjectividade e a particularidade do burguês liberal moderno com o respeito pelo bem público e pela universalidade do cidadão *grego*.

É certo que os gregos possuíram essa liberdade que seduziu Hölderlin e que se reivindica quando se diz que o sistema de Hegel é a sepultura da liberdade; porém, o maduro Hegel relativiza mais do que nega. Hegel nunca se opõe ao ideal de *Vereinigung* ou união democrática totalmente gratuita e espontânea (que fascinava Hölderlin); simplesmente, deixa de o entender como superior e absoluto, considerando-o algo já perdido para sempre. Hegel pensa que a reconciliação no espírito objectivo, no Estado e na liberdade ao qual deve aspirar a sua época é muito diferente daquele primeiro momento feliz. Por conseguinte, deixa de ter saudades do passado grego e projecta todos os seus esforços para conceber uma nova e superior reconciliação.

Um modelo democrático ultrapassado. Contudo, Hegel nunca leva a sua crítica à eticidade democrática grega ao ponto de se opor radicalmente a ela. Simplesmente, destaca as causas da sua limitação, sobretudo a subjectividade, que, ao ser ainda natural, não tinha sido capaz de se dirigir reflexivamente e com plena consciência individual de si para o ético universal. Hegel certamente concorda que a eticidade grega

era aparentemente perfeita e que exteriormente não se podia distinguir da eticidade verdadeiramente livre; mas quando se considera o tipo de subjectividade que havia na Grécia clássica, é evidente que ainda não era livre, mas natural e imediatamente determinada na sua acção. A incipiente subjectividade grega realizava o universal, mas não o fazia a partir de um saber reflexivamente reconciliado com o universal; por outras palavras, fazia o bem não porque fosse o bem, mas porque era incapaz do mal e também porque não podia fazer outra coisa. A sorte da juventude do espírito representada pelos antigos gregos continua a funcionar para Hegel como o mais fascinante modelo «artístico» de liberdade. No entanto, para a consideração lógica e especulativamente filosófica, revela os limites ainda naturais e imediatos daquela eticidade que, precisamente pela sua beleza, depende de um fundo natural e sensível.

Crítica à aristocracia e elogio da monarquia

Existe, sem dúvida, um certo princípio *aristocrático* – segundo o sentido etimológico de «governo dos melhores» – na concepção hegeliana do Estado burocrático e racional. Assim, Hegel pensa que os *melhores* devem ser os servidores racionais ou funcionários do Estado, dado que serão os únicos capazes de se libertarem dos seus interesses particulares para administrar e canalizar os interesses *universais* do povo, sem que seja necessário que este intervenha directamente na vida política e na administração. No entanto, dito isto e atendendo à rigorosa formulação de constituição aristocrática, deve dizer-se que, segundo Hegel, esta é claramente a pior. Aquilo que tradicionalmente se chama *sistema político aristocrático* não é, na opinião de Hegel, o governo racional dos melhores como referem a etimologia e os filósofos como Aristóteles. Pelo contrário, é o governo de um estrato hereditário, segundo a mera determinação natural do sangue, a linhagem e o nascimento, que normalmente se limita a procurar exclusivamente o seu benefício particular.

A aristocracia como herdeira dos patrícios romanos. Assim como Hegel critica a democracia, sobretudo na sua moderna forma liberal, e relativiza a *afortunada* dos gregos antigos, critica radicalmente a constituição aristocrática, vinculando-a

sobretudo ao mundo romano. O modelo de governo aristocrático é, segundo Hegel, o Império Romano, no qual os patrícios colocam o Estado ao seu serviço exclusivo e consideram-no como sua propriedade particular. Hegel afirma que as famílias patrícias não excluíam apenas os plebeus do governo, como nem sequer tentavam governar em benefício da totalidade (a universalidade) e se limitavam a procurar o seu benefício próprio em detrimento do povo.

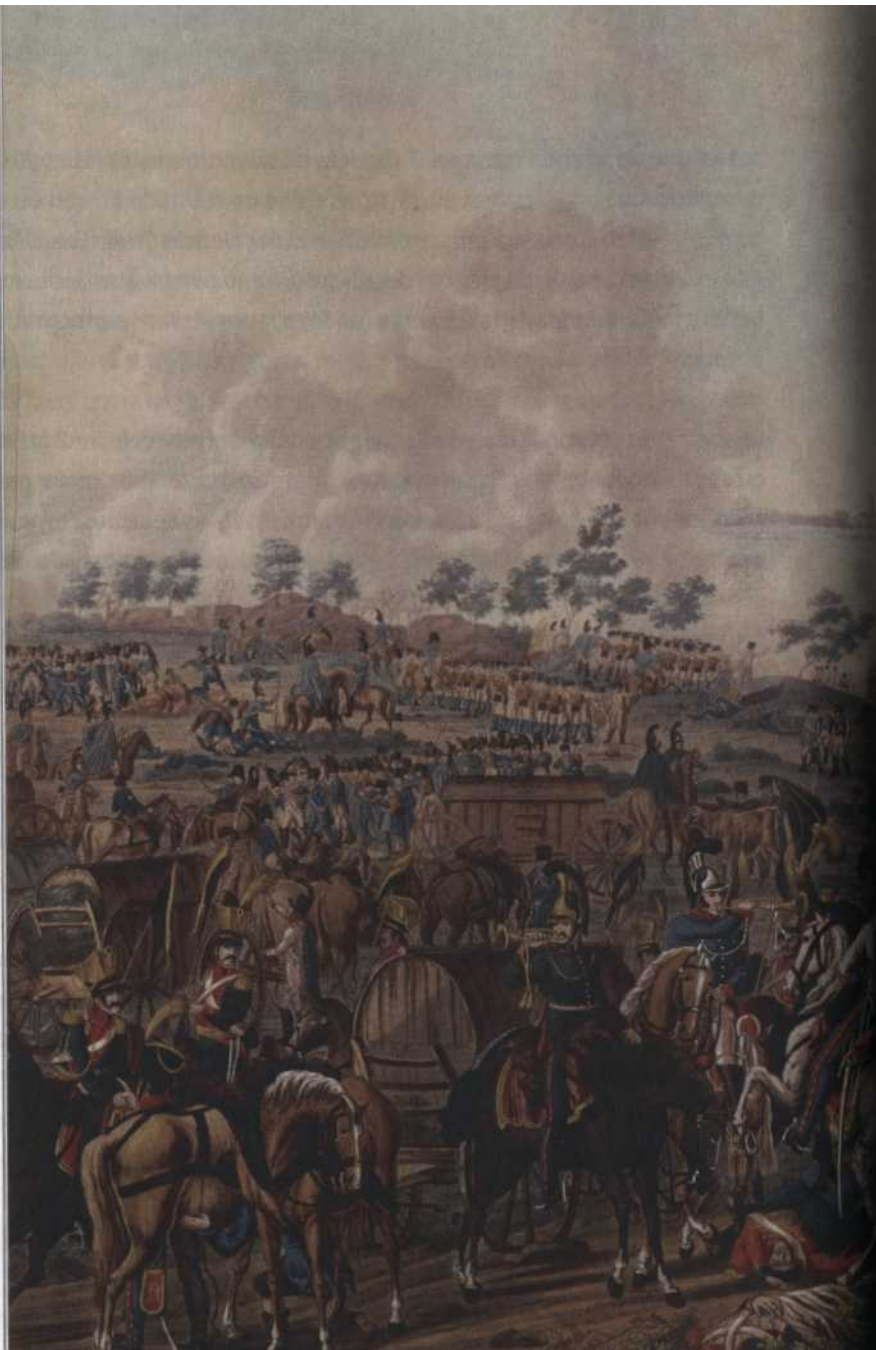
Pelo seu intrínseco egoísmo, aqueles que acreditam ser os «melhores» (os *aristoi*, em grego) ou os descendentes dos «pais» do Estado (patrícios), acreditam poder patrimonizar o Estado e nunca se colocam ao serviço do universal; ou seja, desempenham um papel exactamente inverso – pensa Hegel – à classe universal e racional dos funcionários que servem o Estado pelo próprio Estado (como seria idealmente o caso dos funcionários prussianos). Hegel diz que, assim como a democracia permite o desenvolvimento da igualdade e da vida concreta, e a monarquia permite o livre desenvolvimento da particularidade, a aristocracia apenas pode subsistir com base na divisão do corpo social em dois e com o domínio de uma parte sobre a outra. Portanto, para Hegel, e em virtude da sua própria essência, a aristocracia consagra a desigualdade na vontade e na propriedade, separa o corpo social em dois e acentua a divisão entre particularidade e universalidade.

A monarquia: oposição às particularidades. Se a aristocracia é, para Hegel, a pior constituição, a monarquia é a melhor. Hegel, certamente, não pensa na monarquia absoluta do antigo regime, mesmo quando não hesita em considerá-la um progresso em relação ao feudalismo. Hegel também não vê nenhum inconveniente em elogiar a monarquia patriarcal do Império Chinês ou o despotismo faraónico. Em todos estes casos, a monarquia é algo positivo para Hegel, dado que constitui um centro forte que se opõe às particularidades. Talvez recordando os tempos não muito distantes na Alemanha, para Hegel a monarquia representa sempre um travão à opressão da aristocracia, e, por isso, o povo costuma acolhê-la com satisfação.

O governo dos melhores. Consciente da evolução dos aristocratas feudais e territoriais para cortesãos ao serviço da monarquia, Hegel destaca que a aristocracia deve sofrer uma transformação radical para ser útil na tarefa de constituir o Estado



NA BATALHA DE LEIPZIG (16-19 de Outubro de 1813), as forças da Rússia, Prússia e Áustria derrotaram o exército napoleónico. Neste óleo de Johann Nepomuk Hœchle (1790-1835), o príncipe e marechal Karl Philip de Schwarzenberg (1771-1820) (1) apresenta-se perante os monarcas aliados: o imperador Francisco II da Áustria (1804-1835), rei da Hungria (1792-1835) e Boémia (1792-1835), que teve no príncipe de Metternich (1773-1859) o seu braço direito; o czar da Rússia, Alexandre I (1801-1815), e o rei da Prússia, Francisco Guilherme III, em quem, depois do Congresso de Viena (1814-1815) e da restauração, Hegel viu um portador de racionalidade e liberdade perante reaccionários e liberais. A filosofia, como a coruja de Minerva, tinha deixado de anunciar a aurora de uma nova época para se centrar no que de positivo havia para o presente. ♦



racional. Apesar de ser tão crítico com quase todas as aristocracias, Hegel não renuncia ao princípio do *governo dos melhores*, que considera essencial para conseguir um governo verdadeiramente racional. Como dissemos, segundo Hegel, o Estado racional será aquele que assenta, de uma forma directa, sobre os *melhores*, transformando-os na classe universal dos funcionários ao serviço do Estado e da universalidade. No entanto, pelas necessidades da modernidade e do Estado, a aristocracia deve deixar de se basear no sangue, na linhagem, no nascimento e na honraria passageira para passar a basear-se no espírito, na excelência política e na capacidade de se colocar ao serviço da razão universal. Só então a aristocracia seria não um estrato fechado, mas aberto efectivamente aos melhores e, tomando «sobre si o saber e acção daquele em si racional e universal», actuaria como o cimento unificador e o braço executor do Estado racional.

Colocando-se ao serviço da monarquia e do Estado, a aristocracia – pensa Hegel – é chamada a fornecer os funcionários, ministros e técnicos que farão a ponte entre o povo, o monarca e a sua administração, que apoiarão, aconselharão e ajudarão a governar racionalmente. Para Hegel, a nova aristocracia, mais transformada em burocracia que em estrato cortesão, devia desempenhar uma mediação essencial no Estado racional: por um lado, devia ser justa e equânime para ganhar a confiança do povo e, por outro, ser fiel e eficaz para ganhar o favor do monarca.

Apesar da importância que confere a uma burocracia racional, com a qual se antecipa decisivamente a Max Weber, Hegel pensa ainda dentro das coordenadas de Hobbes e apercebe-se da necessidade de um poder central, único e todo-poderoso. Parece temer a fácil degradação do princípio aristocrático, pois, como disse Aristóteles, tende a tornar-se uma oligarquia – governo de poucos, evidentemente não os *melhores* –, que só poderá ser regenerada pela entronização, com o apoio do povo, de um monarca – na Grécia, um *tirano*.

Um Estado monárquico e uma burocracia racional. Como vemos, e contrariamente à democracia, segundo Hegel, a monarquia tem a virtude de respeitar a universalidade, sem que por isso a totalidade dos cidadãos se dediquem intensivamente aos assuntos públicos e sem a correlativa distinção entre cidadãos e não cidadãos –

escravos, mulheres, estrangeiros, etc. A monarquia impõe uma vontade única a todo o corpo social, evitando a tendência democrática para dividir o corpo social em diferentes facções, sem que essa unidade se tenha de conseguir forçosamente pelo debate público e graças à eloquência. Além disso, em virtude da sua legitimação, em grande parte ganha pela submissão da aristocracia e dos oligarcas, Hegel pensa que a monarquia não necessita da demagogia e pode impor ao povo as necessárias e importantes tarefas que façam falta.

Com a monarquia, considera Hegel, o corpo social tem uma vontade e decisão superior e única, dado que o monarca se torna o centro que incorpora todo o corpo social, sem cair no despotismo de um individuo único e particular, como nos impérios orientais. Além disso, pela sua natureza, a monarquia facilita a distinção clara entre Estado e sociedade civil, possibilitando o desenvolvimento autónomo – mas sem separar o todo social – da totalidade das esferas éticas e respeitando cada uma delas a sua legitimidade e independência. Mais difícil, mas igualmente necessário, é que o próprio monarca se submeta ao império das leis e das instituições do Estado e que, inclusive, delegue as tarefas concretas do governo e da administração racionais e se limite a *reinar*. Por isso, ao desenvolver-se plenamente um Estado monárquico que se baseie numa burocracia racional, no respeito da lei e reconhecendo a autonomia relativa das esferas particulares, restam poucas coisas, diz Hegel, «que estejam reservadas à exclusiva decisão do monarca».

A virtude da monarquia. Como referimos, segundo o elogio kantiano a Frederico II, Hegel pensa que apenas dentro de um Estado monárquico poderoso e sólido é possível garantir verdadeiramente a liberdade das pessoas, assim como a sua vida particular dentro da sociedade civil. Para que «a obediência à ordem temporal possa ser compatível com o fim subjectivo individual e o interesse privado consiga a sua satisfação», afirma Hegel, é necessário que o direito e o Estado sejam justos e independentes dos interesses privados, mas também que o Estado seja «forte», «uma esfera de real necessidade exterior» e «uma natureza firme que se coloque perante a consciência». Só então o Estado pode deixar a sociedade civil, a cidadania e todas as instâncias autónomas desenvolverem-se por si próprias; só então o Estado poderá

reconhecer a esfera autónoma da sociedade civil e a procura legítima no seu interior do benefício particular dos indivíduos, tornando compatível a liberdade dos indivíduos com a obediência última ao universal. Esta é a virtude da monarquia: facilitar o desenvolvimento autónomo das esferas particulares e dar liberdade aos indivíduos, precisamente porque se dispõe de um centro firme, suficientemente poderoso, ao serviço racional da totalidade.

Vemos, pois, que, quando se acusa Hegel de estatalista totalitário, pensa-se mais num despotismo como o oriental ou o Império Romano, que está faticamente dividido, presidido pela violência (*Gewalt*) e que coloca algumas particularidades – por exemplo, os patrícios – acima da universalidade. Em contrapartida, Hegel pensa mais num Estado indubitavelmente unido e presidido pelo poder (*Macht*) do monarca, mas ao serviço da universalidade e reconhecendo e reconciliando todas as particularidades e individualidades.

Uma soberania unipessoal com divisão de poderes. Embora com matizes, Hegel aceita a divisão de poderes de Montesquieu, dado que, para ele, o se Estado divide também no poder legislativo («poder de determinar e estabelecer o universal»); o poder governativo ou judicial, que se ocupa da «subsunção das esferas particulares e dos casos individuais sob a universalidade», ou seja, dar sentenças sobre os casos concretos e individuais em função das leis universais; o poder executivo do monarca, «a subjectividade como decisão última da vontade». Trata-se de uma certa evolução, por vezes com pendor cesarista, que faz lembrar a devoção hegeliana por Napoleão e se antecipa ao modelo imposto por Bismarck, pois Hegel põe como condição essencial o culminar de todo o corpo estatal numa única pessoa. Ao contrário de Hobbes, que refere subtilmente que o soberano poderia ser também uma assembleia ou uma instituição constituída por mais de uma pessoa, Hegel reclama esse culminar unipessoal como garantia última da unidade de todo o corpo social, da sua acção conjunta e numa única direcção.

Como vemos, o Estado racional hegeliano, por muito que partisse de uma constituição monárquica, não implicava a negação das restantes constituições, com as suas vantagens

específicas, dado que, de alguma forma, as assumia, unificava e superava. Por isso, Hegel considera «ociosa» e intrascendente a questão de qual a melhor constituição e afirma que «apenas se pode dizer que são unilaterais as formas de todas as constituições políticas, que não podem suportar nelas o princípio da livre subjectividade e que não sabem satisfazer uma razão cultivada». Poderíamos dizer que Hegel pensa numa integração na monarquia constitucional das vantagens das diversas constituições: o poder legislativo deveria desfrutar das vantagens da democracia, embora fosse representativa; o poder judicial e governativo das vantagens da verdadeira aristocracia interpretada como burocracia racional; enquanto o monarca garantiria a decisão última e única, o poder executivo.

Na sua concepção do Estado racional, Hegel adopta uma postura muito característica, muito determinada pelas coordenadas políticas da sua época, embora – como vimos – também se projecte para lá dela. Por um lado, Hegel mostra uma importante influência do pensamento liberal, mas ao mesmo tempo parece condescender com as propostas estatelistas vinculadas ao antigo regime, as monarquias absolutistas ou, pelo menos, o denominado *despotismo iluminado* (significativamente caracterizado pelo lema «tudo para o povo, mas sem o povo»). O pensamento hegeliano está ancorado no seu tempo, mas também refere princípios que se antecipam à concepção, por exemplo, do posterior *Estado do bem-estar*.