

A Ideia de Europa de Kant a Hegel

CARLOS MORUJÃO
CLÁUDIA OLIVEIRA



Universidade Católica Editora



A Ideia de Europa

de Kant a Hegel

Catálogo recomendada

A IDEIA DE EUROPA DE KANT A HEGEL

A ideia de Europa de Kant a Hegel / coord. de Carlos Morujão e Cláudia Oliveira.
– Lisboa : Universidade Católica Editora, 2010. – 224 p. ; 23 cm
(Estudos de Filosofia)

ISBN 978-972-54-0285-6

I – MORUJÃO, Carlos Aurélio Ventura, coord. II – OLIVEIRA, Cláudia, coord.
III – Col.

CDU 1(4)(091)
1 Kant
1 Hegel

© Centro de Estudos de Filosofia
© Universidade Católica Editora | Lisboa 2010

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.

Colecção: Estudos de Filosofia

Director: Manuel Cândido Pimentel

Conselho editorial: Américo Pereira, Carlos Morujão, Joaquim de Sousa Teixeira,
Mendo Castro Henriques

Revisão editorial: Helena Romão

Composição gráfica: EUROPRESS, Lda.

Data: Dezembro 2010

Depósito Legal: 320319/10

ISBN: 978-972-54-0285-6

Universidade Católica Editora

Palma de Cima – 1649-023 Lisboa

tel. (351) 217 214 020 fax (351) 217 214 029

uce@uceditora.ucp.pt www.uceditora.ucp.pt

Fotografia da Capa: “Le cri français” Gouache de Lesueur
Museu Carnavalet, Paris

A Ideia de Europa

de Kant a Hegel

coordenação **Carlos Morujão**
Cláudia Oliveira



Universidade Católica Editora

Índice

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introdução | 7 |
| Kant e a Ideia de Europa: uma Interpretação do Opúsculo para a Paz Perpétua <i>Carlos Morujão</i> | 11 |
| A Revolução Francesa e a Europa: Unidade Revolucionária Vs. Unidade Imperial <i>Américo Pereira</i> | 33 |
| Messianismo Revolucionário e Europeísmo Francocêntrico: dos Estados Gerais a Santa Helena <i>José Miguel Sardica</i> | 63 |
| <i>As Reflections on the Revolution in France</i> de Edmund Burke e a Resposta de Thomas Paine em <i>The Rights of Man</i> <i>Ivone Moreira</i> | 93 |
| A Recepção da Revolução Francesa na Alemanha: um certo «Modo de Pensar Alemão» e os Primeiros Passos para a Construção de um Ideário «Pan-germânico» <i>Cláudia Oliveira</i> | 119 |
| O Voluntarismo Político de Fichte e os <i>Discursos À Nação Alemã</i> <i>Mendo Castro Henriques</i> | 141 |
| Hegel, a Europa e a Revolução (1794-1802) <i>Carlos Morujão</i> | 159 |
| A Dialéctica Hegeliana: os Conceitos de Estado e de Liberdade na base da Construção do Modelo Europeu <i>Cláudia Oliveira</i> | 181 |
| A Europa depois da Revolução Francesa <i>Carlos Morujão</i> | 201 |
| Índice Onomástico | 221 |

Introdução

«A tarefa da Filosofia consiste na conceptualização daquilo que é, dado que o que é, é a razão. Relativamente ao indivíduo, cada um é – além disso – filho do seu tempo; porém, a filosofia também é o seu tempo captado em pensamentos.»

G. W. F. HEGEL,
Princípios da Filosofia do Direito

Por iniciativa do Projecto de Investigação «A Recepção da Revolução Francesa pela Filosofia Alemã dos finais do século XVIII e inícios do século XIX» (PTDC / FIL / 74365 / 2006), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia e sediado no Centro de Estudos de Filosofia, realizou-se, em colaboração com a Área Científica de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, um Curso Livre subordinado ao tema «A Ideia de Europa de Kant a Hegel». O curso decorreu entre o dia 2 de Novembro e o dia 3 de Dezembro de 2009, e foi dividido em nove sessões, durante cinco semanas.

As reflexões sobre a ideia de Europa, sobre a identidade europeia e a especificidade da história e da cultura europeias, têm, no âmbito temporal delimitado pelos escritos político-jurídicos de Kant dos princípios da década de 80 do século XVIII e pelos *Princípios de Filosofia do Direito* de Hegel – 35 anos, aproximadamente – um dos seus momentos de maior intensidade. O quadro problemático em que elas se inscrevem, marcado pela Revolução Francesa (desde os seus primeiros ecos na margem esquerda do Reno, já em 1789, até às conquistas de Napoleão e à derrota militar da França napoleónica, com o posterior estabelecimento de um sistema de equilíbrio europeu que durará quase até 1914), pelo conseqüente desaparecimento da sociedade de Antigo Regime e pela instauração de clivagens políticas e ideológicas que são ainda, em boa medida, as nossas, no início do século XXI; um tal quadro, dizíamos, não é estranho ao facto de que as opiniões em litígio – por parte de partidários, meros simpatizantes ou adversários da Revolução – pudessem ter alimentado até hoje as controvérsias sobre a Europa.

Em 1798, na célebre revista *Athäneum*, Friedrich Schlegel (figura paradigmática do intelectual inicialmente adepto da revolução, que acabará os

seus dias partidário da contra-revolução corporizada na figura do chanceler austríaco Metternich) escreverá que três grandes acontecimentos marcaram o final do século XVIII: na literatura, os *Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister*, de Goethe, na filosofia, a *Doutrina da Ciência* de Fichte, na política, a Revolução Francesa. De facto, uma mesma ideia subjaz à escrita daquelas duas obras maiores da cultura europeia, bem como às intenções iniciais dos homens que acabaram com a sociedade de Antigo Regime e lançaram as bases da moderna democracia representativa. Podemos resumir-la em poucas palavras: trata-se da ideia de que a humanidade não pode aceitar que a sua vida e o seu destino lhe sejam impostos por uma autoridade que ela não reconheça, mas, também, que essa vida e esse destino se podem ler (e, por isso mesmo, se tornam inteligíveis) numa história que não é o fruto de um cego acaso, mas sim de uma vontade esclarecida. Numa conhecida, embora polémica (e tantas vezes mal interpretada) expressão, Hegel di-lo-á em 1821: «tudo o que é racional é real, tudo o que é real é racional».

Os textos que apresentamos neste volume constituem, no essencial, as lições que foram proferidas, sendo, por isso, da exclusiva responsabilidade dos autores que os assinam. Na sua apresentação, correspondente à ordem das lições, eles seguem um fio cronológico, iniciando-se com a temática da «paz perpétua», que, em pensadores tais como o Abbé de Saint-Pierre ou Jean-Jacques Rousseau, precede a época da Revolução, mas que é retomada por Kant, em 1795, no contexto da guerra europeia contra a França revolucionária. Segue-se uma meditação sobre a ideia mesma de Revolução, a sua proveniência, as transformações por que passa ao longo do período estudado e as aporias que daí resultam, à qual se sucede uma investigação de pendur mais histórico, contrastando os projectos de unidade europeia do ponto de vista revolucionário e do ponto de vista imperial (mostrando, em particular, a reconstrução que *a posteriori*, no seu exílio em Santa-Helena, Napoleão faz das suas intenções de conquista). Os textos seguintes procuram detectar o sentido dos primeiros ecos da Revolução Francesa em Inglaterra e na Alemanha, em pensadores como Edmund Burke (opositor desde a primeira hora e proponente de um paradigma interpretativo que podemos encontrar em boa parte do pensamento conservador dos dois séculos seguintes), Thomas Paine (adversário de Burke, preocupado em mostrar o fio de continuidade entre o ideal independentista dos colonos da América do Norte e o dos revolucionários parisienses), A. W. Rehberg, Kant e Fichte.

Não se estranhará que a Hegel seja dado um lugar de relevo nesta colectânea de textos. De facto, é com razão que alguns dos intérpretes da

sua filosofia política o consideraram o filósofo da Revolução Francesa. Não será, por certo, no sentido de apoiante incondicional dos acontecimentos que tal afirmação deverá ser entendida, pois são várias as críticas de Hegel aos revolucionários franceses, entre elas aquela que constitui o célebre capítulo da *Fenomenologia do Espírito* intitulado «A liberdade absoluta e o Terror». Porém, talvez em nenhum outro aspecto do seu sistema seja mais verdadeira a afirmação, colocada em epígrafe a esta Introdução, de que a filosofia não é senão a sua época no plano do pensamento. A época de Hegel é a época da revolução – é, também, a época da fixação definitiva do termo no seu sentido moderno, como, aliás, se poderia demonstrar que o próprio texto hegeliano documenta – e, por isso, cabe à filosofia a tarefa de a pensar, ou seja, compreender na sua proveniência, no seu sentido e na sua prospectiva. Ou, se tudo quiséssemos resumir numa só palavra, a que Hegel também não seria estranho, na sua *verdade*.

Esta colectânea contém textos escritos por investigadores ligados, de formas diversas, à Universidade Católica Portuguesa: à Faculdade de Ciências Humanas, nas Áreas Científicas de Filosofia e de Estudos de Cultura ao Centro de Estudos de Filosofia, e ao Instituto de Estudos Políticos. Os organizadores agradecem a todos eles a colaboração prestada. É-lhes sobremaneira grato sublinhar que nenhuma interpretação de conjunto unificada é aqui proposta. O leitor notará, certamente, que, relativamente a muitos autores, ideias e acontecimentos, as opiniões não são convergentes. Foi esta a intenção dos organizadores. A época que preparou e viu nascer a Revolução Francesa – época da fase terminal do período das Luzes, da filosofia de Kant, do Idealismo Alemão e do Romantismo – ainda hoje nos interpela, na multiplicidade de perspectivas que dela são possíveis e nas diversas maneiras de ver como condiciona ainda, positivamente ou negativamente, o nosso presente.

Kant e a Ideia de Europa: uma Interpretação do Opúsculo para a Paz Perpétua

CARLOS MORUJÃO

I. Aspectos Gerais da Obra

1.1 Notas sobre o pensamento político e jurídico de Kant

Para Kant, ao contrário do que era a opinião de Lessing e de uma parte significativa do iluminismo filosófico, tanto alemão como francês (pense-se, nomeadamente, no caso de Voltaire), o estado não recebe a sua legitimação pelo facto de permitir a felicidade dos cidadãos¹, mas sim por aquilo que pode significar para eles ao permitir-lhes que realizem a sua tarefa moral e histórica, a saber, a educação para a autodeterminação. No âmbito da organização jurídica, porém, encontramos-nos numa situação diversa daquela que caracteriza o simples progresso moral de um indivíduo isolado. Ao passo que para este último podemos supor a possibilidade de uma radical conversão do princípio mau ao princípio bom (mesmo que, afinal, uma tal conversão possa ter sido preparada pelo trabalho da educação e do exemplo), no que diz respeito à organização jurídica dos estados e à relação entre os estados, a situação não se apresenta, aos olhos do filósofo, com a mesma clareza. Assim, enquanto no primeiro caso podemos admitir a transformação radical, no segundo, parece mais sensato admitir-se um insensível progresso.

De acordo com Kant no ensaio de 1784 intitulado *Ideia para uma História Universal numa Perspectiva Cosmopolita*, a sociedade e a história encarregam-se de realizar um plano oculto da natureza. Esta ideia reaparecerá em 1795, em *Para a Paz Perpétua*, embora sob outra forma. Kant admite agora que através do estabelecimento de uma constituição estadual as disposições morais da

¹ Sobre o problema da felicidade no século XVIII pode consultar-se Paul Hazard, *La Pensée Européenne au XVIIIème Siècle*, Paris, Boivin & Cie., 1946, Tome I, pp. 17 e segs.

humanidade se possam realizar integralmente². Na obra de 1795, porém, esta ideia de um plano oculto é aplicada às relações entre os estados, os quais, apesar das discórdias e das guerras, se encaminhariam para a realização da paz. Na origem desta ideia kantiana podemos encontrar uma tese que, na sua génese, remonta a Hobbes e a Rousseau: os estados têm ainda entre si relações semelhantes às dos indivíduos no estado de natureza³. Nas relações entre estados verifica-se a total ausência de um constrangimento exterior (ou seja, de uma lei). No caso de esta situação se manter, o direito à guerra, na ausência de outros meios para resolver os litígios, seria a única forma lícita de um estado fazer valer os seus direitos, sempre que se considerasse lesado por outro estado⁴.

É, por isso, motivo de admiração, reconhece Kant, que a noção da supremacia do direito não tenha sido ainda rejeitada por nenhum estado como princípio das relações internacionais – onde, mais do que em qualquer outro domínio, se parece manifestar a maldade da natureza humana – e que os princípios do *jus gentium*, tal como foram estabelecidos por juristas como Grotius, Pufendorf, ou Vattel, tenham ainda de ser aduzidos com o propósito de legitimar as guerras⁵. (Que tais princípios, no entanto, sejam destituídos de qualquer efeito prático, como Kant de bom grado reconhece, é uma questão completamente diferente.) Trata-se, porém, de um testemunho, mesmo que frágil, da presença de uma disposição moral no homem, e do facto de, nele, o bom princípio suplantar ainda os efeitos do princípio mau.

Prossigamos ainda na análise da ideia kantiana que mencionámos há pouco. O homem isolado, afirma Kant, deseja a concórdia e a paz, ou seja, uma situação diferente daquela que detectamos na relação entre estados. É bastante provável que Kant tenha sofrido aqui, uma vez mais, a influência de Rousseau. Este, no *Discurso sobre a Origem e o Desenvolvimento*

² Ernst Cassirer, *Freiheit und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 323.

³ Acerca da existência de um estado natural na relação entre os estados, cf. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, vol. III, p. 178. De agora em diante referir-nos-emos a esta edição das obras de Rousseau pela sigla OC, seguida da indicação do Tomo em numeração romana e da paginação em algarismos árabes.

⁴ Retemos aqui a formulação de Kant na sua *Metaphysik der Sitten*, § 56, in Ak. Ausg., Band VI, p. 346.

⁵ Kant, *Zum ewigen Frieden*, in *Werke* (ed. Weischedel), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Band VI, p. 210.

da *Desigualdade entre os Homens*, falava da indolência natural do homem no seu estado de natureza e colocava no mau funcionamento do estado social a origem do estado de guerra. Mas Kant defende ainda que a natureza parece querer a discórdia, não como um fim em si mesmo, mas sim para que dela, através do trabalho e da acção dos homens, nasça o desenvolvimento e o aperfeiçoamento moral. É óbvio que Kant não toma o conceito de natureza, em cada uma destas duas afirmações, exactamente no mesmo sentido. Ao referir-se, em primeiro lugar, ao estado de natureza, Kant reenvia para a ficção histórica criada pelos teóricos do contratualismo, segundo a qual o estado social, resultado de um livre acordo entre os homens – inclinados a ceder uma parte dos seus direitos naturais, em benefício da segurança da colectividade –, se seguiu a uma época que não conhecia relações sociais fixas, nem relações de poder entre governantes e governados. Mas ao referir-se a uma vontade da natureza, Kant encara-a como uma totalidade que não se rege apenas pelo mecanismo das causas eficientes, mas onde há lugar, também, para admitir a presença de uma causa final.

Como em muitas outras partes do seu sistema, Kant vê-se na necessidade de pensar quase teleologicamente, para dar conta da realidade dos factos, sem nunca infringir, contudo, os limites que a sua filosofia crítica colocava à plena evidenciação da legitimidade desse modo de pensar, de um ponto de vista teórico. (Voltaremos mais à frente a esta questão, quando analisarmos os Artigos Definitivos para a Paz Perpétua.) Assim, defenderá que o indivíduo é forçado a entrar no estado civil, que o arranca à sua indolência natural, para que, no seu interior e em resultado do antagonismo com os outros indivíduos, ou seja, do choque natural resultante das tendências egoístas de origem animal, essas sim passíveis de comprovação empírica, encontre uma forma de entendimento com os outros indivíduos⁶. Daqui resultam várias consequências.

1. Somos tentados a dizer, por um lado, que o problema político, tanto no interior dos estados como nas relações entre os estados, tem uma solução fácil: ele consiste em encontrar uma ordem na qual todos os seres racionais possam ver garantida a sua conservação através de leis válidas para todos. (Não é sequer necessário que tais seres racionais queiram agir moralmente.)

⁶ Cassirer, *Ibidem*, p. 324.

2. Podemos também dizer, por outro lado, que a ligação entre os homens que funda o estado é a única ligação que pode ser considerada um *fin em si mesmo*, e não apenas um meio para a realização de objectivos particulares. (A diferença relativamente à lei moral é óbvia: pois se a lei moral também é um fim em si mesma, ela não liga necessariamente os homens, mas apenas aqueles que agem moralmente.)
3. Neste sentido, podemos ainda afirmar que, para Kant, as revoluções têm um lado positivo e, em particular, a Revolução Francesa⁷. Toda a revolução é uma espécie de apelo da natureza, para que o homem estabeleça uma constituição legal fundada sobre os princípios da liberdade. Quanto a esta questão, Kant distancia-se de Grotius que, embora não seja contratualista *stricto sensu*, segue contudo a tese contratualista de Hobbes – uma tese a que o próprio Kant se parece ater em 1797, na sua *Metafísica dos Costumes*⁸ – quando admite que o pacto social priva os súbditos de qualquer possibilidade de rebelião⁹.

⁷ Não nos deteremos, neste ensaio, numa análise pormenorizada das ideias de Kant acerca da Revolução Francesa, tema que ocupará outros ensaios desta colectânea. Resumidamente, diremos apenas que esse juízo comporta duas dimensões: 1) uma dimensão em que os acontecimentos revolucionários são valorizados como momento histórico sem precedentes na instauração do ideal republicano de estado; 2) uma segunda dimensão em que a Revolução é criticada pelo facto de ter conferido forma legal à execução de Luís XVI, a qual, de um ponto de vista moral, só pode ser considerada como um assassinato. Quanto a este último ponto, note-se, porém, que é acima de tudo a pretensão dos revolucionários em conferir forma legal a este acontecimento, mais do que o acontecimento em si, que provoca a repulsa de Kant. Ou seja, Kant parece admitir como legítimo invocar-se razões de necessidade imediata, relacionadas com as circunstâncias políticas; transformar uma tal necessidade em lei, pelo contrário, é erigir a anarquia em princípio do estado civil. Sobre este assunto, pode consultar-se Éric Weil, «Histoire et Politique», in *Problèmes Kantians*, Paris, Vrin, 1990, pp. 109-141, p. 123, nota 24.

⁸ Cf. *Metaphysik der Sitten*, ed. cit., pp. 318 e segs. Nesta obra, mesmo quando é evidente a referência aos acontecimentos franceses contemporâneos, Kant nunca emprega o termo revolução, mas sim, em seu lugar, os termos sedição (*seditio*) e rebelião (*rebellio*). Relativamente à ilegitimidade jurídica de uma revolução veja-se, por exemplo, a seguinte passagem: «A razão pela qual o povo deve suportar, apesar de tudo, um abuso do poder supremo, mesmo um abuso considerado como intolerável, é a de que a sua resistência contra a legislação suprema em si há-de conceber-se como ilegal, como destruidora mesmo da constituição legal na sua globalidade.» (Op. cit., p. 320; citamos a partir da tradução portuguesa de José Lamego, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 190.)

⁹ Noutros autores, contudo, como no caso de John Locke, será a tese contratualista a legitimar, sob certas condições, o direito de rebelião. Por outras palavras, o direito

1.2 Alguns precursores de Kant

A discussão sobre a Europa e sobre as relações entre os estados europeus marcou fortemente o pensamento político do século XVIII, o qual, situando-se ainda no horizonte da *respublica christiana*, se move já num quadro alheio a toda a pretensão de realização dessa ideia por via de um império. Seria injusto não reconhecer o papel que alguns precursores desempenharam na formação do pensamento de Kant sob esta matéria. Em primeiro lugar, o Abbé de Saint-Pierre, cujo *Projet pour rendre la Paix Perpétuelle en Europe* é publicado em Utrecht, em 1713, seguindo-se-lhe, quatro anos mais tarde, em 1717, o *Traité pour rendre la Paix Perpétuelle entre les Souverains Chrétiens*. O Abbé de Mably dará à luz uma obra intitulada *Des Principes des Négociations pour servir d'Introduction au «Droit Public de l'Europe fondé sur les Traités»*, publicada em Haia, em 1757. Poucos anos depois, em 1761, Rousseau publicará um *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre*, curiosamente também na Holanda, mas agora em Amsterdam¹⁰.

Kant conhecia as obras do Abbé de Saint-Pierre antes da sua divulgação por Rousseau, uma vez que o cita em textos datados de 1752. Há também uma relação evidente entre algumas afirmações do *Extrait* de Rousseau e certas ideias desenvolvidas por Kant em *Para a Paz Perpétua*, que ora prolongam, ora se distanciam, de ideias já expressas pelo abade francês. Esta relação é sobremaneira evidente em certas passagens, de que mencionaremos apenas as duas que nos parecem mais importantes.

Quando o Abbé de Saint-Pierre afirma que os tratados de paz são, muitas vezes, uma guerra continuada sob outras formas, Kant no 1.º Artigo Preliminar para a Paz Perpétua repete esta ideia, sob a forma de uma denúncia das reservas mentais com as quais muitos tratados são assinados, apenas porque o esgotamento das forças dos beligerantes não permite, momentaneamente, o prosseguimento das hostilidades. Onde o autor francês afirmava não haver guerra no estado de natureza, Kant, no 2.º Artigo Definitivo, embora parecendo dizer que a guerra é o estado de natureza, diz, de facto, que a possibilidade de hostilidades, mas não a guerra efectiva, caracteriza o estado de natureza. Rousseau, antes de Kant, também admitira essa possibilidade no estado de natureza, mas pensava que havia um elemento

de destituir o soberano sempre que este infrinja as regras a que se submeteu pelo contrato originário.

¹⁰ Cf. OC, II, pp. 563 e segs.

de neutralização da guerra: a distância entre os homens. (Não a distância física, bem entendido, mas sim aquele distanciamento que mais não é do que o resultado da inexistência de relações sociais efectivas e permanentes.) No estado social, a abolição dessa distância tornou a guerra uma realidade: «Unindo-nos a alguns homens no estado civil» – afirmava Rousseau – «tornámo-nos inimigos do género humano.»¹¹

1.3 O título da obra e a advertência de Kant

Há uma pergunta que dificilmente um leitor atento de *Para a Paz Perpétua* deixará de fazer a si mesmo: Kant exprimir-se-á ironicamente no título desta obra? Haverá possibilidade de uma paz perpétua que não seja a paz dos cemitérios, como sugere a legenda de uma gravura de uma estalagem holandesa, que Kant menciona no curto texto que serve como que de Prefácio a esta obra¹²? Mais ainda: será mesmo desejável uma paz perpétua, ou não resultará por vezes o progresso do estado de guerra? Kant não recusa esta última hipótese, mas recusa-se a admitir que a humanidade possa colocar um certo fim como desejável – neste caso, a paz – e afirmar, ao mesmo tempo, a impossibilidade de o atingir. A chamada *cláusula salvatória*, a que Kant recorre no seu curto Prefácio, segundo a qual o homem de estado não tem de se preocupar com as elucubrações do filósofo, uma vez que estas são inofensivas e não se aplicam à realidade¹³, é apenas a forma hábil de contornar a mais do que natural vigilância de uma censura política cada vez mais apertada na Prússia, após a morte de Frederico, o Grande. Na verdade, tal cláusula contraria uma firme tese de Kant sobre as relações entre a teoria e a prática. Convém, por isso, ter presente duas coisas:

1. Uma afirmação do género: «a paz perpétua entre as nações é um propósito louvável, mas nunca poderá ser definitivamente alcançada», suporia uma relação entre teoria e prática que, transformando a

¹¹ OC, III, p. 564

¹² Veremos, mais adiante, que Kant coloca esta possibilidade de uma paz dos cemitérios, como resultado de uma guerra de aniquilação. É uma possibilidade contra a realização da qual nos deverá prevenir, justamente, um dos artigos preliminares para a paz perpétua.

¹³ Kant, *Zum ewigen Frieden*, ed. cit., p. 195.

primeira, ou em mero devaneio ou em simples exercício de prudência, só poderia ser inaceitável para um filósofo.

2. Uma tal afirmação é contradita, ironicamente, no decurso da obra, no Suplemento 2.º, a propósito da cláusula secreta dos Tratados de Paz: os governantes poderão não reconhecer publicamente as ideias dos filósofos em que se inspiram quando celebram um tratado de paz, reconhecendo em privado, pelo simples facto de o celebrarem, um vínculo entre essas ideias e a prática que eles próprios levam a cabo. (A própria Cláusula Secreta, aliás, deverá ser também entendida ironicamente, uma vez que, por definição, os Tratados não devem ter cláusulas secretas.)

Como diz ainda o 1.º Artigo Preliminar, adjectivar a paz de perpétua é criar uma expressão pleonástica, por si mesma suspeita. (A paz é a paz e não precisa de ser adjectivada, parece ser a tese de Kant; coisa bem diferente é dizer-se que «as armas foram silenciadas»¹⁴.) O contexto político-militar em que esta obra foi escrita também ajuda a perceber a possível ironia do título: instaurou-se, em 1795, um armistício entre a França revolucionária e a Prússia, que deixou as mãos livres a esta última para anexar a Polónia.

1.4 A paz perpétua: possibilidade ou utopia?

Kant considera que há duas maneiras de pensar as propostas políticas: ou deduzi-las de uma teoria prévia, como fazem os racionalistas (como Grotius e Pufendorf), ou considerá-las como apenas esclarecidas por uma teoria elaborada para o efeito, à maneira dos pragmatistas (como Achenwall). Para estes últimos, ao contrário dos primeiros, as teorias são apenas ficções úteis, sendo toda a sabedoria prática iluminada, em primeiro lugar, pelo conhecimento histórico¹⁵. Ora, para Kant, um filósofo não pode opor a teoria à prática. Na realidade, numa teoria, como refere Philonenko na obra citada na nota anterior, há que ter em conta três dimensões e não apenas uma só:

¹⁴ Kant refere-se a este «silêncio das armas» (*Waffenstillstand*), distinguindo-o da paz verdadeira, em *Zum ewigen Frieden*, ed. cit., p. 196.

¹⁵ Alexis Philonenko, *Théorie et Pratique dans la Pensée Politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1972, pp. 13-14.

1. A sua relação com um objecto ou um acontecimento.
2. A sua relação com outras teorias.
3. A sua relação com o sistema da experiência.

Por outras palavras, 2 tem um limite inferior em 1 e um limite superior em 3. Assim, o pensamento não se contrapõe simplesmente ao real, do qual, supostamente, enunciaria as leis, apoiando-se na observação; ambos – o pensamento e a realidade – constituem uma unidade que se pode formular cada vez com maior precisão¹⁶. A filosofia política de Kant confirmaria, mesmo que por outras vias, a relação entre o idealismo transcendental e o realismo empírico. Querer abandonar a teoria sem a substituir por outra é entregar ao curso da história, ou seja, à contingência dos acontecimentos, a criação das regras que devem legitimar a acção humana.

Mas esta questão, que Kant desenvolve brilhantemente no opúsculo de 1793 intitulado *Sobre a Expressão Comum: isso pode ser correcto em Teoria, mas não se aplica na Prática*, provavelmente dirigido contra Edmund Burke e as suas *Reflexões sobre a Revolução em França*, publicadas em 1791, tem ainda uma dimensão a que poderemos chamar moral. Para um ser racional finito, tal como é o homem, torna-se necessário acreditar na existência de um sentido para a história e na possibilidade do progresso moral da humanidade¹⁷. Sem esta convicção, o homem deixaria de trabalhar para a realização de um reino dos fins. Ora, parece-nos que aquilo que, para Kant, vale para cada indivíduo isolado, valerá, *mutatis mutandis*, para as nações. Se todas as nações não se esforçarem por realizar o ideal de uma paz perpétua, o estado de guerra entre elas nunca chegará ao seu fim.

¹⁶ *Idem, Ibidem*, p. 22. A formulação de Philonenko parece-nos singularmente próxima da interpretação de Kant pela escola neo-kantiana de Marburg (ou até mesmo já da interpretação de Kant por Salomão Maimon), mas não é este o local indicado para fazermos uma abordagem desta questão.

¹⁷ Sobre este assunto, cf. Éric Weil «Histoire et Politique», ed. cit., pp. 109-141.

2. Análise de Alguns Aspectos Particulares da Obra

2.1 *Análise da Secção 1: os artigos preliminares para a paz perpétua*

O qualificativo «preliminares», no título da secção, deverá querer significar o mesmo que «prévios», no sentido de, sendo embora por si sós insuficientes, estes artigos constituírem ainda assim um conjunto de condições negativas necessárias. Ou seja, eles não supõem a paz já instaurada, mas permitem criar as condições que venham a possibilitar a sua instauração futura. Que tais condições são meramente negativas é evidente pelo seu simples enunciado: 1) um tratado não deve conter reservas mentais; 2) um estado não pode anexar outro estado; 3) não podem existir exércitos permanentes; 4) o estado não deve contrair dívidas para sustentar uma política externa; 5) um estado não deve interferir nos assuntos internos de outro estado; 6) nenhum estado deve permitir-se, no decurso de uma guerra, a prática de certo tipo de hostilidades que impeçam a confiança numa paz futura.

Algumas destas condições merecem que nos detenhamos nelas por alguns momentos. Assim, no artigo 1.º, Kant estabelece a importante distinção entre o tratado de paz e o armistício. No tratado de paz procura-se a eliminação das causas de qualquer guerra futura, mesmo que tal não seja perceptível nos tratados realizados e arquivados. O artigo 2.º afirma que um estado não é um património que possa ser adquirido por outros, mas sim uma sociedade de homens. (Por este motivo, como nota Kant, não se herda um estado, mas sim o direito a governá-lo.) Artigo importante tendo em vista o contexto em que a obra foi escrita: o tratado de paz celebrado entre a França e a Prússia deixava a esta, como já dissemos, as mãos livres para invadir a Polónia. Posteriormente, em 1797, na *Metafísica dos Costumes*, Kant retoma esta questão, afirmando que o acréscimo de poder de um estado sobre outro por meio de uma aquisição territorial é apenas um procedimento legítimo num contexto em que, entre os estados, se verifique ainda subsistir um estado de natureza¹⁸, justamente o que a paz perpétua tem por objectivo ultrapassar.

¹⁸ Kant, *Metaphysik der Sitten*, ed. cit., p. 346.

O artigo 6.º é seguido por um extenso comentário que, embora aplicando-se-lhe directamente, servirá também de comentário aos restantes cinco, pelo que revela acerca do modo kantiano de pensar em relação aos problemas da paz. Dissemos mais atrás que a perspectiva de realização de uma paz perpétua entre os estados não deve ser encarada como uma utopia; ora, só será de facto assim se, na disposição moral do homem, se encontrarem algumas condições mínimas para que tal aconteça. Kant refere-se à necessidade de, mesmo durante um conflito, manter a confiança no modo de pensar do adversário. Vejamos o modo como se exprime:

«[...] toda a confiança no modo de pensar do inimigo deve, todavia, permanecer no decurso da guerra, pois, de outro modo, nenhuma paz pode ser concluída e a hostilidade irromperia como uma guerra de extermínio.»¹⁹

O que Kant nos quer dizer é que um dos beligerantes deve sempre pensar que o outro age como uma parte da humanidade e que quer preservar a sobrevivência da humanidade em si e no adversário. Se cada um dos beligerantes não agir de acordo com este requisito mínimo – ou se não admitir que o seu adversário age igualmente de acordo com ele – seguir-se-á uma guerra de aniquilação em que cada um quererá salvar, pelo menos, aquela parte da humanidade que ele próprio constitui. Nestas condições, é bem provável que a única paz que venha a ser alcançada seja a paz dos cemitérios.

2.2 Análise da Secção 2: os artigos definitivos para a paz perpétua

Numa breve introdução, Kant afirma que paz não caracteriza a relação natural do homem com os outros homens e tem de ser instaurada²⁰. Nisto consiste o que, para Fichte, é ainda o hobbesianismo de Kant²¹. Vimos já, contudo, que Kant fala de uma indolência do homem no estado de natureza;

¹⁹ *Idem*, *Zum ewigen Frieden*, ed. cit., p. 200.

²⁰ *Idem*, *Zum ewigen Frieden*, ed. cit., p. 203. Traduzimos por «instaurada» a palavra alemã *gestiftet*.

²¹ Escrita em 1792, no ensaio *Considerações para a Rectificação do Juízo do Público sobre a Revolução Francesa*, esta afirmação não se refere, obviamente, às teses de Kant em *Para a Paz Perpétua*, que é de 1795. Fichte terá presumivelmente em mente o ensaio *Ideia para uma História Universal numa Perspectiva Cosmopolita*, publicado em 1784.

nesta situação, seria possível defender-se que a permanente possibilidade da guerra não se traduziria obrigatoriamente em guerra efectiva. Era esta, no fundo, a posição de Rousseau, no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*. A parte de verdade que ela possa conter, porém, não a legitima do ponto de vista filosófico. Numa extensa e importante nota, Kant faz a seguinte observação:

«Normalmente aceita-se que ninguém se deve comportar como inimigo diante de ninguém senão quando essa pessoa já me *prejudicou* activamente, e isto é totalmente verdade se ambos já se encontrarem num estado civil e legal. Pois pelo facto de uma pessoa já ter entrado nele, concede à outra (por intermédio da autoridade que tem poder sobre ambas) a segurança desejada.»²²

Por outras palavras, o mero abandono da guerra não constitui nenhuma garantia da paz. O estado de guerra não significa guerra declarada (veremos mais à frente que a guerra entre estados pode subsistir em formas aparentemente pacíficas) e o simples facto de alguém se recusar a participar do pacto social é, por si só, uma declaração de hostilidade.

Ora, apesar de a paz ter de ser instaurada, não seria possível falar-se de um *curso da natureza* que conduza à Paz Perpétua entre os estados, tendo em vista os esforços que foram feitos no passado para a realizar? Reencontramos o problema da teleologia, de que já falámos atrás, retomado na noção de insociável sociabilidade, que Kant recupera da antropologia de Lutero e que formulara, pela primeira vez, em 1784, no ensaio, a que já várias vezes fizemos referência, intitulado *Ideia de uma História Universal numa Perspectiva Cosmopolita*²³: que os egoísmos dos estados se possam compensar entre si, de modo a que todos vejam mais vantagens na paz do que em fazer a guerra, constitui uma espécie de artimanha da natureza. Mas, uma vez que a aceitação de princípios teleológicos com carácter determinante é incompatível com a natureza da filosofia kantiana, será talvez mais prudente afirmar-se que

²² *Idem, Ibidem.*

²³ Cf. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht, in Werke*, ed. cit., Band VI, p. 37: «Entendo por antagonismo a *insociável sociabilidade* do homem; quer dizer, a tendência deste para entrar em sociedade, mas que se encontra, todavia, ligada a uma oposição permanente que ameaça constantemente cindir esta sociedade.»

Kant admite, apenas, uma aproximação progressiva do ideal da paz entre os estados. A questão será discutida novamente no Suplemento 1.º.

No estado natural existe um influxo puramente físico entre os indivíduos; vale aqui a lei do mais forte, em sentido quase hobbesiano. Saliente-se, contudo, que para Hobbes as desigualdades naturais entre os homens eram mais aparentes do que verdadeiras. A maior força de uns era compensada pela maior agilidade, ou pela maior inteligência de outros. Neste sentido, a humanidade estaria condenada a destruir-se a si mesma se o estado de natureza pudesse subsistir por demasiado tempo. Assim, todos os homens que queiram entrar em estado de acção recíproca deverão estar sujeitos a uma constituição civil²⁴. Ora, para Kant, apesar de o homem se definir essencialmente pela moralidade, será a constituição civil – o triunfo da lei – que permitirá a vida moral e não o inverso²⁵. O direito civil e o direito das gentes supõem o estado civil. Enquanto este não for estabelecido de modo a que nenhum indivíduo se coloque no seu exterior, a possibilidade da guerra entre todos regressará continuamente²⁶. Ora, o que vale para a relação entre os indivíduos vale *a fortiori*, uma vez mais, para a relação entre os estados; um estado de natureza subsistirá entre estes enquanto não existirem organizações internacionais englobando todos os estados e capazes de a todos impor a paz²⁷. O direito cosmopolita supõe que tanto as pessoas como os estados são considerados uma parte da humanidade.

²⁴ Traduzimos desta forma a expressão alemã *bürgerliche Verfassung*.

²⁵ A situação, porém, parece inverter-se quando se trata da possibilidade de um estado universal. Nesta circunstância, Kant admite que tal estado, se se viesse a constituir antes de a humanidade alcançar um nível elevado de perfeição moral, estaria condenado à desagregação. Sobre este assunto, ver: Pierre Hassner, «Immanuel Kant», in Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987, 3.ª ed., pp. 581-621, p. 609.

²⁶ Pierre Hassner, «Immanuel Kant», ed. cit., p. 607.

²⁷ Kant não tem a mesma opinião sobre a natureza, a função e os fins de uma organização internacional do género da que mencionámos, em *Para a Paz Perpétua* e na *Metafísica dos Costumes*. Nesta última obra, defende que uma tal organização teria apenas um mandato limitado e que poderia ser revogada a qualquer momento, se tal fosse o desejo de alguns estados. Ora, de acordo com *Para a Paz Perpétua*, tal hipótese significaria que esses estados desejam regressar ao estado de natureza. Não nos parece fácil conciliar estes dois pontos de vista opostos de Kant, em obras publicadas apenas com dois anos de intervalo. Por outro lado, na última obra que publica em vida, *O Conflito das Faculdades*, de 1798, parece encaminhar-se para a opinião de que a existência de uma constituição republicana no interior de cada estado seria a melhor garantia para que todos eles se comprometessem a respeitar a paz nas relações entre si.

2.3 A constituição republicana

O 1.º artigo definitivo para a paz perpétua, cujo tema é a natureza da constituição republicana, merece que nele nos detenhamos com algum pormenor. Uma tal constituição instaura entre todos os indivíduos, enquanto homens, uma relação de liberdade, enquanto súbditos, uma relação de dependência em relação a uma mesma legislação, e enquanto cidadãos, uma relação de igualdade²⁸. Convém salientar a noção de liberdade que está subjacente a esta argumentação de Kant, uma vez que não é inteiramente coincidente com a definição que dela nos é dada nos escritos de Filosofia Moral: liberdade é a faculdade de não se obedecer a leis às quais não tenhamos dado o nosso consentimento. Ou seja, a liberdade não está na desobediência à lei, mas sim na participação na sua elaboração. A relação entre uma constituição republicana e o problema da paz é posta por Kant nos seguintes termos:

«Quando (tal como não pode ser de outra forma neste tipo de constituição) for exigida a aprovação dos cidadãos para decidir “se a guerra deve acontecer ou não”, nada é mais natural do que, uma vez que teriam de deliberar por si mesmos sobre todas as aflições causadas pela guerra (...), eles se tornarem muito conscienciosos antes de dar início a um jogo tão perigoso.»²⁹

A noção de que só uma completa igualdade de direitos entre os cidadãos poderá servir como garantia da paz fora já formulada por Rousseau, no *Contrato Social*, na sua teoria da vontade geral. Kant comporta-se, relativamente a este assunto, como perfeito discípulo do filósofo francês. Com efeito, Rousseau defendera que quando todos alienaram, igualmente – ou seja, na mesma proporção – os seus direitos, a sua liberdade e o seu poder, ninguém pode exigir aos outros senão aquilo que os outros lhe podem exigir a si. Neste sentido, não há nenhuma decisão que não afecte a todos por igual. Ora, um dos argumentos de Kant era que os príncipes que detêm um poder absoluto podem com tanto mais facilidade decretar a guerra quanto mais são os súbditos, e não eles próprios, a sofrer os seus efeitos³⁰.

²⁸ Kant, *Zum ewigen Frieden*, ed. cit., p. 204.

²⁹ *Idem*, *Ibidem*, pp. 205-206.

³⁰ Sobre este assunto, cf. igualmente, de Rousseau, o *Jugement sur le Projet de Paix Perpétuelle*, OC, III, p. 594.

Contudo, sendo republicana a constituição capaz de satisfazer o triplo desiderato que mencionámos no início desta secção (uma relação de liberdade, uma relação de dependência e uma relação de igualdade), republicanismo e democracia não se identificam para Kant tal como republicanismo e monarquia não se opõem. Os termos em que se processa o debate kantiano sobre esta questão, convém lembrá-lo, não são exactamente os nossos. A monarquia opõe-se à república enquanto tipo de estado, mas não enquanto sistema de governo. Enquanto sistema de governo, a democracia é, segundo Kant, a forma de soberania em que todos governam; esta forma é um despotismo, pois, se todos governam, não existe separação entre o poder executivo e o poder legislativo, de modo que todos, aqui, legislam sobre tudo. Como todos podem decidir sobre o destino de um só, a vontade geral entra em contradição consigo mesma e com a liberdade. Ao invés, a constituição republicana, garantindo a separação de poderes, impede que as forças em acção no estado se contraponham entre si de forma destrutiva. Kant retoma esta questão no 2.º Aditamento a *Para a Paz Perpétua*, pelo que a voltaremos a discutir quando a nossa análise incidir sobre esta parte da obra.

Vistos no seu conjunto, porém, os três artigos definitivos denotam uma posição talvez mais pessimista do que optimista relativamente à possibilidade de instauração de uma paz perpétua entre os estados³¹. Acima de tudo, Kant parece confiar mais no curso da história – que se encarregaria de mostrar aos governantes a inutilidade de uma guerra permanente de conquista – do que na boa vontade e no progresso moral da humanidade, em ordem à instauração da paz. Ora, as nações europeias, como vimos, vivem ainda no estado natural. Uma comparação com os selvagens da América não lhes é muito favorável: estes últimos devoram as tribos vencidas, enquanto os selvagens da Europa anexam os territórios dos povos vencidos. Assim, obtêm certamente mais gente para combater, mas não demonstram um maior índice de moralidade do que os primeiros. Porém, tal como os contactos permanentes entre os homens obrigaram estes

³¹ Sobre este assunto, cf. Massimo Mori, «Kant and Cosmopolitanism», in M. Cândido Pimentel / Carlos Morujão / Miguel Santos Silva (org.), *Immanuel Kant, nos 200 anos da sua morte*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006, pp. 307-320, p. 316. A tese do autor é que Kant se foi tornando cada vez mais céptico relativamente à possibilidade de uma paz perpétua, bem como de organizações internacionais capazes de a garantir, estas últimas, aliás, reduzidas, em *O Conflito das Faculdades*, de 1797, a um mero congresso permanente das nações.

últimos a entrar no estado civil³², também os contactos permanentes entre as nações obrigam a que as relações entre elas sejam reguladas por laços de natureza jurídica.

Mas, vimo-lo no início deste ensaio, a evocação do direito na declaração de uma guerra demonstra que existe no homem uma tendência para o bem, sem a qual o mero curso da história não seria suficiente para o triunfo da paz. A história, com efeito, só revela o seu sentido a uma consciência capaz de encarar os factos e reuni-los numa unidade sintética. A simples necessidade em que se sentem os estados em evocar o direito, mesmo quando lutam apenas pela defesa dos seus interesses particulares, permite, segundo Kant esperar uma vitória do princípio bom sobre o princípio mau nas relações internacionais³³.

3. Notas Finais

3.1 O Suplemento 1.º: As Garantias da Paz

Deve haver uma causa que permita a constituição de uma vontade colectiva e que da discórdia entre os homens faça surgir a concórdia; a essa causa – diz Kant – poderemos atribuir designações diversas. Chamar-lhe-emos destino, se quisermos exprimir o facto de não a conhecermos; ou providência, se quisermos exprimir a sabedoria com que dirige o curso do mundo em função das superiores finalidades da espécie humana; ou, então, chamar-lhe-emos simplesmente natureza, se o que quisermos exprimir (mais de acordo, aliás, com os limites da razão humana, que apenas pode utilizar legitimamente

³² Quanto a este assunto, Kant segue o pensamento de Rousseau no *Contrato Social*, embora nesta obra Rousseau expresse algumas ideias que não são, em nosso entender, inteiramente compatíveis com outras que expressara em obras anteriores, nomeadamente no *Discurso sobre a Origem e o Desenvolvimento da Desigualdade entre os Homens*, que não parece ter exercido influência significativa em Kant. Nesta última obra, não só Rousseau defende que as relações permanentes entre os homens poderiam nunca se ter estabelecido (devendo até ser consideradas como o resultado de um funesto acaso), como também afirma que a primeira forma de contrato social terá revestido o aspecto de uma legitimação jurídica de um acto de usurpação, mais do que o estabelecimento da concórdia e de uma igualdade jurídica entre os homens.

³³ Kant, *Zum ewigen Frieden*, ed. cit., p. 200.

o princípio de causalidade no âmbito da experiência possível) for a sua simples analogia com o nosso modo de agir³⁴.

A natureza encarrega-se de pôr, nas dissensões entre os homens, mecanismos que conduzem à concórdia. Esta concordância entre o curso do mundo e os fins que a razão nos prescreve, se for encarada do ponto de vista teórico, é uma ideia transcendente. Mas, do ponto de vista prático, ou seja, relativamente às nossas acções, para estas utilizarem o curso da natureza para obterem a paz perpétua, uma tal ideia está bem fundada na realidade. Ao contrário do que poderá à primeira vista parecer, não nos encontramos diante de uma simples questão de palavras. Com efeito, Kant distingue:

1. Por um lado, o uso do conceito de providência em religião, que seria, porém, inadequado no contexto de uma filosofia da história, pois sugeriria a possibilidade de um conhecimento racional que o homem não possui.
2. Por outro, o uso legítimo do conceito de natureza, que chama a atenção para a limitação do nosso conhecimento, restringido à experiência possível.

Colocados, assim, os limites no interior dos quais será legítimo proceder à utilização de um modo teleológico de pensar, poderemos começar por proceder a algumas constatações:

1. A natureza providenciou de forma a que o homem pudesse viver em qualquer parte da Terra.
2. Afastou os homens uns dos outros e espalhou-os pelos locais mais distantes.
3. Obrigou-os a entrar em relações mais ou menos semelhantes, onde quer que se encontrassem³⁵.

³⁴ Kant, *Zum ewigen Frieden*, ed. cit., pp. 217-218.

³⁵ Esta última afirmação (*Idem, Ibidem*, p. 220) merece, talvez, um pequeno comentário. O interesse de Kant pela paz não se resume à Europa, embora seja, naturalmente, o problema da paz europeia que ocupa, em primeiro lugar, o espírito de Kant. Aliás, os exemplos aduzidos por Kant ao longo desta obra – revelando um saber geográfico enciclopédico, pelo menos de acordo com os critérios do seu tempo – estendem-se da Europa ao Extremo Oriente e do Ártico à Patagónia, passando pelos desertos

Não é inteiramente fácil perceber o que Kant nos quer de facto dizer nas páginas finais desta obra. À primeira vista, parece estar convencido de que nem os artigos preliminares nem os artigos definitivos terão, por si sós, a força suficiente para garantir a paz, mas que, ainda assim, é do interesse das nações que ela aconteça. Ora a natureza cuidou para que assim fosse. Deste modo, nenhum estado poderá aumentar constantemente o seu poder à custa dos estados vizinhos, pois os recursos humanos são escassos e uma guerra permanente de conquista não pode ser prosseguida indefinidamente³⁶. Um estado que, por absurdo, o conseguisse fazer teria arrecadado um tal poder que os governantes se tornariam déspotas no seu interior; ora, a natureza encarregou-se de dificultar a constituição de um tal estado, separando os homens pela língua e pela religião e fazendo subsistir entre eles aquele mínimo de inimizade que impede a formação de um império universal³⁷. Por fim, entre aqueles estados em que, nem a respectiva constituição civil, nem o poder relativo, deixariam a paz subsistir demasiado tempo, ela encarregou-se de mostrar as vantagens de prosseguir a guerra sob a forma aparentemente pacífica das trocas comerciais³⁸.

Tentemos perceber ainda um pouco melhor de que forma encara Kant a legitimidade de um uso do modo teleológico de pensar analisando o «mecanismo» da natureza que referimos: o comércio entre as nações. Ele parece ser susceptível de realizar, como que secretamente, aquilo que, nem as guerras de conquista (impossíveis de levar a cabo até ao fim, dada a escassez de recursos dos beligerantes), nem a religião (sobretudo a religião estatutária, mais propícia a dividir do que a unificar) conseguiram alguma vez fazer, a saber, a unificação do género humano. As aporias, ou até mesmo as obscuridades³⁹, resultantes da posição kantiana parecem óbvias. Será, na perspectiva de Kant, o comércio mundial que se encarregará de realizar

africanos. Embora seja na Europa que o espírito das Luzes se propaga (e no resto do mundo apenas na medida em que este é ainda uma extensão da Europa) e que – com a excepção dos Estados Unidos da América, que tinham recentemente conquistado a sua independência – nenhuma nação fora da Europa se encontrasse perto de realizar o ideal de uma constituição republicana, é ainda como representante do espírito das Luzes que o olhar de Kant sobre estes assuntos se alarga para lá do continente europeu.

³⁶ Kant, *Ibidem*, p. 223.

³⁷ *Idem*, *Ibidem*, p. 225.

³⁸ *Idem*, *Ibidem*, p. 226.

³⁹ Cf. Pierre Hassner, art. cit., p. 612.

aquilo que é apenas uma aspiração dos homens, mas por si só incapaz de determinar o curso da história mundial? Será a actividade comercial uma espécie de «astúcia da razão», no sentido hegeliano desta expressão? Mas será que estas questões teriam para Kant a mesma urgência que parecem ter para nós, que o lemos hoje mais de 200 anos depois? A posição de Kant parece ser simplesmente a de que os estados, interessados no comércio mundial pelos benefícios que dele retiram, se empenharão cada vez mais em prevenir as guerras, *como se* este último objectivo fosse o seu real objectivo. Na ausência de uma autoridade pública internacional capaz de garantir a paz – e até que o progresso moral dos povos venha um dia a criar as condições que permitam que uma tal autoridade se possa constituir –, um empenhamento desta natureza será sempre a melhor garantia contra a eventualidade de uma guerra futura.

3.2 A «Cláusula Secreta» da Paz Perpétua

Os legisladores não podem confessar que se deixam guiar pelas ideias dos filósofos, mas, porque o devem fazer (e não apenas pelas dos juristas, que estão mais apegados às leis vigentes), deverão permitir-lhes que se expressem livremente. E isto é tanto mais necessário quanto não é conveniente que os filósofos sejam reis, pois falta-lhes vocação para governar⁴⁰.

Mau grado a evidente ironia destas linhas, pensamos que há algo de muito sério que se esconde nelas. É certo que os filósofos não devem governar, pois tal não constitui a sua vocação; contudo, uma tarefa não menos importante para o destino dos povos está confiada aos filósofos e só eles, por ventura, a saberão realizar. A tarefa de difundir as luzes, de alargar o espírito do Iluminismo, de contribuir para que a humanidade ultrapasse o seu estado de «menoridade culpada» e entre na idade madura da crítica⁴¹. Sublinhe-se que Kant não considerava que a sua época fosse já uma época esclarecida (*aufgeklärte*), mas sim, somente, uma época em que o esclarecimento (*die Aufklärung*) se propaga, graças à filosofia, a um número cada vez maior de cidadãos.

⁴⁰ Kant, *Zum ewigen Frieden*, ed. cit., p. 228.

⁴¹ Acerca da noção kantiana de «menoridade culpada» (*verschuldete Unmündigkeit*), cf. o ensaio de 1784 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Werke* (ed. Weischedel), Band VI, pp. 53-61, p. 53.

Em consonância com o que acabámos de dizer, Kant defendera, em escrito anterior, que a liberdade de imprensa, ou seja, o direito de se exprimir em seu próprio nome e sob a sua própria responsabilidade, constitui o «paládio do direito civil»⁴². Uma vez que todo o contrato se deve basear no pressuposto de que o soberano não quer, pelas suas acções, atentar contra os direitos dos súbditos, estes devem poder exprimir publicamente as suas opiniões sempre que considerem que a acção do soberano, pelos seus erros ou pelo desconhecimento das consequências de certas leis, põe tais direitos em causa. A este propósito, Ernst Cassirer assinalou a profunda sintonia entre as ideias de Kant e as ideias de Voltaire sobre o mesmo assunto⁴³. Porém, tanto como, ou até talvez mais do que, no domínio político, o progresso da *Aufklärung* era fundamental para Kant no plano religioso, como forma de libertar a humanidade do fanatismo e da superstição. Estes, tal como o despotismo, constituem para Kant – para nos servimos aqui de uma expressão de Schelling, do mesmo ano de 1795, embora num outro contexto – os «terrores do mundo objectivo».

3.3 Os Aditamentos: a relação entre Moral e Política

É necessário que, para além das vontades particulares de cada um (o que Kant chama a vontade distributiva), exista a vontade colectiva de todos, ou seja, uma unidade da sociedade civil, como totalidade de natureza moral. Do ponto de vista do Direito das Gentes (o Direito Internacional Público, em linguagem moderna) essa totalidade moral – na qual cada Estado é visto como pessoa moral e não na situação de liberdade própria do estado de natureza – é a Confederação dos Estados. O político que se proponha realizá-la deverá possuir a «astúcia da serpente»; poderá ele ter ainda a «inocência da pomba»⁴⁴, que lhe permita conservar, nos meios que utiliza, o elevado sentido moral do fim que se propõe alcançar? As últimas reflexões de Kant são dedicadas à análise desta questão.

⁴² Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *Werke* (ed. Weischedel), Band VI, pp. 127-172, p. 161.

⁴³ Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, in *Gesammelte Werke* (Hamburger Ausgabe), Band 15, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, pp. 263-264.

⁴⁴ Cf. *Zum ewigen Frieden*, ed. cit., pp. 229 e segs.

É possível conceber uma política que seja moral, quer dizer, em que as regras da prudência sejam conciliáveis com os princípios da moralidade. Esta tese, que será avançada por Kant no 2.º Aditamento⁴⁵, vem completar a tese defendida no 1.º, de acordo com a qual não é possível conceber uma moral que seja política, ou seja, em que os princípios morais sejam forjados para satisfazer as conveniências do Estado. Esta referência kantiana à moral, no final da obra de 1795, não nos deve espantar. Por um lado, ela testemunha uma ideia firme de Kant (nem sempre compreendida pelos comentadores, num equívoco que remonta pelo menos a Hegel), segundo a qual os planos da moral e da política, sem se oporem, nunca se confundem. Mas, por outro lado – e esta constitui, em nossa opinião, a questão fundamental –, tal referência é exigida pela impossibilidade em transformar o ideal da paz perpétua entre os estados em princípio determinante da história universal. (Dito de forma talvez mais simples: o político que se propuser realizá-lo nunca poderá obter uma garantia objectiva de sucesso.) Aquela transformação suporia a possibilidade de o entendimento humano deter o saber do «segredo da história», ou seja, do fim para o qual ela se encaminha, o que, segundo Kant, como é largamente conhecido, não se encontra em seu poder. Assim, tudo dependerá, em última instância, da moralidade⁴⁶, quer dizer, da sua capacidade em manter uma independência relativamente à actividade real dos homens em cada situação histórica concreta e de, nesse recuo que a sua independência lhe garante, preservar um espaço de liberdade que lhe permita ajuizar essa actividade.

Com estas considerações finais, a obra de 1795 oferece-nos uma justificação da Revolução Francesa, que alguns espíritos superficiais, desconhecedores da natureza do modo transcendental de pensar, estarão prontos a identificar com uma adesão sem reservas⁴⁷. Ela foi provocada por uma constituição injusta, embora, antes de ela ter sido revogada, se lhe devesse obediência e quem a contestasse devesse ser punido. Mas as faltas que, no seu seguimento, possam ser cometidas por um político moralista (Kant pensará talvez em Robespierre) serão sempre mais justificáveis do que as cometidas por um tirano que afirme que a permanência de uma constituição despótica se deve à incapacidade de um povo em se elevar à moralidade.

⁴⁵ Kant, *Zum ewigen Frieden*, ed. cit., p. 244.

⁴⁶ Cf. Massimo Mori, art. cit., p. 217.

⁴⁷ Ao debate alemão, contemporâneo de Kant, sobre a Revolução Francesa serão dedicados outros ensaios desta colectânea.

Bibliografia

Bibliografia primária

KANT, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Werke* (ed. Weischedel), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Band VI, pp. 53-61.

———, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *Werke* (ed. Weischedel), Band VI, pp. 127-172.

———, *Zum ewigen Frieden*, in *Werke* (ed. Weischedel), Band VI, pp. 193-251.

———, *Metaphysik der Sitten*, in *Kants Werke*, Ak. Ausg., Band VI. (Tradução portuguesa de José Lamego, *A Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.)

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*, in *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, vol. III.

———, *Discours sur l'Origine et le Développement de l'Inégalité parmi les Hommes*, in *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, vol. III.

Traduções de A Paz Perpétua

A Paz Perpétua, trad. de Artur Morão, in *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1988.

La Paz Perpetua, trad. de Rivera Pastor, in *Lo Bello y lo Sublime / La Paz Perpetua*, Madrid, Espasa Calpe, 1946.

Projet de Paix Perpétuelle, trad. de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1975.

Perpetual Peace, trad. H. B. Nisbet, in *Kant's Political Writings*, Cambridge, The University Press, 1970.

Bibliografia secundária

ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

BEINER, Ronald and Booth, William James (ed.), *Kant and Political Philosophy*, New Haven and London, Yale University Press, 1993.

BOOTH, William James, *Interpreting the World. Kant's Philosophy of History and Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 1986.

CASSIRER, Ernst, *Freiheit und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

———, *Die Philosophie der Aufklärung*, in *Gesammelte Werke* (Hamburger Ausgabe), Band 15, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

CASTILLO, Monique, *Kant et l'Avenir de la Culture*, Paris, PUF, 1990.

GOYARD-FABRÉ, Simone, *Kant et le Problème du Droit*, Paris, Vrin, 1975.

GREGOR, Mary, «Kant's Approach to Constitutionalism», in Alan Rosenbaum (ed.), *Constitutionalism: the Philosophical Dimension*, Westport (Conn.), Greenwood Press, 1988, pp. 69-87.

HASSNER, Pierre, «Immanuel Kant», in Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1981, pp. 554-593.

HAZARD, Paul, *La Pensée Européenne au XVIIIème Siècle*, Paris, Boivin & Cie., 1946.

MORI, Massimo, «Kant and Cosmopolitanism», in M. Cândido Pimentel / Carlos Morujão / Miguel Santos Silva (org.), *Immanuel Kant, nos 200 anos da sua morte*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006, pp. 307-320.

PHILONENKO, Alexis, *Théorie et Praxis dans la Pensée Morale et Politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968.

WEIL, Éric, «Histoire et Politique», in *Problèmes Kantiens*, Paris, Vrin, 1990, pp. 109-141.

A Revolução Francesa e a Europa: Unidade Revolucionária Vs. Unidade Imperial

AMÉRICO PEREIRA

Nota preliminar

Não se pretende com esta reflexão fazer um tratamento histórico da questão em causa, até porque o autor não é historiador e não o saberia fazer. Pretende-se, outrossim, tecer algumas considerações no âmbito da reflexão filosófica acerca do sentido do termo «revolução», bem como da realidade prática e pragmática quer da revolução americana quer da revolução francesa e suas repercussões. Pressupõe-se presente o complexo percurso histórico implicado.

I. O que se entende por «Revolução»?

Ao longo da história do pensamento, vários são os termos que atraíam as realidades que supostamente devem representar: «revolução» é um destes termos. Provindo do latim *revolvere*, tem, na sua fonte linguístico-semântica, o sentido de «rolar para trás», de «voltar ao ponto de partida», de «regresso ao ponto originário». Daqui deriva a sua utilização científica, no âmbito da astronomia, em que designa toda a movimentação de circulação, verdadeiramente circular ou elíptica, de um corpo ou de um ente geométrico qualquer em torno de outro, precisamente no sentido em que este movimento é sempre um movimento de retorno periódico, necessário (ainda que realmente apenas de forma teórica, dado que, no universo, não há pontos imóveis), a um determinado ponto qualquer. A astronomia guarda, assim, perfeitamente o sentido original do termo «*revolvere*».

Kant que ensinou matérias cosmológicas, quando usa o termo «revolução copernicana», a fim de marcar a diferença fundamental entre o seu novo sistema epistemológico neotranscendental e os que pretende substituir, fá-lo porque se trata de deixar de ter o mundo do conhecimento girando em torno dos transcendentais objectivos da suposta «*Ding an sich*», «coisa em si», para passar a ter um novo mundo de conhecimento girando em

torno dos transcendentais arquitectónicos lógico-estruturais específicos da humanidade. De um sistema de revolução metafísico, em que a transcendentalidade é transcendente, passamos a um sistema de revolução em que a transcendentalidade é imanente. Mas, assim como Copérnico inovou no modo de considerar a revolução dos corpos celestes, também Kant inovou no modo de considerar a revolução do conhecimento. Incidentalmente, ambos provocaram uma «revolução» em seus âmbitos epistemológicos próprios. Mas este sentido disruptivo de revolução é secundário e derivado. É o primeiro sentido, o de retorno, que é originário e, como tudo o que é originário, é este o sentido que define o paradigma do sentido próprio do termo «revolução».

Ora, ironicamente, o termo que, no sentido derivado, quer significar algo como uma modificação radical, significa originalmente um movimento em que o retorno é necessário e o retorno anula necessariamente isso que foi o percurso total do movimento. É por tal razão que não é possível haver propriamente história, no sentido em que esta é constituída por uma imensidade de acontecimentos novos, inauditos, absolutos nesta novidade, nas mentalidades de tipo mítico, em que não há uma sequência irretornável do movimento ontológico, gerador da história, erroneamente dito linearidade do tempo. O retorno universal ao momento inicial anula inexoravelmente o acontecido e a possibilidade da valia ontológica da novidade.

Deste modo, a escolha do termo «revolução» não poderia ter sido pior, pois este significa originalmente a anulação da possibilidade do novo. Mesmo quando o regime cósmico de revolução é iterativo, o que temos é apenas uma revolução da revolução, possivelmente eterna, que transforma cada nova emergência ontológica em algo de anedótico, pois mais não é do que uma repetição sem memória. Mas, mesmo sem esta memória, o valor ontológico dos seres assim iterados é degradado a um ponto em que não valem quase coisa alguma.¹ Esta degradação ontológica dos seres submetidos a um regime de revolução vai ter importância política e humana

¹ Se a iteração preservasse a memória, o suposto novo nada mais seria do que um “igual” do “igual” que a memória guardasse e que ele, de “novo”, “seria”. Mas tal memória e repetição seriam simplesmente absurdas. Se não se guardar memória, cada nova “repetição”, mesmo sendo impossível de analogar a algo de anterior “igual”, nada vale ontologicamente, pois a revolução, reduzindo tudo ao ponto de partida, tudo anula. Teríamos, assim, uma efemeridade anedótica de mundos emersos a partir de uma emergência anterior num nada, que não é nada, pois dele reemerge um “novo”, que já houvera sido... Absurdo caos nocional.

gravíssima, tendendo historicamente as revoluções políticas, sentido lato, a desvalorizar o ser concreto das coisas, muitas vezes em nome de abstrações anistóricas.

Poder-se-á dizer: «mas os termos sofrem uma evolução semântica que faz com que não guardem sempre o mesmo significado, este é dinâmico, vai-se enriquecendo, por vezes divergindo mesmo». Tal é verdade. Mas a escolha dos termos não é inocente e, sobretudo, não é gratuita, sob pena de cairmos num convencionalismo linguístico que mais não é do que um mal disfarçado caos nocional, com as necessárias repercussões, fáceis de intuir.²

Em política, em todos os domínios da vida da *polis*, em que o termo «revolução» tem vindo a ser empregue, o carácter regressivo do sentido primeiro tem vindo a ser verificado, parcial ou totalmente, dando infeliz e involuntária razão a quem o escolheu. Quando muito, em certos domínios revolucionados, o retorno não se deu ao modo cósmico-geométrico de um movimento rigorosamente na senda regressiva de uma mesma linha, plano ou espaço, mas de uma forma espiralada, em que a revolução se operou, já não seguindo aquele preciso caminho, mas obedecendo, ainda, a um mesmo centro, agora dado na forma do eixo da espiral. No fundo, ainda que, de algum modo, exorbitando, o planeta lá vai sendo dominado em seu mesmo movimento próprio pelo sol, sem o qual não há revolução alguma, pois revolucionar é orbitar em torno de um sol qualquer. Logicamente, não há qualquer fuga possível a esta evidência.

Mas talvez os teóricos que deram o nome de «revolução» ao movimento político que queriam baptizar não quisessem significar, de modo algum, um movimento de retorno, que, segundo a realidade que queriam designar, não faz sentido. Mas, então, se o movimento que queriam denominar não é curvo, é recto, e não há um terceiro possível, por que é que escolheram precisamente o termo «revolução»? De um ponto de vista lógico, a questão não tem resposta possível.

² A escolha, aparentemente gratuita, senão mesmo caprichosa, de termos designativos mostra a irracionalidade fundamental quer de quem a faz quer do meio científico em que é feita e que a aceita. Por exemplo: é mesmo o termo «pedófilo» que se quer usar como designação adequada para quem maltrata sexualmente crianças, quando, à letra, o termo quer dizer «amigo da criança»? Amigo?! Neste caso, o termo óbvio seria «pedómano»; então, por que razão não se usa o termo óbvio?

Postas estas primeiras considerações epistemológicas fundamentais, vamos, agora, reflectir um pouco sobre a noção de revolução.

Aparentemente, na sequência do que ficou dito, a linearidade do movimento da revolução contraria o sentido fontal do termo que a indica: uma revolução seria algo rectamente linear. Nada de mais errado. É que a linha recta é precisamente aquela que não permite qualquer das formas de que vive a revolução. Não há cotovelos possíveis na linha recta: uma mudança de direcção e a recta deixa de ser a recta que é. Passa a ser uma *outra* recta. Mas é isso que exactamente se pretende com uma revolução.

Uma revolução política que se baseie num sistema estratégico de movimento que possa ser simbolizado pela sucessiva inflexão de rectas, mais não é do que uma permanente solução de continuidade num movimento que não é geométrico, mas historicamente real. Significa, em termos concretos, romper não radicalmente, mas totalmente com o mundo como se conhece. Esta afirmação é para ser entendida literalmente, sem qualquer analogia. Se for esta a estratégia da revolução política, há que ter em consideração o que tal estratégia implica, isto é, uma constante, *real*, recosmicização do mundo. A humanidade é disto capaz? E a que custo podem as eventuais experiências ser realizadas? Note-se que este custo pode ser medido em vidas e sofrimento humanos. Os proveitos obtidos e obtíveis justificam tais custos? Como e porquê e para quê? Sem a resposta cabal a estas questões, a revolução política será sempre um mero capricho nas mãos de tiranos ou oligarcas sedentos de poder e sem qualquer consideração pelo bem-comum.

Assim, de cada vez que um tal corte, pois é do que se trata, se operasse, simplesmente mudava-se de mundo. Note-se, não se mudava *o mundo*, mudava-se literalmente *de mundo*. Tal é manifestamente impossível, humanamente falando. Seria preciso um Deus onnipotente e, deste ponto de vista, segundo o mito judaico-cristão da criação, a realidade só conheceu uma verdadeira revolução, precisamente a própria criação do mundo. A próxima de semelhante grandeza será a sua aniquilação.³

Não é isto que os revolucionários realmente pretendem, mesmo quando erroneamente dizem querer algo como um «mundo novo». O que se quer e

³ Após observar atentamente várias revoluções, perguntamo-nos se, para certos revolucionários, que foram e vão fazendo de Deus, não é precisamente o poder ou a ilusão de poder que este movimento de «tudo ou nada», próximo da possibilidade da aniquilação, lhes confere, a força motriz própria de suas acções.

o que é sempre possível – e não apenas através da revolução – é uma nova forma *do mundo*, o que é radicalmente diferente. O modo revolucionário de mudar o mundo difere dos demais pela agudeza do processo empregue, nada mais. Substantivamente, mudar o mundo é mudar o mundo, independentemente do modo acidental como essa mudança ocorre. Esta evidência faz com que certas expressões correntes e recorrentes em certos âmbitos com responsabilidades científicas não tenham qualquer sentido. Por exemplo, quando se fala de «revolução neolítica» quer dizer-se precisamente o quê: «regresso» não é, mudança súbita também não, pois, essa forma de se ser súbito, à maneira da revolução neolítica, é muito lenta, radical, sim, mas, então, para quê usar um termo como «revolução», se o termo «mudança radical» serve perfeitamente?

Bem, talvez porque «revolução» queira dizer fundamentalmente «mudança radical»? É óbvio que a noção de mudança radical faz parte do entendimento do que seja uma revolução, mas não basta para lhe ser semanticamente idêntico: não faz sentido falar de revolução sem que nessa afirmação esteja necessariamente incluída a noção de rapidez, extrema rapidez, mesmo, ou estaremos a falar não de uma «revolução», mas de uma «*evolução*» radical, não revolucionária. Uma revolução é um salto brusco ou uma mudança brusca num processo evolutivo, salto ou mudança que podem até ser na mesma direcção, mas que geralmente são numa outra direcção.

E é por tal que a linha representativa do que seja uma revolução é a linha curva e não a linha recta. Uma linha curva é curva porque, em cada ponto seu, muda de direcção; se não o fizer, deixa de ser curva e passa a ser recta. A linha curva cumpre tão bem o seu papel de símbolo da inflexão da revolução que é mesmo o símbolo do sonho dos extremistas revolucionários que sonham com a «revolução permanente». Só que uma tal revolução permanente, para ser revolução como inflexão pontual-brusca do movimento e para ser permanente, não pode ser uma linha fechada, que retorne ao seu ponto de partida. Tem de ser uma linha que vá inflectindo em todos os sentidos menos no de seu fechamento ou tem de ser ao modo das espirais, o que daria, ironicamente, uma *revolução permanente ordenada*.

Como se pode ver, a vida possível da revolução não é coisa fácil. Há muita exigência lógica a respeitar. Talvez por isso as revoluções tenham o triste destino que costumam ter... A fidelidade à sua essência de movimento de alteração radical, que não seja regressivo e auto-aniquilador, exige uma prática que excede em muito o que são as capacidades humanas. Por

isso, as únicas grandes revoluções são precisamente aquelas que não têm origem humana, como as provocadas pelo dinamismo ontológico próprio da realidade natural, que a cosmogonia e cosmologia e as ciências a elas associadas têm mostrado. Assim, sem grande estranheza, é o cosmos que é verdadeiramente revolucionário...

Mas, mesmo que a revolução seja verdadeiramente uma irrealidade, que se entende por revolução, no sentido de isso que *historicamente existiu* e que recebeu o não muito feliz nome de «revolução»?

Se a revolução geométrica é uma realidade pontualmente simples, a revolução política – é assim que passaremos a designar o objecto-base desta reflexão – é sempre algo de extremamente complexo. Por tal razão, nem sequer se pode dizer que a revolução seja um «acontecimento»: se a revolução política é algo não é «um acontecimento», mas um grande conjunto integrado de acontecimentos. Assim sendo, a revolução americana ou a revolução francesa não são, cada uma delas, um acontecimento, nem sequer «um acontecimento complexo», noção autocontraditória, mas um literalmente imenso conjunto de acontecimentos. Não é obra de A ou de B, singulares quaisquer, mas de uma multidão de agentes, inter-relacionados de algum modo, cuja interacção, precisamente, em seu complexo conjunto integrado, constitui isso que é a revolução política. Aqueles que denominaram uma certa parte dos acontecimentos pós-revolução de 25 de Abril de 1974 de «processo de revolução em curso» tinham total razão, a revolução política é sempre isso mesmo: um processo em curso, cuja dinâmica e cinética próprias constituem a mesma substância e essência da revolução política.

A revolução política é, pois, sempre um PREC, um processo de revolução em curso. Para a revolução política, parar é sempre morrer. Qualquer revolução política tem apenas duas opções dinâmico-cinéticas como possibilidade de sobrevivência: manter a velocidade ou acelerar positivamente; se acelerar negativamente, isto é, se abrandar, deixa imediatamente de ser revolução. Todo o processo revolucionário depende, assim, desta condição necessária fundamental. Com esta necessária condição de dinâmica e cinética sempre em aceleração positiva para a sua sobrevivência, a revolução política é estrutural e logicamente uma entidade puramente activa, em que o acto próprio não pode senão auto-ultrapassar-se indefinidamente. Assim, a possibilidade do exagero faz necessariamente parte da possibilidade dinâmica da revolução política. Deste modo, um qualquer pequeno desacerto na atenção de que o processo revolucionário em curso necessita produz imediatamente uma

perversão⁴ no processo, com consequências geralmente desastrosas. Desta desatenção de uns se aproveita a atenção daqueles que sempre querem inflectir o movimento revolucionário em seu sentido e proveito.

É que, na sua necessária complexidade, a revolução política não é um processo puro de inflexão radical da evolução histórica, se bem que, teoricamente, pudesse ser este puro processo, pois nada há na natureza teórica do movimento revolucionário que obrigue a uma agência perversa do mesmo. Este não se faz mecânica ou magicamente, necessitando de mediações, mediações que são precisamente seres humanos, nem todos interessados numa finalidade revolucionária que promova o bem-comum, mas apenas o seu bem individual.⁵ Não admira, pois, também, que tanta revolução política acabe por não ser mais do que o trampolim político para a ascensão de um novo tirano ou de uma nova oligarquia. Disso é infeliz paradigma a própria revolução francesa, de modo rico e variado, no que foi a perversão de um sonho basicamente nobre e positivo, do ponto de vista antropológico e político.

A revolução, em seu sentido geral, não geométrico e astronómico, bem como em seu sentido político, é sempre, necessariamente, uma mudança *brusca*, uma mudança *drástica*, implica sempre uma *alteração estrutural fundamental*, uma *nova ordem*, uma *transformação radical*, o mais próxima possível da universalidade. Assim, é um processo sempre de tendência universal, que apenas não se universalizará se for impedido. Este impedimento é sempre algo de exterior, não no sentido histórico-factual do termo, mas

⁴ À partida, nada na revolução política é necessariamente perverso, desde que a sua essência seja norteada pelo sentido do bem-comum. Se não for assim norteada, é essencialmente perversa e irá necessariamente produzir frutos perversos. Mas, se, desde o início, seguir o caminho do bem-comum e não se perder dele – tarefa soberanamente difícil –, poderá vir a morrer, por desnecessária, isto é, por o ter conseguido realizar definitivamente – pragmaticamente quimérico, mas teoricamente possível –, mas não se perverte. Tal não-perversão nunca aconteceu, mas não é impossível.

⁵ Ainda que em ajuntamento grupal de interesses individuais. O bem-comum não é confundível com o somatório ou mesmo a «soma-algébrica» dos interesses de um grupo, qualquer, ainda que considerado na universalidade dos seus elementos. O bem-comum é um universo integrado e harmonizado, isto é, em que o bem de cada um é função do bem de todos (de cada um dos outros indivíduos e da sua integração). Tal noção implica uma complexidade formal e material imensa. Sem ser utópica, esta noção encerra uma dificuldade de realização tremenda, imprópria para meios irracionais ou de fraca racionalidade.

no sentido de que é sempre algo que provém de fora da revolução como processo tendencialmente universal, que só se cumpre se universalizado: interiormente, a revolução política é sempre este movimento universalizante. Se algum de seus executantes contribuir, de algum modo, para o insucesso deste processo, está a fazê-lo trazendo, desde o exterior,⁶ para o seio do processo revolucionário algo que lhe é estranho e que corresponde a uma ameaça mortal. Foi deste modo, em muitas variantes reais, que as revoluções morreram.

Na complexidade do processo revolucionário não pode, pois, entrar qualquer componente que signifique uma restrição ao âmbito universal da revolução política. Assim sendo, e havendo sempre um exterior ao processo revolucionário, precisamente o restante universo que por ele não foi abrangido, a revolução política não tem outro remédio que não seja o exportar-se para esse espaço e tempo não revolucionários, revolucionando-os, interiorizando-os, fazendo-os seus. Assim aconteceu com a revolução francesa, mas assim aconteceu também, por exemplo, com a revolução soviética ou com a revolução fascista italiana, em menor escala, e com a revolução nazi. O *Lebensraum* de Hitler mais não é do que o espaço necessário à expansão daquilo que é a revolução a iniciar na nação alemã, mas que se destina a uma recosmicização de todo o mundo, segundo o novo modo cosmológico nacional-socialista. Como diria o atento Churchill, basta ler *Mein Kampf*, para perceber o horizonte possível da revolução nazi: todo o mundo, sentido lato.

Em última análise, e cumprindo a sua herança cosmológica, a revolução visa sempre a instauração de uma nova cosmologia,⁷ que aniquile a anterior e se estabeleça como padrão ontológico-político para toda a vida futura do ser humano, universalmente entendido, mas também pessoalmente entendido neste mesmo universo. A revolução é, assim, sempre, teleológica e instrumentalmente, totalitária.⁸ Esta natureza própria da revolução e da

⁶ Este exterior, como fonte de movimento, é a própria vontade da pessoa em causa: esta vontade quer algo que é exterior ao processo revolucionário e que, como exterior, isto é, alheio, o irá perverter. Neste sentido, o revolucionário só pode querer o que for interior à revolução política em curso. A revolução política define o novo horizonte *político* de liberdade, que coincide com o seu mesmo movimento interior e suas necessidades próprias.

⁷ É, portanto, sempre uma cosmogonia.

⁸ Então, e o bem-comum? Mas há uma forma totalitária de entender o bem-comum, ditando-o, fazendo de Deus, dando “tábuas da lei” ao “povo”, que apenas tem de se

revolução política implica necessariamente que não possa ter frutos outros que não de tipo totalitário. Nesta sua dimensão, a revolução política é uma concorrente poderosa de todos os movimentos instalados que também são de ordem totalitária, nomeadamente todos os de ordem mítico-religiosa. Não tem, pois, a revolução política outro remédio, para poder triunfar, senão *eliminar a concorrência cosmológica*, pelo que não surpreende que todas as instituições que dão corpo político a cosmovisões concorrentes tenham de ser eliminadas ou reduzidas ao silêncio. Os exemplos são óbvios, pelo que nos abtemos de exemplificar.

É admiravelmente irónico que as revoluções políticas, cuja finalidade é, entre outras, abolir cosmovisões religiosas, se transformem tão rapidamente em formas anedóticas de religiosidade laica, com seus deuses próprios, seus sacerdotes, ritos e tabus, em tudo estruturalmente semelhantes ao que quiseram abolir. É da matriz cosmológica da relação humana com a demais realidade que o reconhecimento do absoluto do real, por um lado, e da relatividade hierárquica dos acontecimentos, por outro, leve ao surgimento de formas de administração deste absoluto e das relações com ele. A revolução, impondo novos absolutos, ou mesmo impondo-se como o novo absoluto, no caso da revolução permanente, acaba por necessitar da mesma parafrenália mítico-institucional contra a qual muitas vezes o seu movimento se iniciou. Como esquecer essas magníficas celebrações de acção de graças e de exaltação do sagrado próprio seu constituídas pelas paradas nazis de Nuremberga ou pelos desfiles soviéticos perante o túmulo de Lenine? O que começa como «revolta» acaba por se tornar numa autêntica “volta”, o pretendido progresso num regresso, a acção revolucionária numa acção reaccionária de uma revolução que está no estertor de morte. Como é frequente e triste observar, numa revolução política já doente, uns e outros acusarem-se de contra-revolucionários, de reaccionários, etc.

A revolução política não pode obedecer à lei de Newton, segundo a qual, para cada acção há uma reacção, de igual módulo de força e sentido oposto, oposição natural e necessariamente interior ao sistema de forças considerado. Para a revolução política, qualquer seja, a reacção é sempre

limitar a cumprir o ordenado nessas tábuas. Lembremos que a revolução política define o que é a liberdade política. Por exemplo, Platão, na sua revolução política teórica operada da *Politeia*, oscila entre a liberdade de sábio de uma basileia da sapiência persuasiva e uma ditadura. Tais propostas não são compatíveis e, no entanto, Platão não escolhe aí claramente.

algo de externo. Uma reacção interna significa imediatamente a interiorização do princípio que presidirá à sua morte. Numa qualquer revolução política, só pode haver acção, nunca reacção. Embora teoricamente tal não seja impossível, na prática é altamente improvável que possa acontecer e reside nesta interiorização do princípio reactivo a condenação de todos os movimentos revolucionários. Até hoje, nenhuma revolução política se concretizou ou ainda estaria viva. A exigência de pureza de acção da revolução política é de tal modo grande que, paradoxalmente, parece ser coisa própria para anjos, não para seres humanos. Mas os anjos são a marca da estabilidade contemplativa, por excelência, pelo que não pode haver anjos revolucionários... o velho diabo mítico não é assim um revolucionário teológico, mas apenas um complexo acto de vontade e inteligência falhado, paradigma para todos os entes revolucionários que se tomaram por anjos apocalípticos ou demiúrgicos.

A revolução política divide necessariamente, mas não é necessariamente diabólica, literalmente, pois nada obriga a que a cisão que opera seja orientada para algo que não seja o bem-comum. Teoricamente é assim. Se, no âmbito prático-pragmático, as coisas não correspondem às possibilidades teóricas, tal diz respeito não a qualquer pseudo-mecanismo essencial à revolução, mas ao facto, essencial, também, de as revoluções políticas serem feitas por seres humanos, que não deixam as suas possibilidades próprias pessoais de maior ou menor bondade activa de parte, quando operam a revolução.

A revolução política vale exactamente tanto quanto vale o somatório integrado do complexíssimo conjunto de todas as acções que abrange. Nem mais nem menos e necessária e absolutamente. A falência de uma qualquer revolução política deve-se ao saldo qualitativo – negativo – das acções nela havidas. Não há qualquer magia ou intervenção estranha, supersticiosa, qualquer azar ou acaso que determine o que, de facto, não pode determinar relativamente à revolução política: se esta for virtuosa, triunfa. Assim como a humanidade, nas suas diferentes formas, apesar de todas as acções e paixões por que passou, tem encontrado modos de sobreviver, ou não estaríamos, nós, aqui, assim também qualquer processo revolucionário, se servir as finalidades de bem-comum *de que os seus objectos humanos necessitam*, salvo qualquer catástrofe natural objectiva, triunfará. Tem sido isto que se tem verificado? Não? Então, não surpreende que não haja real triunfo de qualquer revolução política.

Não basta, pois, como vulgarmente se pensa, a uma revolução política o movimento destrutivo necessário inicial, de que a obtenção do colapso

das instituições vigentes faz parte, de que faz parte a destruição de todas as formas cosmológicas e políticas consideradas nefastas. Há que produzir instrumentos de administração do bem-comum que sejam capazes de substituir vantajosamente os que foram destruídos. Não basta entrar-se numa corrida pela ocupação do lugar vacante do poder, substituindo, por exemplo, um tirano por outro. Se assim for, nesse preciso momento, mesmo que não se perceba, essa revolução política já está morta. Morta porque não se encaminha, já, para a única finalidade que lhe pode dar vida própria: a procura do bem-comum. Só neste caminho pode congrega a seu movimento isso que será a sua substância activa: as pessoas que irão realizar a revolução.

Serão estas pessoas que irão constituir as novas estruturas, as novas instituições, que teoricamente podem ser revolucionárias, por mais paradoxal que pareça, pois, nada há na instituição como instrumento de governo da coisa pública que seja necessariamente não dinâmico, impedindo, por necessidade formal, a possibilidade da revolução política. O facto de não ser assim historicamente é acidental, não substancial. Foi precisamente porque as instituições estavam anquilosadas que a revolução política foi necessária: sem esta necessidade, a revolução política nada mais seria do que um capricho de um qualquer louco completamente alienado da realidade.

A revolução política tem de ir sempre além do que eram as condições dos seus pressupostos económicos, políticos, sociais, técnicos, e de todos os genérica ou estritamente culturais. *Tratando-se sempre de uma forma de recosmização, a revolução política tem de refundar todos os âmbitos citados.* No fundo, tem de *recriar a cultura*, em seu sentido mais vasto de produto total da acção do ser humano. A tarefa é colossal. Mas, sem a sua realização, a revolução política falha: afinal, se não cumpre esta finalidade, para que serve? Ordinariamente, apenas para substituir tiranias ou oligarquias.

A revolução política também não pode ser confundida com aquilo que são as suas condições de possibilidade internas e externas, condições que precedem a revolução em acto, mas que deixam de ser condições, para passar a ser ou obstáculos eliminados, no caso dos defeitos estruturais a eliminar, ou instrumentos próprios, no caso de tudo o que não houve que eliminar e que tem de ser trazido para o seio da revolução política, sob pena de se tornar em novo obstáculo a abater, precisamente porque não foi interiorizado.

Assim, a revolução política tem de saber superar rapidamente as próprias condições e substituir às condições de perda de legitimidade das anteriores estruturas, não *novas condições*, mas *novas estruturas*, que, como

estruturas novas, sirvam de condições de triunfo da revolução política. À mera coincidência tópica de candidatos ao novo poder, há que fazer suceder um conjunto de operadores revolucionários que visem, não a ocupação do poder pela ocupação do poder, mas a ocupação do poder como meio de prosseguimento da acção revolucionária, segundo o seu fim permanente de serviço do bem-comum.

A base de apoio condicional e condicionante do início da revolução política tem de ser transformada, em operação harmónica com os novos ocupantes do poder como serviço, na base operativa geral da dinâmica revolucionária, sem o que, isoladas as cúpulas do movimento revolucionário, rapidamente as massas a libertar por meio da revolução política se tornam no seu maior inimigo, poderosíssimo só pelo seu simples número.

Apenas uma acção harmonicamente concertada, por parte de todos, no sentido de um movimento revolucionário no sentido do bem-comum e de nenhuma outra qualquer forma de finalidade pode dar a necessária legitimidade ao processo. Todas as outras formas são artificiosas, artificiais e mais não fazem do que atrasar a inevitável morte de um processo que vai morrer porque falha aquele que é precisamente o único motivo que lhe pode alimentar a vida. Todas as revoluções falharam precisamente porque falharam este propósito fundamental.

2. A Revolução Americana como paradigma contemporâneo da transição não pacífica de regime político

Talvez a única revolução política que não tenha falhado rotundamente tenha sido a relativamente esquecida revolução americana. Talvez porque o desígnio de serviço do bem-comum, ainda que maculado por vícios hoje facilmente intuíveis, mas não na altura, nunca tenha sido totalmente esquecido. Vamos, então, tecer algumas breves considerações sobre a revolução americana.

Foi complexo o processo de formação das colónias britânicas no norte americano, complexo pelas origens políticas várias dos colonos e vários motivos, que promoveram a deslocação territorial, complexo pelo modo de instalação e de sobrevivência que, desde muito cedo, ensinou, do modo mais duro possível e com o custo de muitas vidas humanas, o preço da *liberdade*, da *autonomia*, da *independência*, mas também da *fraternidade entre semelhantes: philadelphia*. O colono americano inicial e o imediatamente

subsequente era uma *pessoa forjada no cadinho da luta pela sobrevivência*, luta que o deixou sempre muito perto de uma visão pragmática da realidade, única compatível com um regime vital de sobrevivência.⁹ Tal modo de vida extremo nunca foi compreendido pela metrópole, que sempre encarou o que considerava seus normais súbditos, só que de além-mar, como politicamente semelhantes aos metropolitanos.

O sentido do «*self-made-man*» americano não é um mero produto cultural, mais ou menos volitivo, mas, antes, uma criação política operada por extrema necessidade de *afirmação vital total*, num ambiente em que cada ser humano tinha de ser capaz de se construir e de construir a sua cidade, protectora contra tudo e contra todos, num regime da maior autonomia, pois, sós, a mais ninguém senão a si próprios e ao Deus em que acreditavam poderiam recorrer, a fim de encontrar o princípio ordenador da *polis*. Não admira, assim, que a moderna ideia em acto real da igualdade dos seres humanos *sob Deus* tenha nascido realmente neste ambiente, ideia que decorria de uma experiência em que os seres humanos eram mesmo muito semelhantes entre eles em tudo, apenas tendo como sobre-semelhante Deus.

A construção de uma comunidade humana num constante ambiente de perigo de perda da vida faz com que os seres humanos se sintam todos muito próximos uns dos outros, nesta mesma comum imediata proximidade com a morte: a morte é a grande bitola do valor propriamente humano da pessoa, em política.¹⁰ Esta presença da morte como elemento político

⁹ Não pode haver exemplo real mais paradigmático desta atitude vivencial pragmática, mas de teleologia teoricamente informada e votada ao bem-comum, do que o do «*founding father*» Benjamin Franklin: cientista, um dos primeiros grandes teóricos da electricidade, diplomata, politólogo, jurista, jornalista, mas também engenheiro, administrador do sistema de correios, fundador de um sistema de empréstimo bibliotecário que está na base do actualmente universalizado, inventor de coisas como o modelo de globo para candeeiros de iluminação pública que ainda hoje se usa em muitos sítios, do pára-raios, de uma nova forma de aquecimento a partir de lareiras economizadoras de energia... Nestes homens, está gravada profundamente a marca da necessidade da operacionalização dos conceitos próprios para o serviço do bem-comum, pois apenas esta operacionalização e uma boa operacionalização pode prestar um bom serviço a esse mesmo desígnio fundamental.

¹⁰ Como os tiranos bem sabem, sem pôr perante a escolha vital os seus tiranizados, obrigando-os a abdicar da liberdade em favor de uma vida de escravos – tal escolha não é apanágio exclusivo das tiranias, o sistema oligárquico vigente no ocidente procede aproximadamente –, isto é, trocando a liberdade pela possibilidade da sobrevivência,

fundamental permanece até aos dias de hoje na maneira de ser política do comum habitante estado-unidense.

Habitado a estar confrontado com a morte, sentindo-se, por a ter superado, *como cidade* e apesar dos que foram perecendo pela cidade ao longo do caminho, senhor de si próprio e nobre guerreiro da batalha última, o cidadão dos estados americanos não estava disposto a ser dominado por qualquer entidade que não fosse ou Deus ou um humano representante político a quem tivesse pessoalmente entregado a sua relativa e efémera confiança. A ideia de uma soberania estrangeira sobre si era-lhe completamente odiosa, pois essa soberania nada por ele fizera para que merecesse a função. Se, desde o início da sua aventura no novo-mundo, as pessoas das colónias tinham sabido sobreviver e governar-se a si próprias, para quê uma tutela artificial, baseada apenas num acto de vontade de homens totalmente alheios à vida concreta das colónias?

Se, pelo menos, houvesse a hipótese de ter o direito de representação política própria junto da potência colonial, podendo, assim, ter parte, mais ou menos substancial, nas decisões que afectassem as colónias, ainda poderia a relação de dependência exposta ser suportada. Mas tal não foi permitido. Para a metrópole britânica, as colónias deveriam funcionar segundo um regime que, no entender destas, as tratava como autênticas escravas dessa metrópole. Ora, os colonos, porque nas colónias se praticava a escravatura, sabiam muito bem o que era a escravidão imposta, não querendo fazer parte do grupo a quem se impunha tal regime, muito menos queriam ser escravos voluntários.

As necessidades financeiras da metrópole e a conseqüente progressão na taxaço de bens levaram a que o sentimento anticolonial se alargasse e aprofundasse, mas levaram, sobretudo, a que, na tradição de autarquia de que sempre dependeram, os colonos começassem a desenvolver novas

nunca sabem se aniquilaram mesmo isso que faz dos seres humanos propriamente pessoas, e que é o sentido da sua humana dignidade ontológica própria. Este sentido, se vivo, faz com que nenhuma pessoa se vergue sob outra qualquer. Morto, produz imediatamente um escravo, pronto a ser tiranizado por um qualquer senhor que isso queira. Claro exemplo do que ficou dito é o que se passou nos campos de concentração nazis (não só, mas paradigmaticamente), em que o sistema de aniquilação do sentido da dignidade ontológica da pessoa permitiu a uns poucos criminosos dominar multidões de pessoas escravizadas. A propósito, é esclarecedora a leitura da obra de Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989.

actividades industriais e agrícolas, que originaram toda a subsequente fileira económica que transformou a nascente nação norte-americana numa futura potência industrial fundamental. Os anos da guerra com a metrópole conduziram a um aprofundamento do *sentido nacional total* dos norte-americanos, necessitados de afirmação em todos os âmbitos que formam a realidade concreta de uma nação. Desde então, através de muitas vicissitudes, mesmo durante a guerra civil, os norte-americanos não perderam o sentido nacional: lembre-se que à guerra civil se chama precisamente «guerra da secessão», secessão de uma nação comum.

O caminho das colónias americanas para a transformação numa nova nação não foi pacífico: o agravamento das relações com a intransigente metrópole levou a que se inventassem novos meios de combate político, nomeadamente no âmbito do modo de fazer a guerra.¹¹ Daqui, desta necessidade de confronto com um poder estabelecido e extremamente formalizado, *nasceu o método revolucionário*, com toda a panóplia, ainda hoje usada, de *meios de luta revolucionária*. Assim, desde a movimentação e organização clandestina, à hierarquização ordenada dos diferentes níveis de actividade, à celularização dos grupos, a fim de proteger uns relativamente à destruição dos outros, permitindo a continuidade do movimento como um todo, à doutrinação contínua dos elementos mais activos, mas também dos mais passivos, a usar como aliados, pelo menos contemporizadores, ao uso de diferentes meios de combate, nomeadamente a invenção da guerra de guerrilha *como instrumento normal* de travar batalhas, estendendo o campo de batalha a todo o território, deitando por terra antecipadamente as racionalíssimas lições típicas de Clausewitz, e redescobrimdo intuitivamente Sun Tzu, os revolucionários americanos deixaram ao mundo vindouro, sedento de liberdade política, o manual de libertação relativamente a seus

¹¹ A muito citada afirmação de Clausewitz, segundo a qual a guerra é a continuação da política por outros meios, é apelativa, mas errónea, pois a *guerra é um meio político, por essência e substância*, não fazendo qualquer sentido classificá-la como «outro» relativamente à política, de que faz parte. Talvez quisesse Clausewitz dizer que a guerra é a continuação da política por meios não pacíficos, o que já seria correcto. Pensamos que a guerra é uma realidade mais vasta antropologicamente e que acontece sempre que um qualquer ser humano põe propositadamente em causa a vida de um outro ser humano. Cada acto de guerra nasce e só pode nascer no foro ético pessoal de cada ser humano, sendo, depois, exportado para o domínio político: público, inter-subjectivo, interpessoal, etc.; mas não há guerra sem que haja pelo menos um destes actos.

opressores. Grande parte do povo americano ainda jura por esta cartilha, apoiando o desejo de liberdade e independência e autonomia de todos os povos que tal queiram. Lembremo-nos que, na origem da descolonização dos anos cinquenta e sessenta e setenta, está a vitória dos princípios autodeterministas de Roosevelt sobre as ideias colonialistas tradicionais de Churchill.¹²

Mas o mais fundamental não foram os instrumentos definitivos criados para operar a revolução autodeterminante, mas as razões invocadas, sendo a principal a da chamada igualdade entre os seres humanos, igualdade que não é obviamente uma igualdade matemática ou físico-concreta, mas de *dignidade ontológica básica*, fazendo com que cada ser humano seja concretamente tão humanamente digno, à partida, como qualquer outro. Está apenas nas suas mãos a degradação dessa condição de nobre dignidade humana, degradação pela qual deve, assim, ser pessoalmente responsabilizado. Deste modo, vive-se segundo a ideia de uma absoluta liberdade política, apenas limitada pela observância dos mandamentos transcendentais e transcendentes dados por Deus, como sustentáculo absoluto da possibilidade, assim garantida, da mesma liberdade sem atropelos: paradigmaticamente, é para isso que servem as tábuas da lei, o *Decálogo*, que são um instrumento para o bem-comum da humanidade, não para o bem de Deus, conceito irrisório.

Desta responsabilidade, necessariamente pessoal, nasce o sentido de uma extrema dureza para com aqueles que pervertem o bem da liberdade e da dignidade humana, manchando-a, elementos que têm de ser removidos da comunidade. A dureza da justiça penal americana tem aqui as suas

¹² Tal vitória encontra-se já consignada formalmente no texto da chamada «Carta do Atlântico», «Atlantic Charter», cujo título oficial é «Joint Declaration by the President and the Prime Minister, August, 12, 1941», onde se pode ler: «Third, they respect the right of all peoples to chose the form of government under which they live [...]». Como é óbvio, uma leitura restritiva deste texto, imediatamente publicitado e que serviu de guia nos anos seguintes para o esforço aliado contra o Eixo, era manifestamente impossível e a expressão «all peoples» marcou definitivamente o futuro do mundo, pois todos os povos que não se sentiam bem sob qualquer forma de governo se viram por ela abrangidos. Não é crível que Roosevelt tivesse usado tal expressão inocentemente e também não é crível que Churchill não percebesse o alcance universal e poderoso que encerrava. Com esta aceitação, selou Churchill o fim do Império Britânico e de todos os impérios ainda existentes. A não implementação racional deste princípio levou e ainda hoje leva à morte e sofrimento de incontáveis seres humanos, mais uma vez sacrificados ao Moloch da humana estupidez.

raízes profundas e decorre imediatamente do sentido da liberdade política humana como algo de absoluto sob Deus. Mas este desígnio de liberdade universal para o ser humano é o que sustenta a posição já anti-esclavagista de homens como Thomas Jefferson, claramente avançados demais para o seu tempo. No entanto, foram eles que, marcando o seu tempo, deixaram as sementes de verdadeira liberdade política para o futuro.

Não fora a questão da escravatura, apenas resolvida formalmente, a preço de muito sangue, na década de sessenta do século XIX americano, a revolução americana teria sido perfeita, pois partira de nobres pressupostos de uma comunidade humana fundamentalmente activa e não fundamentalmente reactiva, usou dos meios necessários para se desembaraçar do opressor colonial, mas não entrou, pelo menos sistematicamente, numa política de vingança e de destruição pela destruição, tentando sempre estar de acordo com os paradigmas exarados nos textos fundadores, textos que ainda hoje informam formalmente um país que sabe que não tem outros pergaminhos de verdadeira nobreza senão esses mesmos grandes princípios de humanidade postos como evidentes pelos pais fundadores.

Tendo inventado o terror militar da guerrilha como método comum de fazer a guerra, os americanos da guerra de libertação não necessitaram de um terror revanchista para afirmar os seus direitos. Bastou-lhes ser coerentes com a sua tradição de coragem, temperança e prudência para rumarem a um horizonte de justiça por que ansiaram, desde que começaram a perceber que tinham viabilidade como povo ou como conjunto convergente de povos.

Pelos seus fundamentos de humanidade, pela coragem demonstrada, pela temperança no modo como administraram a guerra, pela prudência política com que conduziram todo o processo de independência e mesmo o processo revolucionário, sempre tão avesso a prudências, os «*founding fathers of America*» deixaram ao mundo um paradigma revolucionário fundamental, em que a revolução não é um fim em si mesmo, mas um meio de obtenção daquilo que, desde Platão, é o corolário da real acção, norteadada por temperança, coragem e prudência, a *justiça*. Com isto, deixaram também a lição perene, segundo a qual qualquer revolução que não respeite estes três princípios de virtude política está condenada à morte, pois está condenada a nunca conseguir a justiça, algo sem o qual nenhuma comunidade política pode existir. Por ter sido tão aproximadamente real vizinha de um ideal de virtude que, antes de começar, postulou, a revolução americana é talvez a única revolução que teve real êxito e real repercussão.

Não se percebe, assim, a razão pela qual é a revolução francesa que tem a fama de paradigmática.

3. A Revolução Americana como fundadora dos paradigmas políticos usados na Revolução Francesa

Independentemente das origens puramente teóricas, iluministas ou não, que presidiram ao enquadramento formal racional do movimento revolucionário americano, ideias muitas delas surgidas na Europa, mas cuja classificação de «europeias» padeceria de um ridículo racional óbvio, a primeira aplicação prático-pragmática ocorreu no chamado novo-mundo, o que não deixa de manifestar a senescência de um mundo “não-novo”, incapaz de aplicar originalmente algumas das ideias novas que foi capaz de congeminar.

A grande vantagem pragmática que os colonos americanos possuíam consistia no facto de não pertencerem a uma elite *formalmente contrária* ao sistema vigente, mas a ele, de facto, pertencente, sendo, por vezes, não a sua voz da consciência, mas pouco mais do que a voz de uma opereta cômica, que brinca com um público de cujas riquezas vive. Tal aplica-se quer aos teóricos da sociedade tais Rousseau, Montesquieu, etc., quanto aos enciclopedistas d’Alembertianos ou Diderotianos, como aos revolucionários de todos os tipos, que não souberam servir o desígnio de um bem maior para a França, consubstanciada em seu carente povo, mas se serviram do movimento revolucionário como mero instrumento de afirmação de seu poder, de que, mais do que um Marat ou um Robespierre, é símbolo máximo um Napoleão Bonaparte.

Note-se que não há qualquer figura na revolução americana comparável com Napoleão, e não estamos obviamente a falar de qualquer “génio militar”, génio, aliás, que, em Napoleão, mais não é do que uma inegalmente astuta interpretação e aplicação das regras comuns de batalha, que Clausewitz irá tornar famosas. A França imperial sempre foi incapaz de lidar com o sistema americano de guerrilha, aplicado em muitos dos países ocupados, nomeadamente em Portugal. Sem romantismos tolos, a revolução americana serviu para o que se propôs, a revolução francesa não, embora não se possam pôr em causa as suas justas motivações, em muito comparáveis com as dos colonos americanos, sendo, no caso da França, os colonizados os próprios franceses sem privilégios, e a potência

colonizadora a França dos privilégios e dos privilegiados. Só que, tendo a revolução americana cumprido fundamentalmente os seus desígnios, mesmo tendo também inimigos internos e externos violentíssimos e cuja vontade era eliminar revolução e revolucionários, a revolução francesa nada mais operou, realmente e no fim de contas, do que a transição de uma forma de tirania ou de híbrido entre tirania e oligarquia para outra, não menos viciosa, embora falsamente alicerçada em princípios precisamente antitirânicos e anti-oligárquicos, forma que, seja dito em abono da verdade, vai servindo de paradigma real ao real mundo da *Realpolitik*, que nasceu com o movimento revolucionário francês: o chamado mundo contemporâneo, em que há um desfasamento abissal entre o que são os pressupostos teóricos enformadores, geralmente de grande nobreza humana, e a vida política real, que deles faz perfeita tábua rasa.

Não surpreende muito, assim, que, mesmo sem garantias económicas fiáveis, durante mais de dois séculos, desde a revolução americana, tenha sido a América, com o seu já mítico horizonte de liberdade o mais real possível, o anseio e o destino de muita gente na Europa, que dela quis sair não apenas por razões de índole económica, mas por razões de índole muito mais profunda, de índole política, preferindo, economicamente, passar fome sob um regime mais livre do que passar fome sob regimes muito mais opressivos. É que o que distingue os seres humanos das bestas não é propriamente a fome física, em que são verdadeiros “iguais”, mas a fome espiritual, fome espiritual que distingue não apenas os seres humanos das bestas, mas uns dos outros, representando a nação americana, saída da revolução americana, o lugar em que, por serem considerados de igual dignidade perante Deus, todos os homens podem ser livres, para poderem ser diferentes uns dos outros, sendo esta possibilidade da diferença, e da diferença ontológica própria segundo o acto pessoal próprio de cada pessoa, isso que marca fundamentalmente a dignidade humana.

A nação americana manteve sempre esta doutrina e mesmo em momentos, como os tempos do ainda recente macartismo, de má memória, em que se tentou anular este «*God given right*» à diferença, foi esta doutrina e este anseio que manteve acesa a chama da Senhora Liberdade, símbolo laico da tal liberdade dada por Deus e por mais ninguém passível de ser posta em causa. No que respeita à liberdade, a simbólica da Reserva Federal impressa nas notas de banco do Tesouro Americano é bem significativa: confia-se em Deus e em mais ninguém. O que faz a essência da revolução americana e do americano estado-unidense é precisamente este *sentido inalienável de*

um direito do ser humano à liberdade, direito em acto, que se confunde com a mesma essência possível da humanidade, acto *realizado* de liberdade, que é indiscernível da mesma substância actual da humanidade.

É inegável que este radical anseio estava já presente nos escritos dos precursores imediatos da revolução francesa, que os foram beber a uma tradição muito mais antiga, que remonta aos tempos imemoriais em que o ser humano começou a ter consciência de sua mesma humanidade. O sentido da liberdade, em seus diferentes níveis e âmbitos não foi obviamente inventado nos séculos XVII e XVIII, tendo estes o merecimento de trazerem para o debate agonístico dos *fora* comuns tão ingente questão, não tendo, então, dela abdicado quando os oponentes se aperceberam do perigo que tal agonística teórica representava para a manutenção de seus privilégios.

A importância absoluta neste grande processo, que ainda não terminou, da revolução americana consiste em ter passado as questões do âmbito da agonística teórica para o âmbito da aplicação prático-pragmática. Acresce a tal o acerto com que tal transição foi feita. A revolução francesa poderia e, como tal, dado o objecto e objectivo em causa – o bem-comum da totalidade dos seres humanos implicados –, continuar o trabalho pioneiro da revolução americana, revolução que conhecia bem, pois a mesma França tinha servido de co-adjuvante – não interessando para o caso as razões por que o fez – da revolução americana. Ironicamente, foi ainda a França dos antigos privilégios que o fez. Mas fez.

O que, de facto, sucedeu foi não uma competição emulativa no sentido de ver quem melhor servia os interesses da nação e das gentes a quem se quis libertar de um jugo considerado escravizante, mas uma competição pela posse do lugar esvaziado pela morte de Luís XVI, com o fim de se tornar no próximo governante e distribuidor de novos privilégios: o exemplo acabado deste oportunismo, traidor dos fins iniciais da revolução, foi o simbólico Bonaparte, autocoroado imperador de povos – de vários povos –, povos em que, para imperar, por exemplo, a igualdade, todos teriam de ser também imperadores. Não parece que fosse propriamente esta a intenção do pequeno e esperto corso. Melhor ou pior, o ideal e a realidade de uma comunidade de gentes livres dura ainda nos Estados Unidos da América, mais de duzentos anos após o quatro de Julho de 1776, em França, a liberdade neste sentido terá durado talvez o efémero catorze de Julho de 1789: objectivamente, em comum têm indiscutivelmente o mês de Julho.

4. A Revolução Francesa

Deve-se também a um complexo conjunto integrado de movimentos convergentes a realidade que foi a revolução francesa: desde as malresolvidas questões do relacionamento entre a realeza e a alta nobreza, às diferenciações de estatuto e de modo de vida entre esta última e a baixa nobreza, passando pelo fraco reconhecimento político dado à burguesia em ascensão, pelas más condições básicas de vida de um povo, que só contava e interessava como entidade colectiva dedicada à produção de uma riqueza de que muito pouco usufruía e como carne para canhão em guerras de que raramente percebia a necessidade ou o alcance, passando, ainda, pelas tensões existentes no seio do próprio clero entre príncipes, de vida regalada, e pastores do povo, que com este partilhavam a sorte económica e política, pelas dificuldades económicas e financeiras fruto de guerras, maus ministros e luxos obscenos, de vez em quando tornadas mais agudas por más colheitas, etc. Deste modo, o clima político em França era dominado por um omnipresente ódio larvar, prestes a explodir de forma irracional.

Os contributos das luzes filosóficas tornaram ainda mais óbvias as já manifestas injustiças que uma tal sociedade encerrava. O seu programa de transformação racional da comunidade política parecia, assim, como alternativa, algo de muito promissor e capaz de, implementado, transformar realmente a vida das pessoas, de todas e não apenas de algumas, em algo de mais próximo de uma vida digna de seres humanos. Em vez de uma sociedade dividida em gentes comuns, sujeitas a uma legalidade própria de escravos ou de quasi-escravos, e privilegiados, sujeitos a leis próprias suas, muitas vezes elaboradas como que a capricho e à exacta medida, pretendia-se uma *comunidade política em que a dignidade humana fosse entendida na sua unicidade*, óbvia para os pensadores das luzes, em que fosse o merecimento ético e político que ditasse a sorte das pessoas, não o seu nascimento ou factores alietórios, independentes do mesmo merecimento. Obviamente, tais teses agradavam sobretudo aos níveis da sociedade que eram excluídos de privilégios: povo, burguesia e baixo-clero. Para mais, eram precisamente as classes que laboravam no sentido da obtenção do pão de cada dia.

Assim, o sentido da liberdade, igualdade e fraternidade não é um mero constructo abstracto, especulativo, mas nasce da necessidade de literalmente *reformular uma sociedade em que a justiça não é possível* porque estas três con-

dições humanas básicas universais não se verificam. Lembremos que, já na pioneira revolução americana, estas noções fundamentais informavam o anseio político de reformulação da sociedade. Quando se dá o processo revolucionário em França, já o processo americano tem uma interessante experiência a manifestar e manifestada, experiência que a França acompanhou de perto, tendo contribuído com ajuda variada para a nova nação nascente. O povo ultramarino foi sendo capaz de afirmar a bondade da sua causa e a força dos seus princípios e convicções contra um sistema tipicamente contrário ao ideário revolucionário. Os americanos, associando-se como iguais em humana dignidade – salvo os escravos e os indígenas, pela maioria considerados inferiores –, tendo como sustentáculo anímico a ideia da liberdade, política, mas não só, lutando como irmãos, lograram impor a sua vontade de independência e levar de vencida uma potência a todos os níveis considerada antecipadamente superior. Estava dada a evidência prática quer da bondade dos princípios orientadores quer do modo como se podiam fazer triunfar.

A história da revolução francesa é sobejamente conhecida. Importa salientar duas fases no processo revolucionário. Num primeiro grande movimento, o ideário longamente acalentado por muitos franceses foi sendo implementado, ainda que com o recurso à força, sem grande violência, respeitando tanto quanto possível as pessoas. A verdadeira revolução consistiu na transformação radical de estruturas anquilosadas. Durante este período, que inclui o próprio 14 de Julho, onde já se manifesta uma impaciência perigosa e uma tendência para a violência que nada de bom anunciam, os ideais foram respeitados. A sua continuação não teria deixado de ser revolucionária, não se tendo pervertido a revolução.

É irónico que a segunda fase tenha começado exactamente na mesma altura em que a Assembleia Constituinte aprovava a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, onde se estabelece precisamente o contrário do que se vai passar a fazer. A impaciência de uns e a simples ganância de outros vai levar à instauração de sucessivas fases em que, através do medo e do terror, a realidade de liberdade, igualdade e fraternidade é pura e simplesmente aniquilada. A única igualdade que irá restar será a dos diferentes pescoços relativamente ao gume afiado da guilhotina.

Independentemente das razões que se possam invocar, internas ou externas, o banho de sangue em que a inicialmente sonhadora revolução francesa se transformou não tem desculpa possível, não à luz de um qualquer anacrónico juízo de valor analéptico, mas à luz de seus mesmos princípios

fundadores e inicialmente motores: de uma realização de possibilidades de melhoria da condição humana como um todo, passou a uma luta pelo poder, numa imitação de fratricidas lutas antigas, que superou o que de pior houve em qualquer momento da história francesa, dada a institucionalização dos mecanismos de morte por motivo de dissidência política, institucionalização que representa sempre uma total perda de sentido da humanidade e dignidade ontológica do ser humano.

A fase irracional da revolução francesa transformou-se, assim, numa competição impiedosa pelo poder entre os novos senhores da França, competição de que saiu vitorioso o hábil jovem general corso, de Ajácio, Napoleão Bonaparte. Senhor de um voraz apetite pelo poder, Napoleão conseguiu superar Luís XIV em termos da centralização e unificação pessoal do poder interno, transformando França, uma França muito alargada, numa espécie de coutada pessoal e familiar. Uma França modernizada segundo padrões racionais militaristas, de cariz híbrido entre o antigo romano e o prussiano, mas uma França não livre, não igual, não fraterna (lembramos o Napoleão que sacrifica os seus soldados feridos, abandonando-os, negando, assim, toda a fraternidade que um camarada deve aos demais camaradas, até à morte).

O novo senhor de França, em seu próprio entender nobre demais para ser um simples rei, torna-se imperador e coroa-se a si próprio, afirmando, deste modo, o seu poder quase-divino sobre as terras e os povos submetidos ao seu império. Tamanha é a sua ânsia de poder, que terá de ser militar e politicamente aniquilado para que cesse a sua actividade. Não terá, no entanto, tal ânsia como razão profunda um desejo de levar a liberdade, a igualdade e a fraternidade a novos povos, ainda oprimidos? Não vamos responder: a história já o fez, na obra de libertação dos próprios povos contra o imperialismo napoleónico, libertação em que o povo português de então tomou parte, com grande empenho.

A revolução francesa tornara-se em mais um veículo de promoção de tiranos. O centralismo napoleónico ainda hoje marca o que há de pior na administração europeia, incapaz de ceder poder localmente, com receio de diminuir o poder efectivo das oligarquias centrais, de forma muito diferente do que se passa no país da pioneira revolução de além-mar.

5. O confronto entre diferentes formas de imperialismo no seio da Europa: imperialismo revolucionário contra imperialismo tradicional

A forma imperial, como forma de imposição multi-étnica e multi-espacial, melhor, trans-espacial, de um princípio cósmico de ordem, consubstanciado numa qualquer forma de detenção do poder – deste modo sempre imperial, independentemente da forma exterior de que se revista – existe na Europa pelo menos desde o Império Romano, para não mencionar a aventura alexandrina. Ao longo da sua história pós-imperial romana ocidental, várias foram as tentativas de reeditar o império ocidental, de que a mais significativa e grandiosa talvez seja a de Carlos Magno. Mas a história imperial romana oriental da Europa terminou apenas no século xv. Fim que abriu as portas a toda uma multidão de candidatos a imperadores no e do espaço deixado imperialmente vazio pelos bizantinos. A lógica imperial ainda hoje domina na Europa extremo oriental e em todo o médio e extremo oriente associados.

Não era diferente a Europa em que o novo cosmógono imperial Napoleão surgiu: começando por ser mais um elemento no velho jogo das lutas imperiais europeias, logo este jovem parceiro de jogo se revelou não apenas um possível participante na divisão imperial de uma Europa a tal habituada, tradicionalmente lutando os imperadores, segundo a sua valia imperial, por grandes fatias ou meras migalhas, mas um verdadeiro inimigo dos impérios dos outros: rapidamente se percebeu que Bonaparte não queria ser um de entre os membros do clube dos imperadores, mas o imperador. Para se ser *o imperador*, é necessário eliminar os outros, como tais, pois não é possível atingir tal exclusivo lugar de outro modo. A ambição de Bonaparte lançou a Europa moderna na sua primeira guerra de dimensões totais, em que o que estava em jogo não era apenas, mais uma vez, a distribuição de zonas de influência imperial, mas a constituição de um império exclusivo, com tudo o que tal implica precisamente ao nível não apenas cultural, sentido lato, mas realmente cosmológico.

Deste modo, os restantes coevos impérios e seus imperados não tiveram outra opção que não fosse ou renderem-se sem luta ao novo candidato a senhor universal da Europa ou lutar, mas numa luta de morte, contra esse mesmo candidato a senhor. A história é conhecida, na sua imensidade de guerras e batalhas, de que, após incontáveis mortes e indescritíveis sofrimentos de parte a parte, o brilhante e duro pequeno corso foi definitivamente

derrotado e mandado morrer para longe da Europa, onde não pudesse, mesmo que indirectamente, incomodar com facilidade.

Desta luta imperial não nasceu um império francês universal sobre a Europa, mas um conjunto de impérios não apenas europeus, mas com ambições e concretizações globais. Estes impérios, se bem que exportando alguma civilização para os novos sítios e povos sujeitados, não levaram propriamente liberdade, igualdade e fraternidade, nem mesmo com os franceses. No rescaldo da inicialmente bem-intencionada revolução francesa, o mundo conheceu a maior vaga de imperialismo de que há memória, imperialismo que foi, em sua acção, a negação de tudo o que a revolução francesa se tinha proposto. Grande parte desse mundo então colonizado ainda sofre as consequências nefastas da presença imperial. Não se confundam, no entanto, as consequências da presença na forma imperial com a presença de «ocidentais», presença que, muitas vezes, foi muito benéfica. Sobretudo em África, a função imperialista, já arraigada, passou recentemente para as mãos de africanos, tão tiranizadores de seus povos quanto os não-africanos que substituíram.

6. Da necessidade da guerra como forma de suporte político do imperialismo

Do ponto de vista lógico, da lógica própria do império, não faz qualquer sentido não ter como horizonte exclusivo a totalidade da possível extensão do império. Para imperadores intelectualmente limitados a uma mera consideração materialista das coisas, se é que tal hipótese alguma vez se verificou, bastará a totalidade do globo terrestre. Para imperadores mais inteligentes, o universo, entendido não apenas como realidade material, mas como misto de materialidade e de espiritualidade, é o objectivo: nada menos do que este horizonte virtualmente infinito.

Ser imperador de uma qualquer Roma limitada é sempre ser um imperador limitado. Aliás, vem de muito antes da Roma imperial o exemplo paradigmático ocidental de tal necessário desenvolvimento, directamente proporcional à grandeza de alma – *megalopsykhia* – do imperador: este paradigma é obviamente o do jovem discípulo de Aristóteles, Alexandre da Macedónia, magno de ambições e feitos. O grande medo que Alexandre provocou foi o de poder querer fazer de sua vida uma eterna conquista de mais e mais *topoi* para o seu império. Felizmente para os ainda não

ocupados, o jovem morreu aos trinta e três anos (356 a. C. - 323 a. C.). Mas este breve império de Alexandre, de repercussões já muito estudadas, mas ainda não totalmente compreendidas, até porque jazem no seio da dinâmica própria do fazer da história do mundo, sendo, assim, em sua dinâmica, inapreensíveis, constituiu-se como paradigma para todos os futuros impérios e imperadores.

Ora, tanto quanto parece, o escopo de Alexandre era *ir até onde as suas forças o permitissem*, o que quer dizer que, até falhar, todo o universo conhecido ou ainda desconhecido, mas conhecível, precisamente pelo movimento de avanço do império, era o fim de Alexandre.

Imperador que assim não funcione não merece o título que ostenta: pode sempre vir um outro imperador - um qualquer longínquo Gengis Khan - que faça dele seu súbdito. Para que tal nunca possa acontecer, tem o imperador de se tornar num conquistador perpétuo de espaços e de gentes. Não há outra qualquer hipótese. A aparente descoberta hitleriana do *Lebensraum* nada mais é do que a publicação contemporânea daquela que é a necessidade básica de sobrevivência de qualquer império.

Mas, para que tal movimento e processo possam ocorrer, há que usar de violência sobre todos os povos que não queiram submeter-se ao novo universal senhor do momento. Tal implica imediatamente que, ao tentar forçar a aceitação de seu império por parte de quem o não quer aceitar, o imperador se transforma num tirano. Assim, a necessidade de expansão do império é sempre a sua condição de sobrevivência como império, mas implica que, imediata e necessariamente, se transforme numa tirania. Neste preciso acto e momento em que se transforma numa tirania, o império assina a ordem formal de sua mesma morte, pois aqueles que passam a ser tiranizados, de uma forma ou de outra, mais cedo ou mais tarde, se neles ainda houver aquela mesma centelha de desejo de liberdade que leva à revolução, se revoltam contra a tirania e, sempre através de uma qualquer forma de revolução, dado que de outro modo não é possível, aniquilam o poder imperial/tirânico e restaurem a sua liberdade.

O destino posterior deste movimento é mesmo indiferente no que ao acto da revolução diz respeito. Pelo menos no momento da revolução, aquela gente é livre, alguns morrem como livres, outros, os que sobrevivem, podem ter a possibilidade de vir a viver como gente livre. Se sabem ou não aproveitar tal oportunidade, é algo que não tem qualquer relevância no acto revolucionário de libertação, acto que vale por si e em si. Talvez daqui derive precisamente a sua extrema fragilidade.

A sobrevivência do império e da tirania que o impõe só pode ocorrer se forem anuladas as dimensões espirituais humanas que sustentam a possibilidade do desejo de liberdade. Tal foi o que se verificou, planeado com extrema precisão técnica, durante os tempos dos campos de concentração nazis, em que a maioria das pessoas internadas já não possuíam em si a capacidade propriamente humana de desejar, muito menos de querer, a liberdade, contentando-se, como pessoas reduzidas à animalidade mais abjecta, à mera sobrevivência, sobretudo se sem grande dor ou sofrimento. O desejo e a vontade de liberdade são substituídos pelo desejo e vontade de morrer o mais breve e pacificamente possível. Tal modo de procedimento, real nestes campos de concentração, é paradigmático do tratamento necessário para que a tirania funcione, pelo que o tirano, qualquer seja, acaba sempre por ser o senhor de um grande campo de concentração: o seu mesmo lugar de império. Tal é válido para todas as formas de tirania e de império.

Se não eliminar o desejo e a vontade de liberdade nas pessoas, o império e a tirania a si associada, estão condenados a desaparecer. Assim, como bem percebeu George Orwell, o modo próprio de sobrevivência mais propício para qualquer poder imperial/tirânico reside não na violentação óbvia das pessoas, mas na sua insidiosa *conversão* ao bem do império, levando-as a amar não a liberdade, mas o *Big Brother*.

7. Nação Revolucionária contra Nações Contra-Revolucionárias?

Assim, a questão fundamental na sequência política da revolução francesa não foi tanto o confronto de uma nação revolucionária com outras nações contra-revolucionárias – algumas das quais nem nações eram, mas impérios que concentravam várias nacionalidades –, mas o confronto entre um império nascente, modelado sobre princípios muito diferentes dos dos antigos impérios, e outros impérios, mais antigos, todos eles tendencialmente exclusivos – está aí a história da Europa para o provar –, nenhum estando interessado em ser absorvido. As diferentes coligações anti-França revolucionária e imperial deveram-se ao facto de os vários impérios tradicionais europeus se saberem ameaçados, precisamente como impérios, mas sabendo-se, também, individualmente impotentes para travar este novo imperial e colectivo Alexandre, a França, não tão brilhante, mas poderoso o bastante para, em confrontação imperial individual com cada um dos

impérios, os vencer sucessivamente. Daqui, a necessidade de alianças defensivas e ofensivas, se possível, construídas ao sabor da espuma dos acontecimentos, sem qualquer interesse outro que não fosse o da manutenção como império de cada império, logo se vendo o que o futuro diria.

O futuro disse o *Tratado de Viena*, de 1815, em que emergiu não a grandeza humana dos vencedores, a sua superioridade em termos de princípios, mas a sua ganância. Ganância que ganhou corpo não apenas na humilhação de França, mas na constituição de renovados impérios coloniais. Tendo em conta o início do processo na revolução americana, revolução anticolonial paradigmática, nada mais irónico do que o resultado pragmático final imediato da experiência revolucionária francesa ter sido a criação de colónias e de impérios coloniais, para onde se transferiu a luta pela supremacia, poupando, assim, em parte, a Europa aos estragos que as habituais lutas imperiais causavam. É claro que mesmo este processo ainda não parou, tendo, já no século xx causado duas Grandes Guerras, com as consequências nefastas sobejamente conhecidas. Mas o processo, mesmo dentro da chamada «velha Europa», ainda não está concluído, sendo o sonho – aparentemente estranho num colonialista imperialista convicto – de uma Europa livre de tiranos, livre, no fundo, do extremo ocidente aos Urais, de Churchill, ainda uma piedosa ideia política, que poucos levam a sério.

8. Conclusão: sentido da Revolução e Bem-Comum

Numa conclusão acerca da revolução e do bem-comum, fica liminarmente afastado o sentido literal do termo revolução como «retorno periódico a um mesmo ponto». A revolução, qualquer revolução só faz sentido, em termos do bem-comum – e defendemos que qualquer revolução só faz mesmo sentido se for realizada no sentido do bem-comum, sem o que é mais um instrumento desprezível nas mãos de igualmente desprezíveis entes humanos –, se tiver nas suas origens, independentemente das suas causas mediatas ou imediatas, o desígnio da promoção do bem necessário e pelo menos suficiente para aqueles que vai abranger. *Para todos*. A revolução que não contempla a possibilidade do bem de todos aqueles a quem interessa voluntária ou involuntariamente é sempre um instrumento de tiranização para aqueles que despreza e aliena do escopo do bem que pretende. Tal é válido, mesmo que os preteridos constituam apenas o conjunto singular

de alguém que é sacrificado em favor do chamado bem-geral, deste modo não-comum.

O bem político nunca resulta de uma soma algébrica de bens e males – embora seja esta estulta ideia que impere em muitos âmbitos analíticos –, mas da actualidade do bem existente em cada dado momento. No limite, não deveria permitir qualquer mal (é a proposta bem realista de Kant com o seu imperativo categórico, ridicularizado por gente sem capacidade para entender a finalidade do proponente). Assim, o bem de uns tantos, mesmo que seja uma maioria tendencialmente próxima dos cem por cento, que sacrifique o bem ainda que de um só, nada vale, pois parasita o bem deste último, independentemente das razões por que o faz. As desculpas para a humana estupidez não justificam esta última, antes a humilham ainda mais e, com ela, o próprio ser humano.

Um processo político qualquer que não promova o bem-comum, o bem de todos, é sempre um processo político perverso. Pode proporcionar um melhor isto ou aquilo a uma maioria, a uma minoria, mas falha no serviço à humanidade, que não deve ser dividida em melhor e pior humanidade, pois só há uma. Uma revolução, que supostamente serve para melhorar a vida dos que abrange, muitos sem que o queiram, falhará sempre que não conseguir isso mesmo a que se propõe.

Assim, o sentido de uma qualquer revolução terá sempre de ser a melhoria universal do bem-comum, sem o que mais vale que não haja revolução alguma, pois esta não deve ser uma espécie de campo de jogos ou de brincadeiras de miúdos nietzscheanos, mas impotentes, que se comprazem em manipular as vidas de terceiros, como se de deuses se tratassem, quando mais não do que néscias bestas, incapazes de um bem que transcenda a imediatez ontológica de seus umbigos.

Talvez a grande revolução, de um ponto de vista meramente humano, seja a de Job, que foi o homem que pôs em causa tudo o que havia e há para pôr em causa na própria humanidade e, esgotada a crítica à mesma sua humanidade, sobrevivendo esta à impiedosa análise, submeteu o próprio Deus a uma análise segundo o bem, de que o próprio Deus tinha de sair triunfador. Desta revolução bem antiga, saiu a prova teórica da bondade do homem. Esta revolução ainda vai tendo os seus seguidores e produzindo os seus frutos, tendo inspirado todas as outras, pois, onde vai o ser humano buscar a noção de uma possível melhoria de seu actual estado senão ao que de melhor tem em si, posto ou não em si por Deus?

Bibliografia

CHANDLER, David G., *On the Napoleonic wars: collected essays*, London, Greenhill Books, Pennsylvania, Stackpole Books, 1999, 270 pp.

CHURCHILL, Winston Spencer, *The second world war*, London, Penguin, 1989, XVIII + 1011 pp.

FRANCESCHI, Michel, Weider Ben, *The wars against Napoleon. Debunking the myth of the Napoleonic wars*, New York, Savas Beatie, 2008, XI + 227 pp.

FURET, François, *The French revolution 1770-1814*, tradução do francês por Antonia Nevill, Malden MA, Oxford, Carlton, Victoria, Blackwell Publishing, 1996, VII + 320 pp.

HARVEY, Robert, *The war of wars. The epic struggle between Britain and France: 1789-1815*, London, Constable, 2007, XXX + 962 pp.

JONES, Collin, *The great nation. France from Louis XV to Napoleon*, London, Penguin Books, 2003, XXIX + 651 pp.

KEEGAN, John, *A history of warfare*, tradução portuguesa de Mariana Pinto dos Santos e Pedro Serras Pereira, revisão científica de Major Miguel Freire, revisão de Filipa Didier e João Pedro George, Lisboa, Edições Tinta-da-China, Lda., 2006, 540 pp.

LEVI, Primo, *Se questo è un uomo, La tregua*, Torino, Einaudi, 1989, 362 pp.

LIDDEL HART, B. H., *Strategy*, s. l., Meridian, 1991, XXI + 426 pp.

NÉRÉ, Jacques, *Précis d'histoire contemporaine*, tradução portuguesa de Octávio Mendes Cajado: *História universal. O mundo contemporâneo*, revisão de Ana Maria Costa, s. l., Círculo de Leitores, 1978, 488 pp.

Messianismo Revolucionário e Europeísmo Francocêntrico: dos Estados Gerais a Santa Helena

JOSÉ MIGUEL SARDICA

I. Introdução

A Revolução Francesa foi um dos principais acontecimentos da história da Humanidade e, de entre todas as revoluções liberais, a que mais duradouramente moldou a época contemporânea, pela ruptura operada face ao velho mundo do Antigo Regime e pelas leituras que nunca mais, desde então, deixou de suscitar. Regra geral, o processo revolucionário francês é contado a dois tempos – de 1789 a 1799, dos Estados Gerais ao “18 de Brumário”, e de 1799 a 1814-15, do início do Consulado ao fim do Império Napoleónico. No total, foi um quarto de século de terramoto ideológico, político, social e militar, que extravazou as fronteiras da “Grande Nação” e varreu toda a Europa, do Atlântico à Rússia, numa sucessão vertiginosa de diferentes tipos de regime em Paris: dinastia dos Bourbons, monarquia constitucional, ditadura jacobina, Directório republicano e bonapartismo imperial.

O período de 1789-1815 constituiu portanto uma conjuntura política, social e cultural cujos efeitos multiplicadores renovaram por completo a França e se espalharam por todo o continente, introduzindo no curso histórico global a noção e dinâmicas da modernidade contemporânea. Desde que se iniciou a demolição da monarquia absolutista na maior potência do velho continente, as ondas do messianismo revolucionário não cessaram de ultrapassar as fronteiras francesas: sob o mote da libertação fraternal dos povos, mesmo quando a realidade patenteou o expansionismo bélico de Paris, a Convenção e o Directório iniciaram uma reelaboração do mapa europeu que, a prazo, suscitaria a reacção dos monarcas e príncipes, bem como a paixão nacionalista dos povos. A partir de 1799, coube a Napoleão Bonaparte o grande desafio fusionista de consolidar a nova França, enraizando as conquistas irreversíveis da mesma, e o grande desafio europeísta de projectar e tentar realizar, sob a capa da “Grande Nação”, a unificação de todo o continente.

Partindo das ideias e políticas europeias que se digladiaram em França a partir dos Estados Gerais de 1789, este texto centra-se, sobretudo, no lugar ocupado por Napoleão e pelo Império na história da ideia de Europa, contrapondo a sua obra político-militar com o mito e a memória por ele fixados no fim da vida, no célebre *Mémorial de Sainte-Hélène*. Este itinerário permitirá perceber as ligações estabelecidas durante o arco temporal de 1799-1815 entre a França, a Europa e o Mundo, entre as dinâmicas da guerra e os objectivos da paz, entre o que Napoleão realizou e o que ele terá querido realizar, por entre a legião de admiradores e de críticos que no seu tempo e depois lhe julgaram a obra e a herança.

2. Os primórdios do Messianismo Revolucionário (1789-1793)

Quando a Revolução eclodiu, a reflexão doutrinária em torno do liberalismo já fizera escola em França, ganhando também simpatias em vários países limítrofes. Por isso, alemães, ingleses, italianos, espanhóis, portugueses e até, muito mais longe, norte-americanos, olharam esperançosos para o início dos Estados Gerais e para o curso dos primeiros acontecimentos em Paris¹. A consagração dos direitos e garantias dos homens, o desmantelamento socioeconómico da velha ordem feudal e os passos dados para a liberalização política do Estado, a verter na redacção de uma Constituição, apareciam a muitos como o culminar das Luzes, oferecendo aos povos de todo o continente uma nova esperança.

Em Maio de 1790, o ministro dos Negócios Estrangeiros, Conde de Montmorin, declarou na Assembleia Nacional que a nação francesa renunciava a fazer qualquer guerra no fito de realizar conquistas e que jamais utilizaria as suas forças contra a liberdade de qualquer povo amigo². Seria pelo exemplo, pela sedução do messianismo fraternal universalista, que Paris ensinaria aos homens de todas as pátrias as delícias da liberdade. Era isso que Mirabeau evocava, em Agosto, ao falar da “federação de todo o género humano”³ – uma utopia de pacifismo e de prosperidade internacional,

¹ V. Duroselle, 1990, pp. 250-251.

² *Idem*, *ibidem*, p. 279, e Hermet, 1996, p. 102.

³ Cit. por Rougemont, 1961, p. 163.

bem na linha da “paz perpétua”, pela comunidade espontânea de valores e cultura, já teorizada por Sully, pelo *Abbé* de Saint-Pierre ou por Kant no ambiente cosmopolita e irênico da “república das letras” setecentista⁴.

A relação entre a França e a Europa viria contudo, e rapidamente, a ser determinada pelo curso doméstico da Revolução. Em Abril de 1792, antecedendo de pouco a deposição do rei Luís XVI e a tomada popular das Tulherias (uma segunda Bastilha), o governo francês declarou guerra ao “Rei da Boémia e da Hungria”, ou seja, à corte de Viena e não ao povo austríaco⁵. Na mais consensual das interpretações, a abertura das hostilidades por parte de quem até ali só prometera fraternidade e paz justificava-se como processo para galvanizar os franceses e para, criando uma mística de “nação em armas”, operar o *ralliement* de todas as sensibilidades políticas em torno do poder em exercício. Em Agosto de 1792, pouco depois de ter sido lançada a declaração da “pátria em perigo”, o poeta André Chénier ainda fez votar a concessão da cidadania francesa a uma vasta plêiade internacional de “lutadores da liberdade” (Bentham e Wilberforce, Cloots e Schiller, Washington e Paine)⁶. Mas o gesto de boa vontade já não evitou que os voluntários franceses tivessem de se bater, e vencer, os prussianos na Batalha de Valmy, a 20 de Setembro desse ano. Em Novembro, a recém-instaurada República e o seu governo – a Convenção – anunciaram querer levar “fraternidade e apoio a todos os povos desejosos de recuperar a sua liberdade”, apresentando o recurso às armas como um mal necessário, o preço a pagar em homens para que amanhã se salvasse a humanidade⁷. Internamente, a imagem de uma França cercada transmutava-se assim na imagem de uma França visionária, e a Revolução num produto exportável a bem da felicidade dos povos.

No espaço de meses, num testemunho da inequívoca aceleração e radicalização do processo revolucionário, a França invadiu a Sabóia e Nice e penetrou na Bélgica⁸. Nos inícios de 1793, após o processo político que culminou na execução pública de Luís XVI, a Inglaterra e a Espanha juntaram-se à

⁴ Cfr. Hamon e Keller, 1997, pp. 43-44.

⁵ Carpentier e Lebrun, 2002, p. 280, e Ferro, 2001, p. 242. Em rigor, a primeira iniciativa bélica da França revolucionária ocorrera já em Setembro de 1791, com a anexação do enclave papal de Avinhão.

⁶ Duroselle, 1990, p. 251.

⁷ *Idem, ibidem*, p. 253, e Rougemont, 1961, p. 164.

⁸ Hermet, 1996, p. 102.

Áustria e à Prússia na chamada 1.^a Coligação. A Europa, que principiara por acolher em paz as novas ideias emanadas de Paris, erguia-se agora em barreira – mais monárquica que popular – contra a liberdade jacobina. Ao cabo de menos de quatro anos, a Revolução tornava-se sinónimo de guerra, comprometendo o anterior cosmopolitismo filantrópico e cultural das Luzes e erodindo também o velho *status quo* de balança e equilíbrio de poderes entre as potências.

Em Paris, os sucessos das armas eram acompanhados de um animado debate que confrontava diferentes perspectivas tidas pela Convenção, e depois pelo Directório, acerca da Europa e do papel da França na sua reorganização. Mais moderados, os Girondinos queriam que a Revolução reestruturasse primordialmente a França, sem extremismos, e que renunciasse à utopia desmedida de refazer a Humanidade. Por isso, tinham uma visão federalista do continente: os povos vizinhos poderiam ser amigos, mas eram diferentes da França e teriam, cada um deles, de encontrar dentro de si um caminho para experimentarem a liberdade⁹. Mais radicais, os Jacobinos (no poder), sonhavam em transformar a vontade geral da maioria numa unanimidade que, fazendo tábua-rasa do passado, criasse uma França novíssima, igualitária, racional, descristianizada, totalmente devotada à transformação do mundo. Em contraste com os Girondinos, tinham uma visão unitária do continente e, mais do que isso, aspiravam a “afrancesar” nada menos que toda a Humanidade. Para a extrema-esquerda, não havia aliás propriamente “Europa”: só a França e, depois, o mundo¹⁰.

Em Abril de 1792, Anacharsis Cloots, um dos campeões do jacobismo – curiosamente um aristocrata holandês pelo nascimento – ofereceu ao governo da Convenção uma obra intitulada *La République Universelle*, na qual teorizava uma futura “república mundial” unitária e uniformizada nas suas instituições, costumes e ideias, governada pela “razão suprema” de um governo “central” instalado em Paris. Nesse futuro, todas as soberanias políticas, culturais e económicas teriam desaparecido e todas as fronteiras se teriam diluído. Ecoando o que Camille Desmoulins já havia projectado em 1790 – “já não haverá mais do que um só povo, a que chamaremos género humano” – Cloots visionava o “afrancesamento” total do mundo, dizendo que “a Comuna de Paris será o ponto de reunião, o farol central

⁹ V. Rougemont, 1961, p. 166.

¹⁰ V. Wilson e Dussen, 2002, p. 66.

da comunidade universal”¹¹. Consequentemente, o federalismo girondino parecia-lhe um projecto curto e reaccionário, na medida em que (ainda) pressupunha a existência de Estados e nações europeias soberanas que, mesmo por qualquer forma associadas pelo espírito da liberdade, não garantiam a elevação ao patamar superior – supra-estatal e pós-nacional – da “confederação individual” de todo o universo humano¹².

3. O Directório e a Europa das “Repúblicas irmãs” (1794-1799)

O Terror jacobino terminou no Verão de 1794, sacrificando o seu próprio líder, Robespierre, na guilhotina. A França virou então politicamente ao centro, inaugurando o regime do Directório, uma república civil, mais burguesa que *sans-culotte* e tentativamente moderada. Mas exactamente por ser isto tudo, o Directório consumiu-se, durante anos, no plano interno, entalado à esquerda pelas conspirações radical-igualitárias e à direita pelos sucessivos golpes dos realistas, acabando assim por patentear a exiguidade da sua plataforma centrista. No plano externo, a política de Paris orientou-se, a partir de 1795, para tentar estabilizar as relações da França com a Europa monárquica. Os dois planos misturaram-se para fazer então entrar na história da Revolução a figura e a obra de Napoleão Bonaparte, cujo primeiro grande empreendimento militar – a Campanha de Itália – mostrou que a política externa do Directório era uma continuação do expansionismo bélico e ideológico da “Grande Nação” francesa, agora sob a estratégia das chamadas “repúblicas irmãs”.

Entre 1796 e 1798, com o precioso auxílio dos patriotas italianos, que começaram por receber as tropas francesas como aliadas da sua causa nacionalista contra o domínio ali exercido pelos Habsburgos, Bonaparte venceu os austríacos numa série de batalhas, pondo também em sentido o Papa, em Roma, e os Bourbons, em Nápoles. Isto permitiu-lhe criar,

¹¹ V. Rougemont, 1961, pp. 164-165 e 167. Chaumette, um outro *montagnard* radical, ecoava este projecto ao anunciar, optimista, em 1793, que “o território que separa Paris de Petersburgo em breve estará francizado, municipalizado e jacobinizado” (cit. por Carpentier e Lebrun, 2002, p. 283).

¹² Rougemont, 1961, p. 165.

sucessivamente, as repúblicas Cispadana, Lígure, Romana e Partenopeia, a que juntou a República Helvética (Suíça)¹³. Cumprido o plano anexionista do Directório em Itália, logo partiu, em Maio de 1798, para o Egipto, para uma outra campanha mais destinada à glória e à publicidade pessoal do que – como depois seria oficialmente apresentado – destinada a quebrar a hegemonia inglesa (parceira da Áustria na 2.ª Coligação) no Mediterrâneo, fazendo perigar as rotas de Londres para a Índia.

Atento à imagem política que era inseparável dos seus feitos militares, Napoleão nunca descurou, em tudo isto, a retórica europeísta que seria um dos alicerces do seu mito. Aos piemonteses, suíços, lombardos, toscanos, romanos e napolitanos apresentou-se sempre como “libertador”, “modernizador” e “irmão”: estava ali para derramar as virtudes oriundas da pátria das liberdades e dos direitos humanos. No Próximo Oriente, não se apresentou como “francês”: era “europeu”, representante, portanto, do Ocidente do saber e da superioridade tecnológica, invocando explicitamente a memória de Alexandre, o Grande (o herói histórico que mais admirava¹⁴), em luta contra o Oriente “bárbaro” ao qual tentava levar a civilização¹⁵. O discurso era sempre esse: a França não era invasora; cruzava as suas fronteiras para que, afrancesando a Europa e europeizando o mundo, aquela e este saltassem para o patamar superior de liberdades, direitos, garantias e progresso a que os franceses já tinham ascendido.

4. O Consulado e o europeísmo napoleónico: tácticas, modelos e instrumentos

Quando Napoleão regressou do Egipto, em 1799, o Directório estava por um fio. Vinha no momento em que os patriotas de Paris já reclamavam um “salvador” para a Revolução, simultaneamente um protector armado e um líder político que, tanto na segurança interna como na defesa externa,

¹³ Duroselle, 1990, p. 261, e Carpentier e Lebrun, 2002, p. 284.

¹⁴ Napoleão considerava que com Alexandre, o Grande, “tudo era calculado com profundidade, executado com audácia e conduzido com sagesa”, evidenciando “um grande guerreiro, um grande político e um grande legislador” (*Mémorial*, II, p. 517 [14. Nov.1816]).

¹⁵ Carpentier e Lebrun, 2002, p. 284.

sem prejuízo para a república instituída, pudesse suprir a preocupante fraqueza do poder civil. A 9 de Novembro de 1799 (18 de Brumário, no novo calendário republicano), os seus fiéis ajudaram-no a consumir o golpe de Estado pelo qual chegou ao poder – com a missão de salvar a Revolução e de alargar e consolidar o domínio da França sobre a Europa. Em 1799 acabou portanto a década revolucionária aberta com os Estados Gerais e começou propriamente a era napoleónica. Aos 30 anos de idade, Napoleão tomou o poder e instituiu o Consulado com a missão principal de consolidar a situação política no interior da “Grande Nação” francesa, permitindo-lhe reencontrar, depois de anos de instabilidade e orfandade, uma “terceira via” entre o Antigo Regime e a Revolução ou, nas palavras de François Furet, “a Monarquia republicana que tacteava desde 1789” e que haveria de dar ao país “o Estado moderno sobre a experiência da realidade”¹⁶ – centralizado, racionalizado, disciplinado.

Desenhada a base institucional do Consulado, as tarefas mais urgentes do novo regime eram essencialmente militares – desfazer a 2.^a Coligação, vencendo a ameaça austríaca que se manifestava em várias zonas onde a soberania francesa era já um facto. Derrotados em Marengo, perto de Milão, em Junho de 1800, os austríacos tiveram de assinar o Tratado de Lunéville, em Fevereiro de 1801, nos termos do qual Viena reconhecia a Paris a integridade das repúblicas italianas, aceitando retirar as suas tropas do norte da península, bem como a soberania francesa sobre toda a margem esquerda do Reno, a Suíça, a Bélgica e a Holanda¹⁷. No ano seguinte, Napoleão negociou com a Inglaterra a Paz de Amiens. Provisoriamente, a Europa recolheu as armas e o “Cidadão-Cônsul” pôde dedicar-se a administrar a “Grande Nação”. Elaborou uma Concordata com a Igreja Católica, reformou a estrutura administrativa francesa (com os “prefeitos”), saneou as finanças, começou a criar a sua própria aristocracia militarizada, instituindo a Ordem da Legião de Honra e, em Maio de 1804, coroaria a obra legislativa com a aprovação do monumental Código Civil – uma compilação de todas as conquistas e alterações introduzidas pela Revolução na vida dos indivíduos e da sociedade, que haveria de servir, em França e não só, como base de todo o moderno Estado de direito ocidental. Num certo sentido, e *avant la lettre*, o Código Civil napoleónico foi um primeiro esboço de uma espécie de

¹⁶ Furet, 1992, pp. 61 e 63.

¹⁷ V. Bergeron, 1999, p. 574.

“Constituição europeia”, ou de “directiva comunitária”, pela aplicabilidade que Bonaparte dele fez a todos os territórios onde chegou a autoridade francesa. O Código Civil foi sempre o seu maior orgulho, eterno como nenhuma batalha o seria. Disse-o em Santa Helena, a propósito do efeito que as boas leis tinham como correctoras da eventual maldade individual ou da anarquia da sociedade: “O meu Código, pela sua simplicidade, fez mais em França do que toda a massa de leis que me precederam”¹⁸.

Lunéville e Amiens, pazes vitoriosas, tinham todavia sido erradamente interpretadas, por Napoleão e pela opinião pública francesa, “como um reconhecimento implícito, da Europa e da Inglaterra, da ‘Grande Nação’ e da sua missão universal”¹⁹. No Verão de 1803, perante a ocupação francesa de Hanover, que assinalava o início da reorganização do espaço alemão a partir de Paris, a Grã-Bretanha declarou reabertas as hostilidades e encetou a preparação da 3.^a Coligação antifrancesa (Inglaterra-Áustria-Rússia-Suécia).

Mesmo que pacificado e reorganizado internamente, o futuro do regime napoleónico (transformado em Império a partir de Dezembro de 1804), dependia da guerra e das vitórias que o general Bonaparte pudesse oferecer, como trunfos políticos, ao Imperador Napoleão. Por isso ele não procurou, nem aceitou, “reformular-se”, sentado num Trono de onde poderia falar de igual para igual com os soberanos das potências inimigas. Não teve a sorte de George Washington nos Estados Unidos²⁰: pela natureza das próprias relações intra-europeias, nunca pôde renunciar à guerra e, acima de tudo, viveu sempre condenado “a jamais perder uma batalha importante”²¹. Daí a

¹⁸ *Mémorial*, I, p. 232 (29.Nov.1815). Analisando a europeização do Código Napoleónico, ou seja, a forma como ele inspirou de perto os códigos de muitos outros países europeus, durante e após o domínio napoleónico sobre o continente, e até de países extra-europeus, Marc Ferro declara que “depois da Igreja cristã, ele foi o principal unificador da Europa” (Ferro, 2001, p. 245).

¹⁹ Furet, 1992, p. 70.

²⁰ V. Duroselle, 1990, p. 268. Em Santa Helena, Napoleão recordaria que muitos tinham querido fazer dele um Washington; achava a comparação elogiosa, porque admirava a obra do 1.º Presidente norte-americano e a nação que ele criara, pela sua “prosperidade e tranquilidade”. A questão, dizia, é que o verdadeiro George Washington jamais teria tido êxito em França em face da dupla ameaça da “dissolução interior” e da “invasão estrangeira” que ele, Napoleão, tinha de seguir contendo, e que o seu suposto émulo americano deixara de ter de enfrentar a partir do momento em que terminara a guerra da independência (V. *Mémorial*, I, p. 233 [29.Nov.1815]).

²¹ Furet, 1992, p. 72.

dinâmica bélica, permanente a partir de 1805 e até 1815, a constante fuga em frente e a insaciabilidade por novos territórios, que acabariam por se voltar contra o Império, constituindo a ratoeira fatal que lhe ditou a queda.

A *posteriori*, principalmente com a revisitação memorialística que o próprio Bonaparte fez da sua vida e obra em Santa Helena, a epopeia napoleónica apareceu aos olhos de historiadores e de políticos como um projecto de união europeia, no limite de domínio universal, com a coerência e realização suficientes para figurar na história da ideia de Europa e do processo de integração e construção europeia. A unidade da Europa era um sonho antigo, aperfeiçoado no século XVIII pelo cosmopolitismo cultural das Luzes e depois continuado, no século XIX, por diferentes e, por vezes, contraditórias vias. Depois de Carlos Magno (no século IX), ou de Carlos V (no século XVI), e até ao processo de construção europeia iniciado após a II Guerra Mundial, o período napoleónico foi, sem dúvida o momento em que mais perto a Europa esteve de constituir uma unidade territorial e civilizacional. Mas, isto dito, é preciso separar a realidade e o discurso, o que Napoleão efectivamente fez até 1814-1815 e o que ele – com a nostalgia do exílio e com a preocupação de embelezar a história *ex-post-factum* – ditou para o *Mémorial* em Santa Helena. Cativo dos ingleses, no fim da vida, o ex-Imperador teve tempo e engenho suficientes para forjar a lenda de si próprio. Grande parte dela é verdadeira: mas o conjunto das suas memórias dá uma imagem consolidada, prospectiva, linear, decidida e visionária a um projecto europeu que, muitas vezes, foi casuístico, acidental, fragmentário, feito de avanços, recuos e inflexões, muitas vezes mais fruto das circunstâncias do que da vontade pré-formada de um homem.

Como Stuart Woolf assinalou, “hoje em dia, poucos historiadores podem afirmar que Bonaparte tinha, desde o princípio, um plano fixo, para governar a França ou reordenar a Europa”²². Na maior parte das suas decisões, o Imperador guiava-se por uma abordagem prática e realista, traíndo o quanto ele era no fundo um taticista e um oportunista. Assim sendo, é necessário relativizar o suposto “projecto europeu” de Napoleão, não porque ele não o tivesse, mas porque ele significou muitas coisas ao longo do tempo, e porque só quando ela já não existia é que o seu obreiro explicou quais teriam sido as suas mais profundas aspirações na matéria. Foi o pragmatismo que impregnou a atitude de Napoleão face à Europa – “uma

²² Woolf, 1992, p. 41.

atitude marcada por uma contínua adaptação a circunstâncias cambiantes, em que os êxitos reais ou aparentes lançavam bases para novas etapas cada vez mais ambiciosas”²³.

Na época napoleónica, o “europeísmo” era um projecto com mais do que uma fonte de inspiração e modelo de concretização. Quanto aos mitos fundadores, havia em primeiro lugar o do Império universal, ou seja, o da promessa de segurança e prosperidade para todos sob o poder hegemónico de um só. Era a memória que vinha da Roma antiga, reificada por Carlos Magno ou pela dinastia dos Otões no Sacro-Império Romano-Germânico, e sucessivamente invocada pelos Habsburgos desde que Carlos V fora dono de meia Europa. Em segundo lugar, havia o mito da união pacífica, ou seja, da associação fraternal de povos que, coligados na sua diversidade, procurariam juntos a igualdade e o progresso. Era a visão utópica dos grandes sistemas universais de “paz perpétua”, de Sully, Saint-Pierre, Rousseau, Kant e, depois, de Saint-Simon, Proudhon, Mazzini ou Victor Hugo, o profeta dos “Estados Unidos da Europa”. Por último, havia ainda o europeísmo literário, ou seja, a ideia de uma comunidade natural e supra-fronteiriça de valores e culturas, da “*Respublica Christiana*” medieval à “*République Litteraire*” iluminista, passando pelo humanismo do renascimento. Quanto aos meios, o debate era já animado pelas hipóteses da chefia (imposta ou aceite) de um sobre muitos, do concerto ou equilíbrio dos muitos sob a liderança de um directório de grandes, da organização federal ou confederal de Estados, da associação espontânea de povos ou da simples comunidade económica por livre-cambismo ou eliminação de barreiras aduaneiras²⁴. O interessante, e o difícil, na análise do projecto europeísta de Napoleão, é que sob a capa visível de um “Império”, ou seja, de uma integração europeia anexionista e francocêntrica, também houve intenções, sinais e instrumentos de concerto de potências, de federalismo e até de associação – militar, política, cultural ou económica.

²³ *Idem, ibidem*, p. 42. Étienne François resume que “a sua [de Napoleão] política era o resultado de uma pluralidade de razões aparecidas em momentos diferentes e que, ao sabor das circunstâncias, interferiam ou faziam-se até concorrenciais”, produzindo um enorme “ecletismo” nos meios usados para a relizar – paz e guerra, sedução e violência, libertação e submissão, etc. (François, 2003, pp. 65-66).

²⁴ Cfr., para tudo isto, Hamon e Keller, 1997, pp. 43-44.

5. Da “Grande Nação” ao “Grande Império”: Guerra e Política (1805-1814)

Depois de Lunéville, de Amiens e da relativa paz em que vivera o Consulado, a relação do Império com a Europa foi de guerra praticamente contínua. As hostilidades entre a França e a Europa recomeçaram no final de 1805: derrotado no mar, em Trafalgar, pelos ingleses, em Outubro, Napoleão triunfou em terra, em Austerlitz, sobre o exército austro-russo, em Dezembro. Como resultado, a Áustria foi obrigada a ceder Veneza e a Dalmácia ao Império, alargando os domínios da Itália e criando as Províncias Ilíricas (francesas) na costa do Mar Adriático, enquanto no espaço alemão se formava a “Confederação do Reno”, na prática uma Alemanha francesa territorialmente localizada entre uma Áustria vencida e uma Prússia largamente enfraquecida²⁵. Em Viena, Francisco de Habsburgo foi obrigado a renunciar ao título de Imperador (uma distinção que tinha mil anos, e que vinha justamente de Carlos Magno), numa passagem de testemunho simbólica da honra para as mãos do novo e real Imperador da Europa.

A 4.^a Coligação antinapoleónica, formada no Verão de 1806 na sequência destas mexidas, não tardou também a ser vencida: os prussianos em Iena e Auerstadt (em Outubro de 1806), os russos em Eylau e Friedland (em Fevereiro e Junho de 1807). Para a Grã-Bretanha, entrincheirada na sua insularidade e na sua invencibilidade naval, Napoleão decretou, em Berlim, em Novembro de 1806, um novo tipo de guerra – o “bloqueio continental”, ou seja, a tentativa de levar Londres à asfixia económica e à rendição fechando todos os portos do continente europeu à navegação e comércio com a pátria da Revolução Industrial. Em Julho de 1807, Bonaparte e o Czar Alexandre (seu aliado no bloqueio contra a Inglaterra), encontraram-se em Tilsit para um exercício de partilha de esferas de influência na Europa – o Ocidente para Napoleão; o Leste, e sobretudo a nevrálgica zona do Império Otomano, para o Czar. Era na verdade um Ocidente bem largo pois Napoleão ainda talhou para si (através do Rei do Saxe, que era seu “vassalo”), o Grão-Ducado de Varsóvia, que prolongava a Confederação do Reno, ao mesmo tempo que servia de “estado-tampão” entre austríacos e prussianos, enfraquecendo eventuais ligações entre os dois.

²⁵ Bergeron, 1999, p. 576.

A paz de Tilsit coroou aquilo a que alguns historiadores delimitam como a 2.^a Europa napoleónica. A 1.^a Europa fora a do Consulado, com a “Grande Nação” e suas “repúblicas irmãs” ou zonas limítrofes anexadas, que vinha do Directório e que Napoleão consolidara em Lunéville e em Amiens. A 2.^a Europa foi aquela construída entre Dezembro de 1805 e Julho de 1807: em um ano e meio, Napoleão humilhara os austríacos, reduzindo-lhes o território e destitularizando o seu monarca, erguera uma Alemanha e uma Polónia francesas e comprara o apoio do Czar contra os ingleses²⁶. Paralelamente, inaugurou a estratégia dos “laços de família” – uma espécie de *up-grade* das “repúblicas irmãs”, semeando os seus próprios irmãos nos tronos de Estados novos ou já anteriormente vassalizados por Paris: Jerónimo Bonaparte tornou-se rei da Westfália, Luís Bonaparte rei da Holanda e José Bonaparte rei de Nápoles. Teoricamente, esta 2.^a Europa napoleónica era uma confederação de Estados, liderada pelo Império francês e integrada por unidades territoriais e políticas dependentes (“vassalas”) – a Holanda, a Westfália, a Confederação do Reno, o Grão-Ducado de Varsóvia, o Reino de Itália e as Províncias Ilíricas – ou satélites (“aliadas”) – a Áustria, vencida, a Prússia, largamente dominada, e a Rússia²⁷. Entre 1807 e 1812, houve ainda uma 3.^a e última Europa napoleónica – baseada na Paz de Tilsit, que era, no fim das contas, um tratado de respeito e não-agressão mútuos entre o Imperador e o Czar, e no bloqueio à Inglaterra. Foi a Europa do “sistema continental”²⁸, na qual o bloqueio aparecia como o complemento económico do arquitectura política federativa entretanto instituída²⁹.

Destinada a criar uma “fortaleza” antibritânica, esta Europa obrigou todavia Bonaparte a um esforço, que se viria a provar desmedido, para integrar na “Grande Nação” imperial as zonas costeiras habitualmente frequentadas pelos ingleses – meia-dúzia de enclaves no Mar do Norte e no Mar Báltico, a Dinamarca (que se aliou voluntariamente ao Império como forma de prevenir uma mais que provável anexação), e, particularmente, Portugal, o mais antigo aliado de Londres em todo o continente. Sempre bem sucedido a Leste de Paris, Napoleão não teve idêntica sorte no extremo sudoeste do continente. Junot ocupou Lisboa, em Novembro de 1807, mas

²⁶ V. Duroselle, 1990, pp. 273-274, e François, 2003, p. 63.

²⁷ V. Duroselle, 1990, p. 269, e François, 2003, p. 65 (mapa).

²⁸ Duroselle, 1990, p. 274.

²⁹ Ferro, 2001, p. 249.

não só não capturou a família real portuguesa (para a eliminar politicamente), como acabou expulso pelo esforço militar conjunto anglo-luso no Verão de 1808. Ao problema português somar-se-ia o problema espanhol. Na Primavera de 1808, Napoleão destronou os Bourbons e entronizou o irmão, José Bonaparte, como rei de Espanha, enquanto Murat, o cunhado, ia ocupar o trono de Nápoles. A ofensa à soberania espanhola e, ainda mais, os desmandos das tropas francesas ali estacionadas (particularmente a ferocidade do “*dos de Mayo*” em Madrid), levaram a Espanha a juntar-se ao eixo anglo-luso, transformando a Península Ibérica num imenso campo de batalha que, como uma úlcera, sangrou lentamente as forças do grande Império. Chamada ao xadrez napoleónico por causa do bloqueio continental, a Península foi assim o primeiro dos “furos” na Europa-fortaleza pretendida por Paris.

Em Maio de 1809, pela mesma altura em que a 2.^a Invasão Francesa de Portugal, comandada por Soult, era derrotada no Porto pelo contra-ataque das tropas de Wellington e Beresford, Napoleão anexou, pura e simplesmente, os Estados pontifícios ao Império. Em Julho, a vitória de Wagram sobre os austríacos, que tinham regressado à luta, desfez a 5.^a Coligação, voltou a pôr Viena em sentido e, mais importante, deu ao Imperador o poder de obrigar Francisco de Habsburgo a conceder a mão da própria filha (a arquiduquesa Maria Luísa) em casamento, uma vez dissolvido o anterior matrimónio com a Imperatriz Josefina. Napoleão e Maria Luísa da Áustria casaram em Abril de 1810 e não tardaram a assegurar a descendência, selando assim, pelo sangue, a ligação entre os dois países que as armas já tinham ditado. Também em 1810, furioso com a tibieza (ou cumplicidade) do irmão Luís para com o contrabando que nos portos holandeses se continuava a fazer de mercadorias inglesas, Napoleão optou por despedi-lo e por integrar a Holanda no território francês.

Em 1811-12, no momento em que atingiu a sua máxima extensão, o “Grande Império” – projecção continental da “Grande Nação” – cobria uma área de 750 mil km², de Sevilha a Koenigsberg, de Lubeck a Regio di Calabria³⁰, contendo 130 departamentos e 44 milhões de habitantes dentro de uma França que se estendia de Hamburgo ou Amesterdão a Roma. Somando-lhe os Estados vassalos, Napoleão governava mais 38 milhões de súbditos. No total, dominava 82 dos 177 milhões de habitantes de toda a

³⁰ Woolf, 1992, p. 53, e François, 2003, p. 62.

Europa (Rússia incluída)³¹. Seria preciso esperar 130 anos para ver repetir-se uma situação semelhante em termos de dimensão espacial, embora diferente em termos de enquadramento ideológico e violência repressiva – a Alemanha hitleriana.

O paralelismo entre Napoleão e Hitler esclarece mais do que um aspecto. De um e de outro se pode extrair a lição bem sabida pelos “pais fundadores” da Europa pós-1945 – a de que qualquer projecto europeu não pode ser levado adiante pela guerra, pela conquista, pelo domínio de um sobre os outros, mas apenas pela paz, pela agregação voluntária de Estados e povos, construtora de uma unidade operacional sem prejuízo para as irredutíveis diversidades de base. Num e noutro se colhe também a lição que um Império não confronta apenas soberanos de outros países e potências, ou simplesmente líderes políticos estrangeiros; levanta também contra si os povos, em marés de resistência nacionalista mais ou menos armada, cujos focos se tornam incontroláveis a partir do “centro”. Finalmente, e por uma estranha coincidência, um e outro tiveram o seu princípio do fim quando quiseram subjugar a “grande Rússia” (União Soviética na época do nazismo), Napoleão em 1812, Hitler em 1941.

Em Junho de 1812, rompidas as relações, afinal sempre desconfiadas, entre a França e a Rússia a *Grande Armée* pôs-se a caminho com 600 mil homens; em Dezembro, esgotada pelo recuo táctico dos russos até Moscovo, pela “terra queimada” e pelo rigor do Inverno eslavo, regressou com apenas 20 mil homens. A formidável e invencível máquina militar de Napoleão, já golpeada na Península Ibérica, ficou então desfeita. A partir do início de 1813, não obstante as vitórias que ainda obteve contra os prussianos, o Império começou inexoravelmente a recuar. Pela primeira vez, desde os tempos da Revolução, a França assumiu uma postura defensiva. Tal como sucederia a Adolf Hitler, a campanha da Rússia foi aquele passo a mais dado por Napoleão que deitou tudo a perder.

Em Junho de 1813, o triunfo de Wellington em Vitória, no País Basco, liquidou a Espanha napoleónica. Em Outubro, em Leipzig, na “Batalha das Nações”, Bonaparte averbou uma comprometedor derrota perante a 6.^a Coligação inimiga, que desfez a Alemanha napoleónica. Em Itália, foi Murat quem se virou contra o Imperador, julgando ter chegado a hora de realizar o seu plano (aliás enunciado pelo próprio Napoleão em 1805),

³¹ Duroselle, 1990, p. 269.

de unificar toda a península italiana sob seu comando. No início de 1814, caíram a Holanda (com o auxílio da Grã-Bretanha e da Suécia) e a Suíça, libertada pelas tropas austríacas. A 31 de Março de 1814, os coligados entraram em Paris; a 6 de Abril, Napoleão abdicou, trocando o poder imperial pela realeza da minúscula ilha de Elba.

6. O Império napoleónico perante os nacionalismos dos povos

Como um castelo de cartas, o Império desmoronara-se em poucos meses pelo recuo das armas francesas, ou seja, pelo súbito agravamento das contradições internas de um sistema que “levou Napoleão a considerar os Estados europeus como colónias, quando a luta contra a Inglaterra [o único adversário que sempre lhe escapou] exigia que ele os tratasse em pé de igualdade com a França”³². Mas as contradições internas do sistema eram muito mais do que o simples estatuto de cada Estado dentro do Império ou na sua relação com ele. No fundo e na base, a Europa de Napoleão fora sendo continuamente desgastada, durante anos, pela forma como o Imperador perdera o apoio dos povos a quem inicialmente aparecera como um “libertador”, um profeta do futuro que lhes oferecia a liberdade, a fraternidade, os direitos, as garantias e o progresso que os seus próprios reis e príncipes não lhes queriam dar. Napoleão começou a combater monarcas, apelando para os povos, tendo acabado a combater monarcas e povos, numa aliança de todos contra ele à qual nenhuma máquina militar, mesmo que comandada pelo seu talento galvanizador, podia fazer frente. É por isso que o destino final do período napoleónico é incompreensível se não se tomar em linha de conta a importância que para o seu desfecho teve o fenómeno do nacionalismo moderno – particularmente aquele de estirpe germânica, mais avesso ao universalismo contratualista francês, teorizado por Herder e popularizado por Fichte.

Como muitos da sua geração (Hegel ou Beethoven, por exemplo), Fichte começara por ter simpatias republicanas e pró-francesas; mas desgostara-se com Napoleão após a humilhação infligida à Prússia em 1806 (derrotas militares, estabelecimento da Confederação do Reno e partição do espaço alemão

³² Roger Dufraisse, cit. por François, 2003, p. 67.

com o Reino da Westfália entregue a Jerónimo Bonaparte). Em 1807-1808, com os seus muito aclamados *Reden an die Deutsche Nation* (*Discursos à Nação Alemã*), Fichte tornou-se o porta-voz, não apenas alemão mas europeu, do nacionalismo antifrancês e antinapoleónico, tornando claro que o “*volk*” germânico não era o “*peuple*” francês. A *Grande Armée* podia desrespeitar fronteiras e retalhar Estados políticos, mas nunca conseguiria diluir aquela comunidade de almas, de sangue e língua que era a Alemanha³³. Graças a Fichte, a Prússia foi assim a primeira a saber mobilizar os seus habitantes, o povo alemão, para a resistência armada contra o que agora a todos aparecia como um invasor estrangeiro. Dito de outra maneira: foi o primeiro país a realizar a frente unida de líderes políticos, de elites aristocráticas e de massa popular que Napoleão sempre temera e que sempre (tal como antes a Revolução) tentara evitar, propagandeando às massas que só a lei da França as protegeria dos desmandos dos seus tradicionais senhores. Ora, com o passar do tempo, bem ao contrário disto, Napoleão deixou de poder contar com o apoio de todos aqueles que, localmente, poderiam estar de acordo com os princípios revolucionários exportados pela França, porque a tudo isso se impôs a força do nacionalismo mais ou menos xenófobo³⁴.

Pode assim considerar-se que a Europa napoleónica teve um duplo efeito. Por um lado, é verdade que ela espalhou pelo continente o legado liberal da Revolução, contribuindo para enfraquecer os Antigos Regimes dos países por onde passou. Ao fazer isto, aliás, levou a grande parte da Europa “alguma medida de uniformidade e de coerência”, nas leis, instituições e práticas político-militares³⁵. Por outro lado, essa mesma tentativa de “afrancesar” os europeus, unindo-os sob um mesmo modelo ideológico e organizativo acabou fortalecendo as identidades nacionais de cada país, afinal impermeáveis e irredutíveis a qualquer suposta expressão de “cidadania europeia”³⁶. E assim, em reacção à dominação napoleónica, ao reformismo estrangeirado imposto a partir de Paris, a Europa tornou-se um enorme campo de experimentação dos movimentos nacionalistas.

³³ V. Carpentier e Lebrun, 2002, pp. 286-287, e Winock, 2008, pp. 66-68.

³⁴ V. Bergeron, 1999, p. 580, e Ferro, 2001, p. 262.

³⁵ Wilson e Dussen, 2002, p. 67.

³⁶ Duroselle, 1990, p. 263: “a Grande Nação introduziu o nacionalismo na Europa de duas formas complementares: mediante o efeito da sua propaganda e através dos ódios que suscitou”.

Em síntese, Napoleão acabou por ser, simultaneamente, o semeador de uma aspiração democrática em todo o continente e a primeira vítima do fervor nacionalista moderno – o que significa dizer que a Europa das nacionalidades foi a consequência maior da Revolução e do Império, e o obstáculo maior à uniformização do continente nas mãos do herdeiro da Revolução e do líder desse Império³⁷.

À elaboração intelectual de Fichte, que depressa ultrapassou fronteiras, os povos não tardaram a corresponder com a força das armas e da violência. Em 1808, o despertar nacionalista antifrancês veio da periferia do Império – da Península Ibérica, particularmente da Espanha, onde os *guerrilleros*, ou *comuneros*, incendiados no seu fervor patriota pelo célebre *Catecismo de Burgos*, criaram um tipo de guerra novo (a guerra de guerrilha), contra o qual as tropas regulares francesas revelaram insuperáveis dificuldades³⁸. O exemplo espanhol não tardou a replicar-se por toda a Europa – no “banditismo” napolitano, no Tirol, na Confederação do Reno, na Áustria e, mais tarde, na Rússia, onde a luta contra Napoleão foi um dos ingredientes fundadores do paneslavismo³⁹. Aos populares armados, por vezes enquadrando o seu esforço mais ou menos espontâneo, juntou-se uma miríade de sociedades secretas patrióticas, como as *Tugendbund*, no espaço alemão, ou as células de *carbonari* na península italiana.⁴⁰ Em Março de 1813, depois do desastre francês na campanha da Rússia, o ministro prussiano Barão Friedrich Karl von Stein, incentivado pelo chanceler russo, Conde Nesselrode, lançou um vibrante *Apelo à Alemanha*, com o fito de destruir a Confederação do Reno, ajudado pelos movimentos de resistência austríacos então comandados por Andreas Hofer⁴¹. No espaço alemão, a campanha militar que culminaria

³⁷ Nos termos de Marc Ferro, o presumido projecto europeu de Napoleão “transformou o movimento de simpatia em relação à revolução numa hostilidade proveniente dos povos, que se juntou à resistência que os Príncipes e os Estados opuseram às conquistas da revolução, do Consulado e do Império. De sorte que a política de expansão, libertadora dos povos no seu início, tornou-se rapidamente opressora, e ao expansionismo dito revolucionário opôs-se rapidamente a reacção das nações” (Ferro, 2001, pp. 258-259).

³⁸ V. Schulze, 1997, p. 177, e Ferro, 2001, p. 251.

³⁹ Carpentier e Lebrun, 2002, p. 287.

⁴⁰ Fierro *et al.*, 1995, p. 980, e Duroselle, 1990, pp. 278-279.

⁴¹ Fierro *et al.*, 1995, p. 980, e Duroselle, 1990, p. 279. Para os germânicos, o ódio ao vizinho francês era tão forte que em 1815, durante o último fôlego de Napoleão

na “Batalha das Nações” em Leipzig tornou-se uma autêntica guerra de libertação nacional (uma *Befreiungskrieg*⁴²), mostrando assim que contra a Europa de Napoleão se forjara entretanto um outro “projecto europeu” – o de liquidar o Império e o de restabelecer uma Europa “livre”, plena de diversidades nacionais, porque afinal também era o “europeísmo” (não o de integração, mas o de respeito pela diversidade), aquilo que unia os aliados da Coligação antinapoleónica⁴³.

O insucesso final das suas armas não pode assim deixar de ser consequência dos sentimentos antifranceses que a Europa napoleónica semeara ao cabo de anos de “afrancesamento” compulsivo do continente. No final das contas, ou ao menos aos olhos dos estrangeiros, o balanço da epopeia imperial estava feito: o expansionismo francês destruiu o corporativismo feudal de Antigo Regime, libertara a terra, transferira a soberania dos monarcas para os povos, codificara as liberdades modernas numa nova jurisprudência escrita, promovera o *self-made-man* e aburguesara as sociedades? Decerto⁴⁴. Mas a efectiva dominação imperial e a guerra com que ela se efectivara podiam ser interpretados – e foram-no – como sinais do comportamento opressor de Napoleão perante a diversidade europeia.

Um dia, aos seus fiéis, o Imperador fora absolutamente sincero: “O meu princípio [é] a França antes de tudo. Se conquistei reinos é para que a França deles retire vantagens”⁴⁵. Nesta óptica, o Piemonte e a Suíça não passavam de “vestíbulos alpinos”, a Itália e a Alemanha de “reservas de homens e de

(os “Cem Dias”), o escritor Goerres diria: «Não existirá segurança possível contra a França senão na sua impotência e na nossa superioridade esmagadora e indiscutível» (cit. por Duroselle, 1990, p. 280). Era o início, na era contemporânea, de uma histórica rivalidade franco-germânica que seria ingrediente central da diplomacia oitocentista e, já no século XX, das duas guerras mundiais.

⁴² Ferro, 2001, p. 252.

⁴³ Hamon e Keller, 1997, p. 41. Que não era só Napoleão a falar da Europa e em defesa de um determinado projecto europeu prova-o o facto de ter sido um alemão, Friedrich Von Schlegel a publicar, entre 1803 e 1805, em Frankfurt, a primeira revista europeia do século XIX – justamente intitulada *Europa* – em cujas páginas o tema e reivindicação centrais eram a unidade do continente através da partilha dos valores do Cristianismo (Rougemont, 1961, p. 219).

⁴⁴ Este, que é o legado positivo do Império, é tanto mais relevante quanto – como salienta Étienne François – o período de dominação napoleónica sobre o continente foi ao fim ao cabo curto (v. François, 2003, p. 66).

⁴⁵ Cit. por François, 2003, p. 65.

terra para servirem de moeda de troca diplomática”, e a Holanda (como ao fim ao cabo a Península Ibérica), de uma “base contra a Inglaterra”. Talvez fosse autêntico quando dizia achar que a Europa era um todo – incluída a Rússia e excluída a Inglaterra – e que esse todo seria tanto mais forte quanto possuísse instituições comuns, jurídicas, fiscais e culturais. Mas ninguém poderá dizer com rigor – a despeito do que o próprio de si disse em Santa Helena – se o Imperador-soldado, no fim das contas, era apenas um “ambicioso incondicional” ou um verdadeiro “europeu”⁴⁶.

7. Santa Helena e o *Mémorial* do “romântico cativo” (1815-1816)

A 22 de Junho de 1815, quatro dias depois da derrota em Waterloo, Napoleão assinou a sua segunda abdicação e proclamou terminada a sua vida política, entregando-se à guarda dos ingleses. Era sua esperança que o deixassem partir para o exílio nos Estados Unidos ou em qualquer outra parte do Novo Mundo, como o México, Buenos Aires ou a Califórnia, onde pudesse encontrar, nas suas próprias palavras, “um santuário contra a maldade e as perseguições dos homens”⁴⁷; em vez disso, Londres desterrou-o para a minúscula ilha de Santa Helena, no Atlântico Sul, onde viveu, como prisioneiro, até à morte, em Maio de 1821. Acompanharam-no um punhado de generais fiéis e um Conde civil, nobilitado pelo Império, camareiro e secretário do Conselho de Estado, de seu nome Emmanuel-Augustin Dieudonné Las Cases⁴⁸. Desde Outubro de 1815 até Novembro de 1816, altura em que deixou Santa Helena de volta à Europa, Las Cases foi o confidente mais próximo de Napoleão. Entre momentos do mais taciturno pessimismo

⁴⁶ Duroselle, 1990, p. 276.

⁴⁷ Cit. por Schom, 1998, p. 762. A hipótese do exílio americano tornou-se depois uma obsessão em Santa Helena. Napoleão chegou a confessar a ilusão – ou o delírio megalómano – de que se tivesse partido para os Estados Unidos, “100 milhões de cidadãos” (*sic*) se lhe teriam ido juntar. Na América poderia ter constituído “o *rassemblement* nacional de uma pátria nova” com expatriados de todo o mundo, atraídos pela “liberdade particular” da América – que ele admirava – e pelo charmariz da sua própria fama (v. *Mémorial*, II, pp. 647-648 [26.Maio.1816]).

⁴⁸ Tulard, 2001, p. 445. Sobre Las Cases, uma figura só conhecida como compilador e editor do *Mémorial de Sainte-Hélène*, v., por exemplo, Fierro *et al.*, 1995, p. 891.

e outros, em que revivia entusiasmado toda a sua carreira, Napoleão conver-
sou o suficiente com Las Cases para que este enchesse centenas e centenas
de páginas com as “memórias” do Imperador deposto. Foram essas páginas
que foram publicadas em 1823, sob o título de *Mémorial de Sainte-Hélène*.

O livro tornou-se um dos maiores *best-sellers* do tempo e o elemento
central na criação da lenda napoleónica que ficou para a posteridade como
uma espécie de “bonapartismo poético”⁴⁹. De facto, as conversas com Las
Cases constituíram a oportunidade para o Imperador moldar livremente
a imagem com que desejava passar à história. Prisioneiro e proscrito,
teve a liberdade e o tempo que lhe tinham faltado enquanto guerreava
a Europa e comandava a “Grande Nação” para fazer esquecer a fama do
“César antiliberal”, realçando antes a do “Napoleão democrata, soldado
da Revolução”, para isso confiscando em proveito próprio “as duas forças
ascendentes no século XIX, o liberalismo e o nacionalismo” que ele, a espa-
ços, combatera⁵⁰. É este o tema central da longa compilação de Las Cases
(quase 2 mil páginas), de permeio com várias críticas à situação explosiva
em que a Europa se encontrava nesses anos de 1815-1816, dividida entre
o *status quo* contra-revolucionário construído no Congresso de Viena e as
legítimas e naturais aspirações dos povos à liberdade.

O *Mémorial de Sainte-Hélène* é portanto a peça da bibliografia napoleónica
que requer leitura mais crítica. Alguém que o leia sem nunca ter estudado a
história da Revolução e do Império ficará com uma visão romanceada dos
mesmos, distorcida nos factos e contaminada pelas elucubrações *ex-post-factum*
de Napoleão⁵¹. Mas ainda assim o interesse dessa obra é inquestionável: ela
diz imenso sobre Napoleão, porque mesmo o discurso destinado à lenda
constituiu não só um insuperável balanço da obra feita pelo homem que

⁴⁹ Tulard, 2001, p. 449.

⁵⁰ *Idem, ibidem*, p. 449. Jean Tulard resume o *Mémorial* como uma bem sucedida
tentativa de retocar a grandeza de todas as campanhas militares napoleónicas, desde a
italiana de 1796, de fixar o Império como uma “idade de ouro” de pleno emprego, altos
salários e ordem social no plano interno, e de projectar Napoleão como um visionário
e benfazejo “pai dos povos” (*Ibidem*, p. 447).

⁵¹ Sem surpresas, é por norma a historiografia britânica a mais céptica em relação à
veracidade do *Mémorial*. Como afirma Paul Johnson, o registo de Las Cases não passa
de “um muito popular diário do exílio, cheio de falsidades e exageros, mas destinado,
com sucesso, a suscitar simpatia para com um gigante manietado pelas correntes de um
pigmeu estrangeiro” (o Governador de Santa Helena) (Johnson, 2003, pp. 188-189).

a fez, como uma visão detalhada de uma ideia, de um projecto, para a Europa e para o mundo.

8. Egipto, Grã-Bretanha e Rússia: o mundo visto de Santa Helena

O grosso das conversas entre Napoleão e Las Cases transcritas no *Mémorial* constituiu uma longa revisitação do passado, à medida que o ex-Imperador lembrava o muito que fizera e, particularmente, o que por variadas circunstâncias poderia ter feito mas não chegara a alcançar. Neste aspecto, a obra é até um quase permanente exercício de contra-factual, sempre que Napoleão induz o seu leitor a imaginar o que é que poderia ter sido o futuro da epopeia napoleónica se não tivesse havido a Península Ibérica, a Rússia, Leipzig ou Waterloo.

No mundo dos primórdios do século XIX, Bonaparte não achava que existissem mais do que dois povos, Ocidentais e Orientais⁵². Era a partir desta postura europocêntrica que Napoleão recordava a sua campanha no Egipto, em 1798-1799. Vitorioso nas Pirâmides, falhara diante de S. João de Acre – mas não fora este insucesso, teria conquistado a Síria, e os seus cristãos ter-se-lhe-iam juntado. O resultado poderia ter sido a conquista de Constantinopla (cidade-charneira que sempre envenenou as relações entre Paris e o Czar) e, a prazo, a das “Índias”. Resultado: “eu teria mudado a face do mundo”⁵³. Tamanha revolução nos equilíbrios geo-estratégicos do globo implicava, e implicara já na realidade, um confronto claro e aberto com a grande rival Grã-Bretanha. Depois do susto pregado a Londres com a campanha do Egipto, o desastre averbado pelos franceses na batalha naval de Trafalgar (1805) revelara o que ficara por fazer: “Se eu tivesse sido senhor dos mares, teria sido senhor do Oriente [...] os ingleses tremeram ao ver-nos ocupar o Egipto. Mostrámos à Europa a verdadeira maneira de os privar da Índia”⁵⁴. Dominador da terra e do continente durante largos anos, Napoleão

⁵² *Mémorial*, II, pp. 298-299 (23.Set.1816).

⁵³ *Ibidem*, I, pp. 454-455 (30.Mar.1816). Noutro passo, Napoleão acrescenta: “Longamente sonhei com uma expedição decisiva sobre a Índia, mas fui constantemente impedido” (*Ibidem*, I, p. 601 [12.Mai.1816]).

⁵⁴ *Ibidem*, I, pp. 914-915 (21.Jul.1816).

ressentiu a superioridade britânica nos mares. Em Santa Helena, a releitura da rivalidade anglo-francesa nunca deixou de estar presente, embora em Abril de 1816, quando um tal coronel Wilks, militar inglês, o visitou, Napoleão tenha branqueado cuidadosamente o seu antibritanismo. Londres e Paris, disse ele então, tinham tido nas suas mãos o destino do mundo e da “civilização europeia”: “Que mal nós fizemos! E que bem poderíamos ter feito!”. Bonaparte achava que teria sido possível entenderem-se para partilharem juntos os mares: “Não teria havido na Europa senão uma única frota, um único exército; teríamos governado o mundo e fixado por toda a parte a prosperidade, pela força ou pela persuasão”.

Além da guerra com Londres, a rivalidade com a Rússia, que culminara em 1812, fora a grande questão geo-estratégica com dimensão mundial enfrentada pela “Grande Nação”. Napoleão admirava o gigantismo territorial russo e o pragmatismo político dos Czares – sobretudo Alexandre I, com quem lidara mais de perto⁵⁵. Era o único país que ele via com capacidade para dominar a Europa depois de si mesmo⁵⁶. E era com base nisso que justificava a desastrosa aposta de 1812: Alexandre deixara de ser de confiança e, a partir daí, melhor fora a França dominar a Rússia, como protectora de toda a Europa, do que a Rússia vassalizar a Europa e a França. Nenhuma derrota deixou tanta amargura a Napoleão quanto a averbada nas estepes russas: “Faltou-me vencer em Moscovo” lamentou ele várias vezes⁵⁷. Se o tivesse conseguido, não só teria tido um domínio geográfico próximo do atingido na Antiguidade pelo Império Romano (ideal que explicitamente invocou em Santa Helena⁵⁸), como aquela teria sido a sua última “expeção de guerra” – para a “causa” francesa, “o fim dos riscos e o começo da segurança”. Triunfando em Moscovo, Napoleão teria atingido “um novo horizonte”, que lhe permitiria “organizar” e já não “fundar” o “sistema

⁵⁵ A admiração pela Rússia fê-lo – apesar da derrota de 1812 – querer copiar algumas maravilhas artísticas que observara em Moscovo, como as cúpulas douradas de palácios e de Igrejas, que tratou de reproduzir em Paris, mandando dourar a cúpula dos *Invalides* (v. *Mémorial*, II, p. 150 [24.Ago.1816]).

⁵⁶ V. *Mémorial*, II, p. 457 (6.Nov.1816): Napoleão confessa a Las Cases o temor, que era o dele e que deveria ser o de todos os franceses e europeus, perante a hipótese da grande massa continental da Rússia autocrática “caminhar” para o Ocidente.

⁵⁷ *Mémorial*, I, p. 234 (29.Nov.1815).

⁵⁸ *Ibidem*, I, p. 184 (6.Nov.1815).

européu”⁵⁹. Fora um desastre para a França e para a Europa não ter ganho em 1812, uma guerra que era “do bom senso e dos verdadeiros interesses [...] puramente pacífica e conservadora”, porque teria feito “desaparecer os perigos do tempo substituindo-os por um futuro tranquilo”⁶⁰.

9. Espanha, Itália e Alemanha: a Europa vista de Santa Helena

Durante toda a vida, Napoleão nunca separou o militar e o político – e é fundamental reter essa indistinção para analisar o projecto europeísta que está espalhado por várias passagens do escrito de Las Cases. O que poderia ter sido a sua “união europeia” nunca recebeu uma definição clara e inequívoca. Em Abril de 1815, durante os “Cem Dias”, quando ordenou a Benjamin Constant que redigisse um Acto Adicional inspirado na Carta Constitucional – a lei fundamental que Luís XVIII outorgara entretanto aos franceses – Napoleão fez inserir no preâmbulo a expressão “sistema federativo europeu” para descrever qual era o seu ideal de governação da França sobre o continente⁶¹. Em Santa Helena, preferiu falar de “associação”, “aglomeração”, “concentração”, “confederação” ou “simplificação” (do mapa e fronteiras europeias). Num dos mais famosos extractos do *Mémorial* dedicados à questão europeia, afirmou: “Uma das minhas maiores ideias era a aglomeração, a concentração dos mesmos povos geográficos que, fragmentados, apenas têm as revoluções e a política. Assim, contam-se na Europa, dispersos, mais de trinta milhões de franceses, quinze milhões de espanhóis, quinze milhões de italianos e trinta milhões de alemães. Queria

⁵⁹ *Ibidem*, II, p. 149 (24.Ago.1816).

⁶⁰ *Ibidem*, II, p. 390 (25.Out.1816).

⁶¹ O preâmbulo do Acto Adicional, redigido por Benjamin Constant a 22 de Abril de 1815 e aprovado por Napoleão a 1 de Junho (duas semanas antes da derrota de Waterloo), dizia textualmente o seguinte, acerca do modelo de reorganização da Europa pretendido pelo Império francês: “Tínhamos por objectivo organizar um grande sistema federativo europeu, que tínhamos adoptado como conforme ao espírito do século e favorável ao progresso da civilização. Para chegar a completá-lo e a conferir-lhe toda a largueza e toda a estabilidade possíveis, tínhamos previsto o estabelecimento de várias instituições interiores, especialmente destinadas a proteger a liberdade dos cidadãos” (cit. in Fierro *et al.*, 1995, p. 468).

ter feito de todos estes povos um só e mesmo corpo de nação [...] Sentia-me digno dessa glória! Após esta simplificação sumária, teria sido possível realizar a quimera do belo ideal da civilização: neste estado de coisas, haveria mais hipóteses de promover por toda a parte a unidade dos códigos, dos princípios, das opiniões, dos sentimentos, dos pontos de vista e dos interesses. Talvez então, e devido às ‘Luzes’ universalmente derramadas, teria sido lícito sonhar, para a grande família europeia, a aplicação do sistema do Congresso americano ou das *Amphictyons* da Grécia, e que perspectiva, nesse caso, de força, de grandeza, de felicidade, de prosperidade! Que grande e magnífico espectáculo”⁶².

Numa tal Europa, que ressuscitaria o cosmopolitismo cultural iluminista, interrompido pelas guerras da Revolução e do Império, sob a bandeira orientadora e agregadora da “Grande Nação” francesa, multiplicar-se-iam as instituições e dispositivos supranacionais: além de o Código Civil napoleónico se tornar uma verdadeira “constituição europeia”, haveria um tribunal superior europeu, uma Universidade ou “Instituto Europeu”, prémios europeus, uma mesma moeda sob cunhagens diferentes, os mesmos pesos, medidas, leis – de sorte que a Europa constituiria na realidade “um mesmo povo, e cada indivíduo, viajando por todo o lado, sentir-se-ia sempre numa pátria comum”⁶³. Para a obtenção deste desenho unitário, ou unificado, de todo o continente, era mais necessário, como acima se viu, a integração da Rússia do que a rendição da Inglaterra. Mas era absolutamente indispensável o concurso da Espanha, da Itália e do eixo germano-austriaco.

Sobre a “aglomeração dos quinze milhões de espanhóis” Napoleão confessava então o grande erro que deitara tudo a perder na Guerra Peninsular. Não tinham sido os espanhóis a vencê-lo, nem tão-pouco (o que era escamotear a verdade dos factos) as tropas britânicas despachadas para a Península; tinha sido o facto de Napoleão, depois da reconquista de Madrid, em Dezembro de 1808, não ter ficado em Espanha. Não fora essa opção errada e “quatro meses teriam terminado tudo: o governo espanhol

⁶² *Mémorial*, II, pp. 483-484 (11.Nov.1816).

⁶³ *Ibidem*, II, pp. 149-150 (24.Ago.1816), e pp. 525-526 (14.Nov.1816). Napoleão ia ao ponto de prever verdadeiras políticas comunitárias sectoriais, como a livre navegação dos rios “para todos”, a “comunidade dos mares” e a redução dos “exércitos permanentes” à dimensão de simples “guardas de soberanos” [*Ibidem*, II, p. 150 (24. Ago.1816), e p. 521 (14.Nov.1816)].

[de José Bonaparte] ia consolidar-se, os espíritos acalmar-se-iam e os partidos sentir-se-iam *ralliés*". Mais três ou quatro anos e a Espanha daria à Europa a imagem de "uma paz profunda", de "uma prosperidade brilhante", de "uma nação compacta"; os espanhóis ter-se-iam então rendido completamente ao salvador francês que os arrancara "às terríveis agitações" que até aí tinham sofrido sob a monarquia dos Bourbons⁶⁴. O caso italiano afigurava-se-lhe mais fácil. A "unidade de princípios e de legislação" já ia avançada; sobre isso, as "repúblicas irmãs" tinham já reunido em mão francesa o Piemonte, Parma, a Toscana e Roma, o que só por si garantia e fazia avançar "a educação nacional dos italianos". As parcelas que faltavam – venezianos, milaneses, genoveses, napolitanos, sicilianos ou outros – o Império terminaria por integrá-las. Em 1805, Napoleão confessara o sonho de "recriar a pátria italiana [...] numa só nação independente, limitada pelos Alpes, e pelos mares Adriático, Jónio e Mediterrâneo". Essa Itália, sua propriedade pessoal ou sob regência de um subordinado, teria, por sua vez, "contido a Áustria em terra" e ajudado a França a dominar as rotas marítimas. Havia ainda, finalmente, como grande país, com um nacionalismo forte e uma miríade de unidades políticas dentro de si, a Alemanha. A "aglomeração dos alemães" seria mais "lenta", em vista da "monstruosa complicação" que era a diversidade dos Estados e principados em que o espaço germânico estava subdividido. Mas era possível fazê-la por sucessivos passos de "centralização" – e Napoleão permanecia convencido, em 1816, que "se o céu [o] tivesse feito nascer príncipe alemão", teria conseguido "governar infalivelmente os trinta milhões de alemães reunidos", com a vantagem suplementar (que implicava uma crítica aos seus concidadãos franceses), de que "eles nunca me teriam abandonado e eu não estaria aqui"⁶⁵.

A "aglomeração" de todos os países e povos numa "associação" europeia afrancesada pela capital continental – Paris – e pelas instituições, leis e costumes comuns – exportados a todos pela França – estivera perto de

⁶⁴ *Mémorial*, II, pp. 484-485 (11.Nov.1816).

⁶⁵ *Ibidem*, II, pp. 486-487 (11.Nov.1816). Há razões para pensar que Napoleão nutria uma secreta admiração pela nação alemã. Noutro passo do *Mémorial*, lembra a propósito: "Pude impor-lhe muitos milhões, era necessário. Mas guardei-me de a insultar pelo desprezo. Estimava-a. Que os alemães me odeiem é simples: forçaram-me durante dez anos a bater-me sobre os seus cadáveres. Nunca puderam conhecer as minhas verdadeiras intenções e levar em conta os meus pensamentos. E eles eram grandes para os alemães" (*Ibidem*, II, p. 550 [18.Nov.1816]).

acontecer; mas não era, para Bonaparte, um ideal que a sua derrota tivesse invalidado. Em Santa Helena mantinha a previsão: “Esta aglomeração chegará mais cedo ou mais tarde pela força das coisas: o impulso está dado, e não penso que depois da minha queda e do desaparecimento do meu sistema possa haver na Europa outro grande equilíbrio possível que não seja a aglomeração e a confederação dos grandes povos. O primeiro soberano que abraçar de boa-fé a causa dos povos achar-se-á à cabeça de toda a Europa, e poderá tentar tudo o que quiser”⁶⁶. E era a sensação de ter estado perto, de quase ter conseguido, que cavava nele a nostalgia, a angústia do quase-triunfo e a amargura em relação a quem o despojara da glória. Se a sua união europeia tivesse tido tempo para passar dos campos de batalha para o espírito dos povos, Napoleão teria sido, em relação a todo o continente – num dos seus mais famosos auto-retratos – um verdadeiro “Washington coroadado”, num “congresso de reis, convencidos ou dominados”, onde ele poderia ter mostrado “a sua moderação, o seu desinteresse e a sua sageza”⁶⁷. Pensando decerto nos seus vencedores, e em particular em Metternich, exasperava-se até: “eu também teria tido o meu *congresso* e a minha *santa-aliança*. São ideias que me foram roubadas. Nessa reunião de todos os soberanos, teríamos tratado dos nossos interesses em família”⁶⁸. E portanto, constatada a distância entre o sonho do passado e a realidade do presente, restava a megalomania do génio incompreendido: “Quantos, com o tempo, lamentarão o desastre e a minha queda!”⁶⁹

10. Conclusão

O Império de Napoleão foi um modelo de Estado de direito unificado, centralizado, racionalizado, disciplinado pelas leis e pelas armas. Herdeiro das Luzes dos déspotas esclarecidos quando anunciava ser seu objectivo “a felicidade dos cidadãos administrados” – numa prova da célebre continuidade toquevilliana entre os séculos XVIII e XIX – acabou todavia por se assemelhar a uma fria e despersonalizante rede burocrática para os muitos

⁶⁶ *Mémorial*, II, p. 487 (11.Nov.1816).

⁶⁷ *Ibidem*, I, p. 233 (29.Nov.1815).

⁶⁸ *Ibidem*, II, p. 149 (24.Ago.1816) (itálicos no original).

⁶⁹ *Ibidem*, p. 234 (29.Nov.1815).

que não eram franceses. Ao cabo de um quarto de século, o herdeiro da Revolução, que julgara ter domado em 1799, acabou assim vencido, em 1815, pela dinâmica nacional-europeia criada por essa mesma Revolução desde 1792⁷⁰. O europeísmo não desapareceu contudo com Waterloo. Depois de 1815, e desde logo no Congresso de Viena, “toda a Europa se pôs a falar da Europa, contra Napoleão que a quisera fazer”⁷¹. O século XIX seria o de inúmeras utopias e projectos para de alguma forma realizar a unidade do continente – fosse ela de cariz espiritual, político, cultural ou económico, e fosse ela construída com o concurso dos soberanos ou dos povos. Seria também o tempo das nações e do nacionalismo (o pan-germanismo, o paneslavismo, o helenismo, a “jovem Itália” ou a “jovem Alemanha”), fossem eles os ingredientes da sonhada unidade europeia ou justamente os redutos que desaconselhavam e impediam tais projectos unitários, federalistas ou fraternais.

De um modo ou de outro, portanto, a sombra de Napoleão Bonaparte pairou sobre toda a contemporaneidade por ele aberta. No terceiro quartel do século XIX, quando o mapa de Viena sofreu a sua mais drástica revisão (até desaparecer, definitivamente, nos escombros da I Guerra Mundial), os revisionistas – Cavour e Vítor Emanuel, em Itália, Bismarck e o *Kaiser* Guilherme na Alemanha – cavalgaram a maré causada pelos ventos nacionalistas um dia semeados pelo Imperador⁷². E paira, até hoje, na história

⁷⁰ Na síntese de Paul Johnson, “Bonaparte, com o seu esquema geral para a Europa, não foi tanto um libertador quanto um conquistador, e a violência da conquista era incompatível com o idealismo planeado para o subsequente governo, que assim se tornava mera ocupação pela força, injusta e cruel. A guerra, longe de ser um meio para um fim, tornou-se um fim em si mesmo, e Bonaparte, tendo uma vez desembainhado a espada, nunca mais a pôde pousar. Acabou não estando mais próximo do seu objectivo, nem mais seguro, do que a última vitória obtida – assim se precipitando inevitavelmente para o fim” (Johnson, 2003, pp. 14-15).

⁷¹ Rougemont, 1961, p. 199.

⁷² Cfr. Gaillard, 2003, p. 88. Alan Schom encerra a sua monumental biografia sobre Napoleão lembrando simplesmente que “talvez numa das maiores ironias da história, o resultado directo da destruição levada a cabo por Napoleão da centena de Estados germânicos que pertenciam ao Sacro Império Romano [...] foi ter facilitado e estimulado o nacionalismo germânico e a unificação sob Bismarck, mais tarde, conduzindo à bem sucedida invasão da França pela Prússia” (Schom, 1998, p. 789) – ou seja, e talvez aqui resida uma ironia ainda maior, a derrota francesa de Sedan, que liquidou o II Império e o trono de... Napoleão III.

dos pais fundadores da ideia de Europa e da realidade de um continente por alguma forma unido. Em 2003, seis países europeus (França, Alemanha, Grã-Bretanha, Espanha, Itália e Polónia) levaram a cabo uma sondagem de opinião sobre a constituição de um hipotético e futuro panteão europeu⁷³. Foi perguntado às pessoas qual ou quais as figuras, de entre uma lista com 14 nomes de grandes vultos internacionais dos séculos XIX e XX, que melhor representavam a identidade europeia. Napoleão ficou em 5.º lugar, com 14% dos votos, *ex-aequo* com Willy Brandt e apenas atrás de Winston Churchill, o vencedor, de Marie Curie, de Charles De Gaulle e de Konrad Adenauer. O curioso da sondagem é que a maioria (63%) dos votantes em Napoleão não era francesa: no seu próprio país, o ex-Imperador ficou em 4.º lugar; mas em Itália alcançou o 2.º lugar, apenas atrás de Garibaldi. A conclusão dos autores do estudo é correcta: mesmo que hoje já não fosse aceitável a Europa desenhada por Bonaparte, muita gente ainda recorda o seu papel insubstituível na emergência de uma nova Europa – e até de um novo mundo, geográfico, político, social e ideológico. À distância de dois séculos, portanto, o europeísmo napoleónico é a história de um projecto que quase mudou o mundo. Resta que mesmo que esse projecto tenha afinal ficado incumprido, ele deu corpo a uma epopeia que transformou Bonaparte numa das mais incontornáveis figuras do velho continente.

⁷³ Joutard, 2003, p. 89. A sondagem foi realizada por iniciativa da Associação *Europartenaire*, com o apoio das Fundações Jean-Jaurès e Hébert, do canal televisivo Arte e dos jornais *Le Monde*, *El País*, *La Stampa* e *Frankfurt Rundschau*.

Bibliografia

BERGERON, Louis (1999) – «L'Empire, 1799-1815», in *Histoire de la France des origines à nos jours* (dir. de Georges Duby), Paris, Larousse Bordas, pp. 555-583.

CARPENTIER, Jean; LEBRUN, François (2002) – *História da Europa*, 3.^a ed., Lisboa, Editorial Estampa.

DUROSELLE, Jean-Baptiste (1990) – *História da Europa*, Lisboa, Círculo de Leitores / Publicações D. Quixote.

FERRO, Marc (2001) – *Histoire de la France*, Paris, Éditions Odile Jacob.

FIERRO, Alfred; Palluel-Guillard, André; Tulard, Jean (1995) – *Histoire et Dictionnaire du Consulat et de l'Empire*, Paris, Éditions Robert Laffont.

FORREST, Alan (1992) – «La Révolution et L'Europe», in *Dictionnaire Critique de la Révolution Française* (dir. de François Furet e Mona Ozouf), Vol. III («Événements»), Paris, Champs / Flammarion, pp. 277-292.

FRANÇOIS, Étienne (2003) – «L'Europe Française», in *Les Collections d'Histoire (Napoléon. L'Homme qui à changé le Monde)*, n.º 20, Paris, Julho de 2003, pp. 62-67.

FURET, François (1988) – *La Révolution*, Vol. I (1770-1814), Paris, Hachette/Pluriel.

FURET, François (1992) – «Bonaparte», in *Dictionnaire Critique de la Révolution Française* (dir. de François Furet e Mona Ozouf), Vol. I («Acteurs»), Paris, Champs / Flammarion, 1992, pp. 53-75.

GAILLARD, Jean-Michel (2003) – «Napoléon, Père des Nations?», in *Les Collections d'Histoire (Napoléon. L'Homme qui à changé le Monde)*, n.º 20, Paris, Julho de 2003, pp. 86-89.

HAMON, Dominique; Keller, Ivan Serge (1997) – *Fondements et étapes de la construction européenne*, Paris, Presses Universitaires de France.

HERMET, Guy (1996) – *História das Nações e do Nacionalismo na Europa*, Lisboa, Editorial Estampa.

JOHNSON, Paul (2003) – *Napoleon*, Londres, Phoenix.

JOUTARD, Philippe (2003) – «Les Européens plébiscitent Napoléon», in *Les Collections d'Histoire (Napoléon. L'Homme qui à changé le Monde)*, n.º 20, Paris, Julho de 2003, p. 89.

Le Mémorial de Sainte-Hélène par le Comte de Las Cases, Avant-propos d'André Maurois; Texte établi et commenté par Jean Prévost, 2 Vols., Paris, Bibliothèque de la Pleiade, 1935.

ROUGEMONT, Denis de (1961) - *Vingt-huit siècles d'Europe. La conscience européenne a travers des textes. D'Hésiode a nos jours*, Paris, Payot.

SARDICA, José Miguel (2005) - «Napoleão Bonaparte. Revolução, Guerra, Império e Europa», in *História*, 3.ª Série, n.º 72, Lisboa, Dezembro de 2004/Janeiro de 2005, pp. 20-35.

SARDICA, José Miguel (2006) - «A modernidade de Napoleão Bonaparte», in *Modernidade e Cruzamento de Saberes. Figuras da Modernidade*, (Isabel Capelo Gil e Roberto Carneiro coord.), Lisboa, Universidade Católica Editora, pp. 95-104.

SCHOM, Alan (1998) - *Napoleon Bonaparte*, New York, Harper Perennial.

SCHULZE, Hagen (1997) - *Estado e Nação na História da Europa*, Lisboa, Editorial Presença.

TULARD, Jean (2001) - *Napoléon ou le Mythe du Sauveur*, 5.ª ed., Paris, Fayard.

WILSON, Kevin; DUSSEN, Jan van Der (2002) - *The History of the Idea of Europe*, 4.ª ed., Londres, Routledge / The Open University.

WINOCK, Michel (2008) - «Le Temps des Nations», in *Les Collections d'Histoire (Les Européens d'Hérodote à Erasmus)*, n.º 41, Paris, Outubro/Dezembro de 2008, pp. 66-70.

WOOLF, Stuart (1992) - *La Europa Napoleónica*, Barcelona, Editorial Crítica.

As Reflections on the Revolution in France de Edmund Burke e a Resposta de Thomas Paine em *The Rights of Man*

IVONE MOREIRA

1. *As Reflections on the Revolution in France and on the proceedings in certain Societies in London Relative to that Event*¹ de Edmund Burke

1.1 *Origem e Objectivos das Reflections*

Os primeiros comentários que Burke tece à Revolução Francesa, aparecem numa carta a Lord Charlemont escrita a 9 de Agosto de 1789 – cerca de 3 semanas após a tomada da Bastilha – onde afirma:

«Quanto a nós aqui, as nossas reflexões sobre todos os assuntos internos estão suspensas pelo nosso espanto em relação ao maravilhoso espectáculo exibido no país nosso vizinho e rival (...) encontrando-se a Inglaterra atónita de espanto pela luta de França pela Liberdade, sem saber se há-de condenar ou aplaudir! (...) O espírito é impossível não admirar; mas a velha ferocidade parisiense rebentou de um modo chocante (...), se isto é carácter em vez de acidente, então aquele povo não está preparado para a Liberdade. (...) entretanto, o andamento de todo este acontecimento é um dos mais curiosos assuntos de especulação que alguma vez se viu.»².

¹ Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France and on The Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event, The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, III, Boston, Little, Brown, and Company, 1865 (doravante referidas como: *Reflections*, seguidas da paginação). Outras referências à obra de Burke e a esta mesma edição designar-se-ão simplificada por: *Título, Works*, seg. do vol e da página.

² “As to us here our thoughts of every thing at home are suspended, by our astonishment at the wonderful Spectacle which is exhibited in a Neighbouring and rival (...) England gazing with astonishment at a French struggle for Liberty and

Nesta carta precoce já estava explícita a posição que Burke viria a tomar sobre este assunto: «o espírito», a luta pela liberdade³, era impossível não admirar, mas o método, revolucionário, «a velha ferocidade parisiense», não qualificava aquele povo para usufruir da liberdade⁴, porque a liberdade que Burke defende nas *Reflections on the Revolution in France*, e que sempre defendera antes, é uma liberdade social, ordeira, que ele compara no seu papel ao exercício da justiça⁵.

not knowing whether to blame or to applaud! (...) the spirit it is impossible not to admire; but the old Parisian ferocity has broken out in a shocking manner. (...) if it should be character rather than accident, then that people are not fit for Liberty

(...) In the mean time the progress of this whole affair is one of the most curious matters of Speculation that ever was exhibited”, Burke to the Earl of Charlemont, 9 Aug. 1789, *The Correspondence of Edmund Burke*, Copeland, Thomas, Gen. Ed., Cobban, Alfred & Smith, Robert (ed), Cambridge/Chicago, The University Press, 1958-78, Vol. VI, 1967, p. 10 (doravante referida como: *Correspondence*, seguida do vol., data e páginação).

³ Burke é frequentemente considerado um oponente aos direitos do homem. A realidade é, contudo, mais complexa, Burke é o primeiro a afirmar, em relação ao poder despótico, que: «He cannot have absolute power by succession; he cannot have it by compact; for the people cannot covenant themselves out of their duty to their rights.» Burke, E., *Impeachment of Warren Hastings* [February, 16, 1788], *Speeches of the Right Honourable Edmund Burke in the House of Commons and in Westminster Hall*, Vol. IV, London: Longman; Hurst, Rees, Orme and Brown, 1816, Vol. IV, p. 358. (Doravante ref. como: *Speeches*, seguido do vol. e da pág.).

⁴ Embora a posição de Burke se vá definir mais tarde pela crítica acérrima à revolução, pode dizer-se que, neste primeiro momento de apreciação, Burke está próximo da posição que viria a ser a de Kant: elogiar o princípio inspirador da Revolução Francesa que, para Kant, seria a instauração da primazia do Direito, e condenar o método, isto é, o processo revolucionário.

⁵ «You kindly said, that you began to love freedom from your intercourse with me. This is the more necessary because of all the loose terms in the world liberty is the most indefinite. Permit me then to continue our conversation, and to tell you what the freedom is that I love and that to which I think all man entitled. It is not solitary, unconnected, individual, selfish liberty. As if every man was to regulate the whole of his conduct by his own will: the liberty I mean is *social* freedom. It is that state of things in which liberty is secured by the equality of restraint; a constitution of things in which the liberty of no one man, and no body of men, and no number of men can find means to trespass on the liberty of any person or any description of persons in the society. This kind of Liberty is indeed but other name for justice, ascertained by wise laws, and secured by well construed institutions.» Burke to Charles-Jean-François Depont, November, 1789, *Correspondence*, IV, p. 42. Alfred Cobban chama a atenção

Em 4 de Novembro de 1789, em *Old Jewry*, a *Society for Commemorating the Revolution in Great Britain* reúne-se para comemorar a Revolução Inglesa de 1688. O orador é um conceituado dissidente da Igreja Anglicana, o Dr. Richard Price, o seu discurso – *A Discourse on the Love of Our Country*⁶ – é um louvor à Revolução Francesa e um apelo a que, por amor à Inglaterra, se recuperem os ideais da Revolução Inglesa, que tinha sido precursora no exercício dos direitos agora reivindicados em França, adoptando e actualizando em Inglaterra os princípios da Revolução Francesa, nomeadamente:

«Primeiro: O direito à liberdade de consciência em matéria religiosa;

Segundo: O direito a resistir ao poder quando tirânico.

E terceiro: O direito a escolher os nossos próprios governantes; a demiti-los por má conduta; e a formar um governo por nós mesmos.»⁷

No final da reunião foi aprovada uma moção de apoio e solidariedade a enviar à Assembleia Nacional Francesa. A publicação deste discurso decide Burke a responder-lhe, criticando a Revolução Francesa e mostrando as diferenças entre as duas revoluções. A sua resposta visa mobilizar as elites inglesas contra o ideário da Revolução Francesa e o Jacobinismo, que Burke julga estar a propagar-se em Inglaterra com o apoio do clero dissidente⁸.

para o facto da liberdade em Burke ser idêntica à justiça para Platão. Cfr. Cobban, A., *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century*, New York, Barnes and Noble, 1960, p. 56.

⁶ Price, Richard, *A Discourse on the Love of our Country*, London: T. Cadell, 1790. (de agora em diante: autor, *A Discourse*, seguido da pág.).

⁷ «First; the right to liberty of conscience in religious matters. Secondly; the right to resist power when abused. And Thirdly; the right to choose our own governors; to cashier them for misconduct; and to frame a government for ourselves.» Price, *A Discourse*, p. 34.

⁸ As suas suspeitas tinham algum fundamento, embora alguns reformadores da altura atribuíssem a Burke, e à polémica que gerou com as *Reflections*, o mérito de ter revigorado o seu movimento. Carl B. Cone: refere que Francis Plowden, um reformador moderado, era de opinião que «the reformers were never properly grateful to Burke for resuscitating their declining movement. For without Burke, no Tom Paine; without Paine's *Rights of Man*, no reform Bible.» Cone, K., *The English Jacobins, Reformers in Late Eighteenth Century England*, New York: Charles Scribner's Sons, 1968, p. 92.

A sua posição gera uma cisão no partido Whig. De um lado, o ideário Whig que Burke julga ter inspirado a Revolução de 1688, e que perfilha, e, do outro, o que ele chamará mais tarde os novos Whigs, que apoiam a Revolução Francesa, e que, por sua vez julgam, também eles, terem-se mantido fiéis ao espírito da *Glorious Revolution*.

Publicamente, Burke só revelou qual era a sua posição face à revolução em 9 de Fevereiro de 1790, anunciando no Parlamento que iria publicar um panfleto de crítica. A notícia é inesperada e muito mal recebida por alguns sectores: que um confessado amigo da Revolução Americana fosse agora um inimigo da Revolução Francesa, que se presumia baseada nos mesmos princípios, era algo incompreensível, mesmo para os amigos mais próximos de Burke, como Charles Fox e Philip Francis.

De facto, algumas figuras que se correspondiam com Burke assumiram que este seria favorável à revolução. Thomas Paine que tinha apoiado, mesmo instigado, a Revolução Americana⁹, e que, nessa qualidade, tinha admirado o apoio de Burke à causa Americana¹⁰, ou Jean-Baptiste

Do grupo dos *Dissenters*, que Burke considerou estarem a ser profundamente influenciados pelas doutrinas dos clubes jacobinos franceses, saiu mais um conjunto de respostas às *Reflections*: Joseph Priestley com as *Letters to the Right Honourable Edmund Burke Occasioned by His Reflections on the Revolution in France*; Joseph Towers que lhe responde num apêndice ao seu livro *Thoughts on the Commencement of a New Parliament* e Thomas Christie com as suas *Letters on the Revolution of France*. Apesar de todos eles serem religiosos, apenas a resposta de Priestley dedica uma parte importante às relações entre a Igreja e o Estado, as outras duas respostas têm outros objectivos: Joseph Towers, está mais interessado em defender reformas para o sistema inglês nomeadamente reformas parlamentares; Thomas Christie é um dos autores mais interessados em França ocupa-se da defesa da Constituição Francesa e dedica muito do seu texto à correcção de algumas imprecisões das *Reflections*, que não são imprecisões significativas ou que afectem o valor dos argumentos de Burke.

⁹ Tendo mesmo publicado *Common Sense* em 1776, um texto que alcançou na América um grande sucesso e que incentivava o povo Americano a proclamar a sua independência em relação à Inglaterra.

¹⁰ Burke, no início, do conflito não foi exactamente favorável à independência Americana. Burke alertou a Coroa para o facto dessa poder vir a ser a consequência da política seguida por George III, tendo, aliás, toda a sua luta sido no sentido de conseguir que a Inglaterra preservasse as colónias. Acaba depois por aceitar o desfecho e a independência da América, porque acha que os colonos lutaram para garantir a liberdade, verdadeira herança britânica. Já nesta altura, mesmo quando Burke e Paine parecem estar do mesmo lado da barricada, isso não é exactamente verdade.

Cloots, barão francês com grande fervor pela revolução, guilhotinado em 1794, que tinha sido visita de Burke em Beaconsfield em 1784, escreveram longas cartas a Burke, contando pormenorizadamente os sucessos da Revolução Francesa em tom de quem os partilhava com um correligionário.

Também Joseph Priestley, que tinha mantido com Burke alguma correspondência na sua qualidade de cientista, e que, como *Unitarian*, tinha em tempos, juntamente com outros *Dissenters*, contado com o apoio empenhado de Burke em discursos no Parlamento, como o *Speech on Petition for Unitarians* e o *Protestant Dissenter's Relief Bill*, no prefácio às cartas¹¹ que escreve a Burke em resposta às *Reflections*, diz-lhe que é com muita pena que constata que estão em campos opostos e que lamenta especialmente não poder voltar a classificar Burke como um amigo da causa da liberdade, quer civil, quer religiosa, depois de o ter considerado sob esta respeitável perspectiva durante vários anos.

Entre o anúncio das *Reflections* e a sua própria publicação mediam cerca de nove meses, um pouco menos. Isso permitiu a vários opositores prepararem antecipadamente algo que lhes pudesse servir de resposta¹². De facto, as *Reflections* são publicadas a 1 de Novembro de 1790¹³ e as primeiras respostas surgem apenas uma semana depois.

¹¹ Cfr. Priestley, J., *Letters to the Right Honourable Edmund Burke, Occasioned by His Reflections on the Revolution in France & C*, Birmingham: Thomas Pearson, 1791, p. IV.

¹² Fennessy admite que parte do texto de Paine, *Rights of Man*, já estaria escrito quando foram publicadas as *Reflections*. Cfr. Fennessy, R., *Burke Paine and The Rights of Man*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, p. 160 (de agora em diante: autor, título e pág.); F. P. Lock, diz o mesmo de outro dos oponentes de Burke, Major John Scott, agente de Warren Hastings em Londres, cuja resposta surge oito dias depois da publicação das *Reflections* e é meramente um ataque *ad hominem* sem apresentar nenhuma análise da substância teórica do panfleto de Burke. Cfr. Lock, F. P., *Burke's Reflections on the Revolution in France*, London: George Allen & Unwin, 1985, p. 148. (de agora em diante: autor, título e pág.).

¹³ Burke terá sido muito insistente no sentido de se cumprir a data de 1 de Novembro de 1790, pensa-se que para garantir que o panfleto era publicado antes da próxima comemoração da Revolução Inglesa de 1688 a 4 de Novembro. Cfr. Lock, *Burke's Reflections on the Revolution in France*, p. 60.

1.2 Comparação entre a *Glorious Revolution de 1688* e a *Revolução Francesa*

Segundo Burke, os princípios revolucionários apresentados por Price e aprovados na reunião de *Old Jewry*, dos quais faz parte o direito do povo a escolher o seu soberano e o direito a demiti-lo por *má conduta*, não estiveram na mente dos revolucionários de 1688. Em seu entender, a prioritária intenção dos líderes da *Gloriosa Revolução Inglesa* teria sido mudar o soberano sem que parecesse que esse era um direito de escolha que pudesse ser recorrentemente exercido pelos súbditos, e a interpretação oposta a esta era uma doutrina que pertencia aos novos Whigs.

Também não foi o direito a demitir o soberano por *má conduta* que os animou. Segundo Burke, a expressão é demasiado vaga e ligeira para poder invalidar, só por si, o pacto político. Isto não significa que a tirania não justifique, no entender de Burke, a retoma do poder: textos de uma data próxima àquela em que escreveu as *Reflections* defendem essa posição. Mas, quando os revolucionários de 1688 actuaram, tinham mais motivos do que *má conduta* da parte de Jaime II. E Lord Sommers, que Burke muito preza, teve a preocupação de se justificar com a aparente legitimidade da sua acção. Quer ao apresentar o facto como uma demissão de Jaime II, quer ao mostrar as legítimas pretensões ao trono do futuro soberano.

Burke considera a mudança como um pequeno desvio na linha sucessória. Dá grande importância à Convenção Parlamentar e à obtenção de uma certa legalidade parlamentar. Ora, para os seus críticos a questão era justamente essa: se o Parlamento de 1689 não era legal no seu início, também os seus actos não o eram, as mudanças precisavam de ser aceites pelo povo e só esse apoio do povo permite que uma revolução sobreviva. A interpretação de Burke da Revolução de 1688 foi alvo de crítica, sobretudo por parte de James Mackintosh: seria inútil considerar o desvio mínimo e tentar tirar daí dividendos para os contabilizar no respeito pela tradição, porque o desvio, ainda que mínimo, tinha destruído o princípio¹⁴.

Para Mackintosh ambas as revoluções têm uma justificação idêntica e este crítico considera que a Convenção Inglesa tinha sido tão revolucionária quanto a Assembleia Nacional francesa, pelo que não lhe parece possível criticar a Revolução Francesa sem criticar também a Revolução Inglesa,

¹⁴ Cfr. Mackintosh, James, *Vindiciae Gallicae, Defence of the French Revolution and its English Admirers*, London, John Stephen Noden, 1837, p. 134.

uma vez que, quer a Convenção Parlamentar, quer a Assembleia Nacional francesa, tinham levado a cabo actos igualmente ilegais.

Esta argumentação, ainda que abstractamente correcta, peca por considerar acessório aquilo que Burke considera fundamental, isto é, a questão do *como* são levadas a cabo essas transformações. A crítica fundamental de Burke à Revolução Francesa é a de que os revolucionários franceses tenham arrogantemente julgado necessário fazer *tábua rasa* de toda a herança, das leis e instituições que possuíam, as quais, por representarem o conhecimento de todo um povo acumulado ao longo de gerações, mereciam ser valorizadas. Poderiam, ser corrigidas se necessário, mas não destruídas e ignoradas. Comentando esta fúria revolucionária dizia:

«Um membro líder da Assembleia, o Senhor Rabaut de St. Étienne, enunciou o princípio de todos os seus procedimentos tão claramente quando possível; nada pode ser mais simples: *“Todas as instituições em França coram a infelicidade do povo: para o tornar feliz, é necessário renová-lo, mudar as suas ideias, mudar as suas leis, mudar os seus costumes, ... mudar os homens, mudar as coisas, mudar as suas palavras, ... destruir tudo; visto que tudo há que recrear.”*¹⁵»

Mudar tudo com base num desígnio racional que resulta da reflexão e decisão de um grupo de homens que se dispõe a recriar tudo – é isso que pretendem os revolucionários franceses. Burke alimenta uma profunda suspeita em relação a esta pretensão, porque desconfia da capacidade da razão abstracta e individual. A razão individual é demasiado limitada para se aperceber de todas as variáveis envolvidas na análise das circunstâncias presentes e também para compreender completamente a tradição, cuja manifestação pode ser simples, mas cuja natureza é complexa.

Ignorar todo o conhecimento anterior era a prova mais evidente da arrogância jacobina, que tinha em grande conta as suas próprias realizações, ao mesmo tempo que menosprezava o conhecimento a que chegaram as

¹⁵ «A leading member of the Assembly, M. Rabaut de St. Étienne, has expressed the principle of all their proceedings as clearly as possible; nothing can be more simple: *“Tous les établissements en France couronnent le malheur du peuple: pour le rendre heureux, il faut le renouveler, changer ses idées, changer ses loix, changer ses mœurs, ... changer les hommes, changer les choses, changer ses mots, ... tout détruire; oui, tout détruire; puisque tout est à récréer.”*», Burke, *Reflections*, p. 454. (Os itálicos são de Burke).

gerações anteriores¹⁶. As instituições e os costumes que integram a tradição são realidades multidimensionais:

«A excelência da matemática e da metafísica é ter apenas uma coisa de que se ocupar, mas forma o melhor juízo em toda e qualquer investigação moral aquele que tiver diante de si o maior número e a maior variedade de considerações.»¹⁷

Quando um membro da Assembleia Nacional francesa, seu correspondente, lhe reprova o facto de não apresentar uma solução para os problemas da França, Burke replica-lhe:

«O Senhor repreende-me gentilmente porque, apresentando o quadro da vossa desastrosa situação, não sugeri nenhum plano para a remediar. Ai de mim! Senhor, a proposta de planos sem atender às circunstâncias é a causa de todos os vossos males; não me achareis nunca a agravar, pela infusão das minhas próprias especulações, os males provocados pelas especulações de outros.»¹⁸

Naquilo em que a razão teórica individual fracassa, na compreensão do real e das circunstâncias, a tradição, saber depurado, é capaz de ser um guia seguro, porque aquilo que constitui o seu património foi sendo ajustado e

¹⁶ «[...] that is, to deprive men of the benefit of the collected wisdom of mankind, and to make them blind disciples of their own particular presumption», Burke, E., *An Appeal From the New to the Old Whigs, Works IV*, 1866, p. 210. (de agora em diante: Autor, *Appeal*, seg. da pág.).

¹⁷ «The excellence of mathematics and metaphysics is, to have but one thing before you; but he forms the best judgement in all moral disquisitions who has the greatest number and variety of considerations in one view before him.», Burke, *Speech on the Duration of Parliaments, Works VII*, p. 73. Cfr. Moreira, Ivone, “O Justo Preconceito em Edmund Burke” in: *Actas do Colóquio ‘O Estatuto do Singular. Estratégias e Perspectivas’*, Organizadores: Maria Luísa Couto Soares, Nuno Venturinha, Gil da Costa Santos, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2008, p. 37. (De agora em diante: autor, título, pág.).

¹⁸ «You gently reprehend me, because, in holding out the picture of your disastrous situation, I suggest no plan for a remedy. Alas! Sir, the proposition of plans, without an attention to circumstances, is the very cause of all your misfortunes; and never shall you find me aggravating, by the infusion of any speculations of mine, the evils which have arisen from the speculations of others.» Burke, *Letter to a Member of the National Assembly, Works IV*, p. 42.

corrigido no confronto com o real concreto ao longo do tempo¹⁹. E, como afirma também nas *Reflections*, a acção de governar é uma matéria prática que requer mais experiência que aquela que os sujeitos individuais podem adquirir por si mesmos:

«Sendo a ciência da governação, de resto, tão prática em si mesma, e projectada para tais fins práticos, sendo um assunto que requer experiência, e mesmo mais experiência do que aquela que qualquer pessoa pode adquirir em toda a sua vida, por muito sagaz e observadora que possa ser, é com infinita cautela que qualquer homem se deve arriscar a deitar abaixo um edifício que respondeu de algum modo, em tolerável grau, durante épocas, aos comuns objectivos da sociedade.»²⁰

Poderá pensar-se que os únicos princípios que parecem informar a governação, nesta sua apreciação, seriam princípios de ordem pragmática. Em parte, isso é de facto verdade. Mas, significa isto um esquecimento em relação a princípios imutáveis, em última instância reguladores da governação? Muito haveria a dizer a este propósito e não cabe neste artigo o tratamento deste tema. Deixar-se-á aqui apenas a ideia de que há uma hierarquia de princípios na teoria do governo de Burke. Como ele próprio afirma ao criticar os revolucionários franceses: «eles estão sempre a considerar a distribuição formal do poder numa constituição: não têm em conta a base moral. Muito diferente é a minha opinião: eu considero a base moral como tudo.»²¹ Burke julga mesmo prioritária a qualificação moral para o exercício da governação: «não há qualificação para a governação senão a virtude e a sabedoria, actual ou presumível.»²².

¹⁹ Cfr. Moreira, I., «O Justo Preconceito em Edmund Burke», p. 36.

²⁰ «The science of government being, therefore, so practical in itself, and intended for such practical purposes, a matter which requires experience, and even more experience than any person can gain in his whole life, however sagacious and observing he may be, it is with infinite caution that any man ought to venture upon pulling down an edifice which has answered in any tolerable degree for ages the common purposes of society.» Burke, *Reflections*, p. 312.

²¹ «They are always considering the formal distributions of power in a constitution: the moral basis they consider as nothing. Very different is my opinion: I consider the moral basis as everything.» Burke, *Letters on a Regicide Peace, Letter IV, Works VI*, p. 62. (De agora em diante: autor, *Regicide Peace IV*, seg. da pág.).

²² «There is no qualification for government but virtue and wisdom, actual or presumptive.» Burke, *Reflections*, p. 297.

2. Thomas Paine e *The Rights of Man*

2.1 *O estilo polémico e demagógico e as deficiências de interpretação das Reflections*

Quando Burke anunciou a sua intenção de publicar um panfleto de crítica à Revolução Francesa, Paine fez saber, junto das suas relações e ao próprio Burke, que tencionava responder-lhe. Ao sucesso que Paine tinha obtido junto dos leitores americanos com *Common Sense*, em 1776, tinha-se seguido, em Inglaterra, o insucesso de *Prospects of the Rubicon*, em 1787²³. Paine pensava encontrar, e de facto encontrou, na resposta a Burke uma boa ocasião para superar o desaire da última publicação e se fazer ouvir em Inglaterra e na Europa.

Paine não é um homem de letras. A sua formação é autodidacta e deficiente. Na *Letter to a Noble Lord on the Attacks upon his Pension*, Burke refere-se à «ignorante superficialidade de Thomas Paine»²⁴, com razão, no que lhe diz respeito. De facto, Paine interpretou grosseira e superficialmente algumas passagens das *Reflections* falhando rotundamente o seu sentido e, como bem o demonstra Fennessy²⁵, sem se dar conta de que não tinha chegado a compreender o seu interlocutor²⁶.

²³ Cfr. Fennessy, *Burke Paine and The Rights of Man*, p. 161.

²⁴ «[...] the ignorant flippancy of Thomas Paine.» Burke, *Letter to a Noble Lord on the Attacks upon his Pension*, *Works* V, p. 227. (De agora em diante: autor, *Letter to a Noble Lord*, seg. da pág.).

²⁵ Cfr. Fennessy, *Burke Paine and The Rights of Man*, pp. 161-163.

²⁶ O caso mais chocante de deturpação das afirmações de Burke dá-se quando Paine toma uma pergunta retórica por uma positiva afirmação: «Mr. Burke appears to have no idea of principles when he is contemplating Governments. “Ten years ago,” says he, “I could have felicitated France on her having a Government, without inquiring what the nature of that government was, or how it was administered.” Is this the language of a rational man?» [Paine, Thomas, *Rights of Man Being an Answer to Mr Burke’s Attack on the French Revolution*, reprinted from *The Writings of Thomas Paine*, Vol. II, Conway, Moncure Daniel (ed.) New York & London: Putnam’s Sons, 1895, p. 286. (Doravante: autor, *Rights of Man*, seg. da pág. Outras referências à obra de Thomas Paine nesta mesma edição far-se-ão seguindo: autor, título, *Writings*, vol. e pág.)] Mas o que Burke afirma é: «yet could I, in common sense, ten years ago, have felicitated France on her enjoyment of a government, (for she then had a government,) without inquiry what the nature of that government was, or how it was administered? Can I now congratulate

A leitura poderá ter sido apressada. Paine não tinha lido todo o livro de Burke quando já tinha escrito uma parte de *Rights of Man*, como o demonstra uma nota por ele acrescentada ao seu livro onde, ingenuamente, reporta que, após ter escrito determinada passagem, se deu conta de que Burke menciona a Bastilha em outras circunstâncias para além da que tinha sido por ele citada como sendo única²⁷.

Mas para as suas deficiências de interpretação podem também ter ocorrido outros motivos. Pode ter havido uma distorção intencional, já que Burke na altura era, em certa medida, um homem proscrito: o *Impeachment* de Warren Hastings durava há perto de uma década, com a particularidade de lhe ter angariado inúmeros inimigos e, mesmo no interior do seu partido, as suas posições em relação à Revolução Francesa criaram atritos e eram mal compreendidas, de tal modo que Burke sentiu a necessidade, no *Appeal From the New to the Old Whigs*, de demonstrar a coerência das suas posições. Como Fennessy sublinha: «Paine não compreende os argumentos nem as ideias de Burke, e muito menos as refuta. Ele simplesmente trata Burke como um renegado político, um homem que se passou para a oposição por razões que são provavelmente indignas.»²⁸

2.2 O republicanismo de Paine: a admiração de Paine pela Revolução Americana e depois pela Revolução Francesa

Em relação a outras respostas dadas às *Reflections*, a resposta de Paine não se limita a seguir a obra refutando-a, mas preocupa-se também com

the same nation upon its freedom?» Burke, *Reflections*, p. 241; a pergunta é retórica e expressa exactamente o oposto do que a citação de Paine sugere.

²⁷ Cfr. Paine, *Rights of Man*, pp. 287-288. Fennessy, em *Burke Paine and the Rights of Man*, p. 162, é que me alertou para a interpretação desta nota.

²⁸ «Paine does not understand Burke's arguments and ideas, much less refute them. He simply treats Burke as a political renegade, a man who has gone over the opposition, for reasons which are probably discreditable.» Fennessy, *Burke, Paine and The Rights of Man*, p. 180. Primeiro, Mary Wollstonecraft, e, mais tarde, Paine, deram nas suas respostas às *Reflections*, voz a um boato difamatório segundo o qual Burke teria interesses a defender ao adoptar esta posição mais conservadora, nomeadamente, seria na altura pensionista da Coroa sob um falso nome. A alegação era falsa. Conhecidas como são hoje as contas de Burke sabe-se que vivia em grandes dificuldades financeiras e sem receber qualquer tença. Apenas mais tarde, e após a sua saída do Parlamento, é aprovada uma pensão a ser-lhe atribuída pela Coroa.

uma exposição de doutrina própria, como a defesa da declaração dos direitos do homem e a crítica ao regime monárquico²⁹. A exposição da sua doutrina é mesmo vista por Fennessy como o grande objectivo da sua resposta.

Numa carta de Lafayette a George Washington, datada de Janeiro de 1790, é anunciada uma próxima brochura da autoria de Paine sobre os desenvolvimentos da Revolução Francesa. Essa brochura nunca chega a aparecer, mas Fennessy julga que esta tenha sido integrada na primeira parte de *Rights of Man*³⁰.

Thomas Paine é um republicano. Já em 1776 tinha publicado *Common Sense*, um livro que instigava os colonos americanos a proclamarem a independência da América como república, antes que algum “Massenello” se aproveitasse do descontentamento do povo e liderasse uma revolta que expulsasse os ingleses, mas que o proclamasse rei, e então a América teria perdido a oportunidade de ser livre, o que sob um regime monárquico nunca poderia ser³¹.

Também *Rights of Man*, cuja primeira parte é publicada em Março de 1791³², é um livro que pretende difundir os ideais republicanos. Mais do que responder a Burke, a intenção de Paine é endoutrinar os ingleses no sentido da mudança de regime político. De facto, em *Rights of Man*, Paine ataca a monarquia chegando mesmo a afirmar, no final, que todas as nações

²⁹ Na *Dissertation on First Principles of Government*, Paine explica que só existem dois tipos de governo: o eleito e o hereditário. O primeiro legítimo e o segundo ilegítimo nos seus fundamentos, de tal modo que «the revolutions that are now spreading themselves in the world have their origin in this state of the case, and the present war is a conflict between the representative system founded on the rights of the people, and the hereditary system founded in usurpation.» Paine, *Dissertation on First Principles of Government, Writings*, Vol. III, p. 258. (De agora em diante: autor, título e pág.)

³⁰ Cfr. Fennessy, *Burke Paine and The Rights of Man*, p. 160.

³¹ Cfr. Paine, Thomas, *Common Sense*, London: Penguin Books, 2004 (1.^a ed. 1776), p. 44. (De agora em diante: autor, *Common Sense*, seg. da pág.)

³² Em Fevereiro de 1791 a primeira parte de *The Rights of Man* de Thomas Paine está pronta para ser publicada. É considerado na altura um livro perigoso e o primeiro editor consultado acaba por não o publicar. O livro encontra em Março do mesmo ano um editor mais audaz e sai a lume nessa altura. A parte II, que é escrita a partir de Fevereiro de 1791, acaba por ser publicada apenas em 1792. Tendo o governo posto a hipótese de levar o autor a tribunal em relação a ambas as partes do livro, a primeira parte não deu origem a nenhum processo; já pela segunda parte o autor é levado a tribunal. Em todo o caso, o livro, quer a primeira quer a segunda partes, circula livremente.

civilizadas reconhecem a necessidade do governo civil, mas que o governo verdadeiramente civil é o governo republicano:

«Eu vejo na América um governo que superintende um território dez vezes mais extenso que Inglaterra, que é conduzido com regularidade, pela quadragésima parte da despesa que a Governação custa em Inglaterra. Se eu perguntar a um homem na América se ele quer um Rei, ele replica e pergunta-me se o tomo por um idiota? (...) Se a monarquia é uma coisa inútil, porque é que é mantida onde quer que seja? Se é uma coisa necessária, como é que pode dispensar-se? Que o *governo político* é necessário, todas as nações civilizadas concordarão; mas governo político é governo republicano.»³³

Paine considera a Assembleia Nacional francesa como verdadeiramente legítima. O conjunto dos delegados da nação, no seu carácter original, tem por missão a elaboração de uma constituição que regule a actuação das futuras assembleias, formadas por delegados. Apenas da actuação da convenção primária de delegados da nação poderá sair uma constituição legítima.

Ao estabelecer uma comparação com o sistema inglês, tão louvado por Burke, Paine ridiculariza o parlamento britânico, considerando-o não representativo e arbitrário na sua actuação. Em seu entender, Pitt teria apresentado uma proposta de reforma do parlamento que seria totalmente ilegítima, porque o direito a reformar o parlamento pertencia a toda a nação e apenas uma convenção eleita para esse propósito poderia legitimamente levar a cabo essa reforma.

Segundo Paine, as eleições para o parlamento inglês tinham um carácter muito mais caprichoso e aleatório que a regra estabelecida pela Assembleia Nacional francesa, que impunha que votantes fossem apenas os contribuintes de, pelo menos, um montante de 60 *sous* anuais. Paine responde assim ao criticismo de Burke, quando este chama a atenção para as restrições, ainda

³³ «I see in America, a government extending over a country ten times as large as England, and conducted with regularity, for a fortieth part of the expense which Government costs in England. If I ask a man in America if he wants a King, he retorts and asks me if I take him for an ideot? (...) If monarchy is a useless thing, why is it kept up anywhere? And if a necessary thing, how can it be dispensed with? That *civil government* is necessary, all civilised nations will agree; but civil government is republican government”, Paine, *Rights of Man*, p. 367.

que pequenas, que se impuseram aos eleitores franceses: afinal, o que era um direito de todos, não era rigorosamente um direito de todos.

Também a visão de Paine da constituição é diferente. Burke considera a constituição britânica um modelo, porque não foi apenas obra da razão abstracta, nem foi o resultado de um plano ou desígnio; nenhum conjunto de homens, por excelente que fosse, poderia ter elaborado uma constituição como a inglesa, que é obra de várias gerações, corrigida e aferida ao longo de séculos, depurada da ganga e aperfeiçoada no confronto com a realidade. Paine nega a existência da constituição inglesa, porque não chama constituição a algo que não tem uma base material escrita e não é o resultado da discussão racional. O próprio «acto pelo qual o parlamento inglês se auto-empossa para permanecer por sete anos, mostra que não há constituição em Inglaterra.»³⁴

Ao comentar o discurso de Price, que tinha movido Burke a responder-lhe e a estabelecer a diferença entre os princípios que tinham até então guiado a Inglaterra e os princípios que moviam agora a França, Paine justifica as afirmações de Price utilizando para tal a linguagem do contrato social, de um contrato social ratificado por cada geração, explicando que as decisões do Parlamento em 1689 não poderiam ter comprometido a posteridade, como Burke pretende nas *Reflections*³⁵, porque:

«Nunca existiu, nunca existirá, nem nunca poderá existir, um Parlamento, ou uma qualquer espécie de homens, ou uma geração de homens, nalgum país, detentora do direito, ou do poder, de comprometer e controlar a posteridade até “*ao final dos tempos*” ou de ordenar para

³⁴ «[...] the act by which the English Parliament empowered itself to sit seven years, shows there is no constitution in England.» Paine, *Rights of Man*, p. 311.

³⁵ Este é, de facto, um ponto frágil da argumentação das *Reflections*, porque Burke apresenta como um facto inalterável o juramento do Acto elaborado por Lord Sommers, com cláusulas retiradas do Acto da Rainha Elisabeth, pronunciado aquando da escolha de Guilherme de Orange e da Rainha Maria para soberanos ingleses, segundo o qual: «The Lords Spiritual and Temporal, and Commons, do, in the name of all the people aforesaid, most humbly and faithfully submit *themselves, their heirs, and posterities forever.*» (Burke, *Reflections*, p. 256.) Ora, o próprio Burke sublinhou sempre a importância das circunstâncias para a avaliação do momento político, portanto, embora o princípio que ali se afirma fosse um princípio essencial de fidelidade à monarquia, supor que pudesse haver um momento em que fosse necessário escolher outro regime político ter-lhe-ia sido possível, não fora a sua intenção de endoutrar os ingleses.

sempre como é que o mundo deverá ser governado, ou quem o deverá governar.»³⁶

Segundo a sua teoria política, o compromisso assumido por uma geração deverá ser ratificado posteriormente para continuar a ter valor, uma vez que os direitos que tem uma geração, a geração seguinte também os terá, e a legitimidade de um governo advém da escolha dos governados³⁷.

Mostrando o absurdo do Acto citado por Burke, Paine quer demonstrar que na Revolução Inglesa – aquando da celebração do Acto em causa – os direitos do homem tinham sido mal interpretados, porque na mesma altura em que o Parlamento forçava a abdicação de um soberano que se considerava ter abusado do poder, o mesmo Parlamento tentava consagrar as suas decisões para sempre abusando ele por sua vez do poder. Um tal acto merecia crítica e não apreço. A Inglaterra precisava, assim, de aprender com França a pôr em prática os direitos do homem.

2.3 *Os diferentes pressupostos de Burke e Paine. Jacobinismo e racionalismo em política*

Os pressupostos de que partem os dois autores são tão diferentes que não é de admirar que Paine pareça destinado a não compreender cabalmente Burke. A teoria política de Paine não traz nada de novo em relação às ideias

³⁶ «There never did, there never will, and there never can, exist a Parliament, or any description of men, or any generation of men, in any country, possessed of the right or the power of binding and controuling (sic) posterity to the “end of time” or of commanding for ever how the world shall be governed, or who shall govern it.» Paine, *Rights of Man*, pp. 277-278.

³⁷ Esta ideia faz parte da sua teoria política e aparece esboçada em vários locais. Antes de *Rights of Man* aparece claramente em *Common Sense*, onde, discutindo a legitimidade da coroa hereditária afirma: «If the first king of any country was by election, that likewise establishes a precedent for the next; for to say, that the right of all future generations is taken away, by the act of the first electors, in a choice not only of a king, but of a family of kings for ever.» (Paine, *Common Sense*, p. 20.) Poder-se-ia pensar que Paine conhecia Locke e que do *Second Treatise on Civil Government* teria retirado este princípio. Consta que, quando confrontado com a hipótese da sua teoria política ser, em geral, devedora de Locke, teria afirmado nunca ter lido Locke e nem nunca ter tido a sua obra nas mãos. Cfr. Adkins, N. F. (ed.) (1953), *Thomas Paine. Common Sense and Other Political Writings*. Edited with an Introduction By N. F. Adkins. New York: The Liberal Arts Press, 1953, p. xii.

iluministas correntes no século XVIII, a materialização da arrogância que Burke tanto criticou:

1. uma confiança na inevitabilidade do triunfo das ideias iluministas. Paine considera mesmo que a posição de Burke em relação aos acontecimentos é uma luta vã contra o inevitável progresso³⁸;
2. uma crítica a tudo o que não encontrasse o seu alicerce na razão e não pudesse ser definido por princípios abstractos;
3. uma concepção mecanicista da sociedade, cujos males se podem atribuir ao regime, ou ao sistema;
4. uma confiança de que todos os problemas da sociedade se resolveriam mudando radicalmente o sistema e afirmando racionalmente a independência em relação às constrições de ordem religiosa, social, institucional e tradicional.

A sua sintonia com a Revolução Francesa era total: era necessário começar do zero. A América tivera condições privilegiadas para um início em que o corte com a Inglaterra se associou a uma afortunada mudança de regime, para a qual Paine julgava ter contribuído. Em França, tinha sido necessário desfazer tudo para tudo mudar. Tudo isso parecia ser a afirmação da racionalidade dos tempos, em defesa dos inalienáveis direitos do homem e do cidadão³⁹.

No final de *Rights of Man* Paine procede ao estabelecimento de um paralelismo entre os sucessos da Revolução Americana e o que está a acontecer em França e conclui que, pelo que aconteceu nestes países e pelos sintomas que se podem ver noutros, é de esperar que as mudanças no governo não sigam o compasso dos cálculos políticos⁴⁰.

³⁸ Cfr. Paine, *Rights of Man*, p. 360.

³⁹ Francis Canavan faz dele um retrato bastante lúcido quando afirma: «A typical child of the Enlightenment, he viewed the past as an almost unbroken reign of ignorance, superstition, and tyranny. But he felt that it was his privilege to live in a “morning of reason” when the native good will and common sense of the average man were beginning to assert themselves and would speedily make all things new.» Canavan, Francis, “Thomas Paine”, *History of Political Philosophy*, Leo Strauss & Joseph Cropsey (eds.), Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981 (1963, 1.^a ed.), p. 652. (De agora em diante: autor, título e pág.)

⁴⁰ Cfr. Paine, *Rights of Man*, p. 381.

Ora estes pressupostos eram exactamente os que Burke julgava ilustrarem um mau exercício da política: abordar abstractamente a realidade humana e social, como se o património de razão de uma geração pudesse dispensar toda a sabedoria ancestral acumulada, que as instituições e a sociedade patenteavam, e se pudesse começar tudo de novo, era actuar sem a atenção devida à complexidade e delicadeza da matéria e seria proceder com a sociedade como os jardineiros franceses actuavam com os seus jardins. Nas próprias palavras de Burke:

«Se cautela e circunspecção são parte da sabedoria, quando se trabalha com matéria inanimada, certamente que se tornam parte do dever também quando o sujeito da nossa demolição e construção não é tijolo e madeira, mas seres que sentem, e que, pela súbita alteração do seu estado, condição e hábitos, multidões podem tornar-se miseráveis. (...) Os construtores franceses, eliminando, como mero lixo, o que quer que encontrem (...) tal como os seus jardineiros ornamentais, moldam tudo a um exacto nível.»⁴¹

À sensibilidade de Burke para a complexidade da tarefa de governar pode contrapor-se a ligeireza com que Paine vê a ciência da governação: «não obstante o mistério em que a ciência da governação tem sido envolvida, com o propósito de escravizar, espoliar e impor-se à humanidade, ela é, de todas as coisas, a menos misteriosa e a mais fácil de ser entendida.»⁴². O texto prossegue garantindo que mesmo os de entendimento mais parco serão capazes, quando bem introduzidos no tema, de estudá-la e entendê-la sem qualquer dificuldade. Para se saber que porta secreta é esta que torna tão fácil o entendimento do que é a governação, Paine tem uma explicação

⁴¹ «If circumspection and caution are a part of wisdom, when we work only upon inanimate matter, surely they become a part of duty too, when the subject of our demolition and construction is not brick and timber, but sentient beings, by the sudden alteration of whose state, condition, and habits, multitudes may be rendered miserable. (...) The French builders, clearing away as mere rubbish whatever they found, (...) like their ornamental gardeners, form everything into an exact level.» Burke, *Reflections*, pp. 456 e 461.

⁴² «Notwithstanding the mystery with which the science of government has been enveloped, for the purpose of enslaving, plundering, and imposing upon mankind, it is of all things, the least mysterious and the most easy to be understood.» Paine, «Dissertation on First Principles of Government», p. 257.

simplista em relação aos fundamentos do bom e do mau governo que se resumem a distinguir se este é o resultado da eleição do povo ou se é resultado do exercício de poder hereditário, o que seria imediatamente sinónimo de governo mau e ilegítimo⁴³.

2.4 Os Direitos do Homem: Paine e Burke

Para Paine os homens são, pelo facto de existirem, dotados de «direitos naturais». Alguns destes direitos têm a sua realização apenas dependente do indivíduo, outros dependem da sociedade para se poderem realizar. Os primeiros são realizados pelo indivíduo autonomamente, os segundos o indivíduo confia-os à sociedade para que se tornem efectivos⁴⁴.

Destas premissas Paine deriva três conclusões, a saber:

1. Todo o direito civil tem por base um direito natural;
2. O poder civil é constituído pelo conjunto dos direitos naturais que os indivíduos não têm poder para tornar efectivos, mas que, quando reunidos e focados, se tornam competentes para realizar os objectivos de todos⁴⁵;
3. O poder produzido pelo conjunto dos direitos naturais que o indivíduo confiou à sociedade para que se tornassem efectivos não pode ser aplicado para invadir os direitos naturais que o indivíduo reteve para si e cujo poder para se tornarem efectivos depende apenas do sujeito.

Segundo a teoria política de Paine, um direito é uma capacidade de realizar algo, ou por si só, ou através da sociedade. Em ambos os casos, o indivíduo permanece na posse dos seus direitos dentro da sociedade, porque os direitos civis existem para concretizar direitos naturais, não realizáveis

⁴³ Com razão Francis Canavan comenta: «It was Paine's strength as a propagandist, though his weakness as a thinker, that he saw man and society entirely in black and white with no shades of gray.» Canavan, "Thomas Paine", p. 652.

⁴⁴ Cfr. Paine, *Rights of Man*, p. 307.

⁴⁵ «Civil power properly considered as such is made up of the aggregate of that class of the natural rights of man, which becomes defective in the individual in point of power, and answers not his purpose, but when collected to a focus becomes competent to the purpose of everyone.» Paine, *Rights of Man*, p. 307.

individualmente, e não podem impedir a realização de direitos naturais em relação aos quais o sujeito é autónomo.

A sua teoria é que o homem vive em sociedade antes de viver sob o governo, cuja única legitimidade advém do mútuo acordo com vista a garantir para todos o usufruto de direitos impossíveis de realizar sem a protecção do governo. O sujeito agrega a sua força à de outros para obter para si mesmo o que o seu poder individual não lhe permite obter, mas, segundo as suas próprias palavras, «a sociedade não lhe concede nada. Cada homem é um proprietário em sociedade, e traz para a sociedade o capital como questão de direitos.»⁴⁶

Não se percebe facilmente que Paine afirme que o homem não deve nada à sociedade quando reconhece que não consegue realizar alguns direitos senão no seu seio. Também não resulta claro como é que *focar* os direitos naturais de todos os indivíduos, como mais acima aparece citado, pode resultar em poder civil. O seu discurso é, a este propósito, como em outros aspectos, apelativo, mas impreciso e superficial. Além disso, não se entende também que o homem seja *proprietário* dos seus direitos em sociedade, no mesmo grau e ordem que seria fora dela, e que não haja concurso entre direitos privados e cívicos e que isso não faça perigar a sociedade.

Para Paine, parece não existir a abdicação do direito individual a ser juiz em causa própria, que assiste a um sujeito e consegue realizar-se apenas enquanto acto da sua mente, mas este não consegue torná-lo efectivo porque não tem em si o poder de fazer cumprir a sentença. Assim, como os direitos realizáveis apenas através da sociedade não podem impedir que o sujeito realize outros que está ao seu alcance realizar, o direito a formular um juízo continua a pertencer ao sujeito, mas o direito a emitir uma sentença, e a tornar efectivo esse juízo, deve o sujeito delegá-lo na sociedade, porque não tem maneira de o concretizar.

Mas, em boa verdade, na sociedade civil o indivíduo também não pronuncia a sentença e nada lhe garante que a que é pronunciada pela sociedade a seu propósito seja idêntica à que ele mesmo pronunciaria, exactamente porque a sua percepção dos factos pode estar alterada. Esta é uma dificuldade vista por outros autores, mas à qual Paine não dá relevo, nem se questiona sobre qual seria o desfecho se existisse um conflito entre

⁴⁶ «Society grants him nothing. Every man is a proprietor on society, and draws on the capital as a matter of right.» Paine, *Rights of Man*, p. 307.

o direito que o indivíduo continuava a exercer e o mesmo direito exercido sobre ele pela sociedade.

Nada disto é problematizado em *Rights of Man* apesar de pretender ser a resposta a Burke, que julga, justamente, ser difícil sustentar, com os revolucionários, a possibilidade de invocar direitos pré-políticos no seio da sociedade política. Todas as reivindicações de direitos que tendessem a fazer perigar a instituição da sociedade civil que os possibilita, funcionariam, no limite, como um obstáculo ao usufruto dos próprios direitos que reivindicavam, ao promover a aniquilação do meio que os tornava possíveis. Nas palavras de Burke:

«Se a sociedade civil é o resultado de uma convenção, essa convenção deve ser a sua lei. Essa convenção deve limitar e modificar todos os aspectos da constituição formada sob os seus auspícios. Qualquer tipo de poder, legislativo, judicial ou executivo, é criatura sua. Eles não podem existir em qualquer outro estado de coisas; como pode um homem reclamar, ao abrigo da convenção da sociedade civil, direitos que nem sequer supõem a sua existência – direitos que lhe repugnam em absoluto? (...) O homem (na sociedade civil) abdicou do direito de se governar a si próprio. Inclusivamente, em grande medida, abandonou o direito de autodefesa, a primeira lei da natureza. Os homens não podem usufruir dos direitos de um estado não civil e civil em conjunto.»⁴⁷

Segundo Burke, os direitos, cuja versão natural se torna incompatível com a sociedade política, e que o homem é chamado a subordinar aos direitos civis, são justamente o direito ao governo próprio e o direito a exercer por si mesmo justiça. O exercício privado e multiplicado de tais direitos revelar-se-ia incompatível com a sociedade política.

⁴⁷ «If civil society be the offspring of convention, that convention must be its law. That convention must limit and modify all the descriptions of constitution which are formed under it. Every sort of legislative, judicial, or executory power are its creatures. They can have no being in any other state of things; and how can any man claim, under the conventions of civil society, rights which do not so much suppose its existence – rights which are absolutely repugnant to it? (...) He abdicates all right to be his own governor. He inclusively, in a great measure, abandons the right of self-defence, the first law of nature. Men cannot enjoy the rights of an uncivil and a civil state together.» Burke, *Reflections*, p. 310.

A reivindicação revolucionária dos «*direitos do homem*» era uma transposição dos direitos naturais dos homens fora da sociedade para dentro da sociedade política, sem atender à incompatibilidade desses direitos com ela: «os pretensos *direitos do homem*, que causaram esta devastação, não podem ser direitos do povo. Porque ser povo e ter estes direitos são coisas incompatíveis. Uma supõe a presença e a outra a ausência de um estado de sociedade civil.»⁴⁸

Esta posição aparece nas *Reflections* e é analisada posteriormente num discurso de 1792:

«Os direitos do homem (...) foram fundados sobre plausíveis deduções e abstracções metafísicas – verdadeiras em algumas partes e igualmente falsas em outras (...). Quando o conhecimento destes direitos foi difundido entre a multidão, ele não poderia senão tremer pelas consequências; nem de facto poderia ouvir, sem emoções de horror, a aplicação deles feita à propriedade, em frequentes discussões sobre a revolução francesa (...). Os tempos serão de facto assustadores quando estas noções francesas prevalecerem neste país e a propriedade sofrer a mesma transferência que sofreu naquela infeliz nação.»⁴⁹

A principal razão para a rejeição dos princípios abstractos dos direitos naturais reside no facto de a sua reivindicação, nestes moldes, ser julgada incompatível com a sociedade política. Uma das razões apresentadas para esse temor é a insustentabilidade destes direitos no interior da sociedade e o perigo desta discussão destruir a ordem estabelecida, sobretudo através

⁴⁸ «The pretended *rights of men*, which have made this havoc cannot be the rights of the people, for to be a people and to have this rights, are things incompatible. The one suppose the presence, the other the absence, of a state of civil society.» Burke, *Appeal*, p. 188.

⁴⁹ «The rights of man (...) were founded upon plausible deductions and metaphysical abstractions – true in some parts and equally false in others. (...) When the knowledge of these rights was diffused amongst the multitude, he could not but tremble for the consequence; nor indeed could he hear, without emotions of horror, the application, made of them to property in frequent discussions on the French revolution. (...) The times would be alarming indeed when these French notions should prevail in this country and property suffer the same transfer that it had done in that miserable nation.» Burke, *Mr Fox's Amendments to the Address of the King's Speech*, [Dec. 13, 1792], *Speeches IV*, p. 76.

da transferência da propriedade, que Burke, à maneira de Locke, considera ser o sustentáculo da sociedade política.

Os direitos dos indivíduos, que podem, quando considerados isoladamente e sem atender à realidade empírica, parecer claros e simples, sofreriam alterações ao serem considerados no interior da sociedade política:

«Estes direitos metafísicos ao entrarem na vida comum, como os raios de luz que atravessam um meio denso, são, pelas leis da natureza, refractados do seu trajecto rectilíneo. De facto, no meio da imensa e complicada massa de paixões humanas e de preocupações, os primitivos direitos do homem sofrem uma tal variedade de refrações e reflexões que se torna absurdo falar deles como se se mantivessem na simplicidade da sua direcção original.»⁵⁰

A sua transposição simples do plano abstracto para o da concretização em sociedade seria ingénua e não corresponderia à realidade, não sendo possível realizar tal acção sem pôr em causa a própria sociedade. Esta passagem chama a atenção para as modificações que os direitos naturais sofrem ao entrar na sociedade; isto é, ao passarem da sua consideração abstracta à sua concretização, perdem a linearidade do conceito para ganharem a riqueza da multiplicidade de factores que há que ter em conta para os tornar viáveis.

É completamente errado e simplista dizer que Burke é contra os Direitos do Homem; veja-se o que diz, a este propósito, num discurso, sete anos antes do período de crítica à Revolução Francesa:

«Os direitos dos *homens*, quer dizer, os direitos naturais da humanidade, são, de facto, coisas sagradas; e se se provar que alguma medida pública os afecta maldosamente, a objecção deve ser fatal para essa medida, mesmo que nenhum decreto possa apresentar-se contra ela. Se estes direitos naturais são além disso afirmados e declarados em convénio expresso,

⁵⁰ «These metaphysic rights entering into common life, like rays of light which pierce into a dense medium, are, by the laws of Nature, refracted from their straight line. Indeed in the gross and complicated mass of human passions and concerns, the primitive rights of men undergo such a variety of refractions and reflections that it becomes absurd to talk of them as if the continued in the simplicity of its original direction.» Burke, *Reflections*, p. 312.

se eles são claramente definidos e garantidos contra a chicana, contra o poder e a autoridade, por instrumentos escritos e compromissos evidentes, estão numa situação ainda melhor. (...) as cartas, a que nós chamamos por distinção de *grandes*, são instrumentos públicos desta natureza; refiro-me às Cartas do Rei João⁵¹ e do Rei Henrique III⁵². As coisas garantidas por estes instrumentos podem, sem qualquer falsa ambiguidade, ser muito apropriadamente chamadas os *legais direitos dos homens*.»⁵³

Burke pode defender os direitos consagrados na Magna Carta, em total compatibilidade com a crispação com que combate os direitos, ditos abstractos, defendidos pelos contratualistas, porque os direitos defendidos por aquela não têm o cariz de direitos reivindicados abstractamente. Como diz McKechnie, os direitos consagrados na Magna Carta eram soluções concretas para males concretos e correspondiam a repor a dignidade aviltada dos súbditos⁵⁴. Estes são os direitos que Burke, recorrentemente, defenderá.

Ao tomar partido pela defesa dos direitos dos homens de um modo concreto e delimitado, Burke segue a prática ancestral da tradição britânica. Nas batalhas políticas em que se envolveu directamente – a luta pelos direitos dos católicos irlandeses, a luta pelos direitos dos colonos americanos,

⁵¹ Magna Carta concedida em 1215. O Reinado do Rei João foi de 1167 a 1216.

⁵² Possivelmente Burke refere-se à confirmação das cartas que teve lugar em 1265 por Henrique III. A fonte desta afirmação é uma nota de William B. Todd (ed.) em *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Vol. V, India: Madras and Bengal 1774-1785, Gen. Ed. Paul Langford, Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 384.

⁵³ «The rights of *men*, that is to say, the natural rights of mankind, are indeed sacred things; and if any public measure is proved mischievously to affect them, the objection ought to be fatal to that measure, even if no charter at all could be set up against it. If these natural rights are further affirmed and declared by express covenants, if they are clearly defined and secured against chicane, against power, and authority, by written instruments and positive engagements, they are in a still better condition (...) the charters which we call by distinction *great* are public instruments of this nature; I mean the charters of King John, and King Henry the Third. The things secured by these instruments may, without any deceitful ambiguity, be very fitly called the *chartered rights of men*.» Burke, *Speech on Mr. Fox's East India Bill*, [Dec. 1, 1783], *Speeches*, II, pp. 409-410.

⁵⁴ Cfr. McKechnie, Wm. S., «Magna Carta (1215-1915). An Address Delivered On Its Seventh Centenary, To The Royal Historical Society And The Magna Carta Celebration Committee», in: *Magna Carta Commemoration Essays*, edited by Henry Elliot Malden, M.A. with a Preface by the Rt. Hon. Viscount Bryce, O.M., Etc. For the Royal Historical Society, 1917, p. 22.

a luta pelos direitos dos indianos, inclusive o direito a ver respeitada a sua religião e a sua cultura, e a luta contra a escravatura – é muitas vezes invocada a Constituição Britânica como o grande contexto que justifica tais batalhas. Como dirá nas *Reflections*, a reivindicação e consagração dos direitos dos ingleses não se fez, nos seus mais importantes documentos, em nome de direitos abstractos:

«Na famosa lei (...) chamada *Petição de Direito*, o Parlamento disse ao Rei: “os vossos súbditos *herdaram* esta liberdade”, reclamando as suas prerrogativas, não em nome de princípios abstractos como os “direitos do homem”, mas sim como os direitos dos ingleses e como um património derivado dos seus antepassados. Selden, e os outros homens profundamente conhecedores que dirigiram esta petição de direitos, estavam, pelo menos, igualmente familiarizados com estas teorias gerais que dizem respeito aos “direitos do homem” (...) mas, por razões que honram a sua sabedoria prática, que substituiu o seu saber teórico, eles preferiram este efectivo, registado e *hereditário* direito, a tudo o que pode ser prezado pelo homem e pelo cidadão, àquele vago e especulativo direito que exporia a sua segura herança a ser atropelada e desfeita por qualquer espírito temerário e conflituoso.»⁵⁵

Os direitos de que já se usufrui oferecem, por um lado, a garantia da sua exequibilidade e, por outro, de que a sua prática não afecta negativamente a sociedade. São direitos enraizados, que já sofreram um processo de ajustamento. Burke aprecia aqui a escolha da estabilidade de uma ordem política e social antiga, cujo melhor testemunho do seu equilíbrio é ter existido durante muito tempo e permitido, entretanto, a felicidade humana.

⁵⁵ “In the famous law (...) called the *Petition of Right*, the Parliament says to the king “your subjects *inherited* this freedom”, claiming their franchises, not on abstract principles, as “the rights of men”, but as the rights of English men, and as as (*sic*) a patrimony derived from their forefathers. Selden, and the other profoundly learned men who drew this *Petition of Right*, were as well acquainted, at least, with all the general theories concerning “the rights of men” (...) but, for reasons worthy of that practical wisdom which superseded their theoretic science, they preferred this positive, recorded, *hereditary* title to all which can be dear to the man and the citizen to that vague, speculative right which expose their sure inheritance to be scrambled for and torn to pieces by every wild, litigious spirit”, Burke, *Reflections*, p. 273.

Bibliografia

ADKINS, N. F. (ed.), *Thomas Paine. Common Sense and Other Political Writings*. Edited with an Introduction By N. F. Adkins. New York: The Liberal Arts Press, 1953.

BURKE, Edmund, *Reflections on the Revolution in France and on The Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event, The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, III, Boston, Little, Brown, and Company, 1865.

_____, *An Appeal From the New to the Old Whigs, The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, IV, Boston, Little, Brown, and Company, 1866.

_____, *Letter to a Member of the National Assembly, The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, IV, Boston, Little, Brown, and Company, 1866.

_____, *Letter to a Noble Lord on the Attacks upon his Pension, The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, V, Boston, Little, Brown, and Company, 1866.

_____, *Letters on a Regicide Peace, Letter IV, The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, VI, Boston, Little, Brown, and Company, 1866.

_____, *Speech on the Duration of Parliaments, The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, VII, Boston, Little, Brown, and Company, 1866.

_____, *The Correspondence of Edmund Burke*, Copeland, Thomas, Gen. Ed., Cobban, Alfred & Smith, Robert Edits., Cambridge/Chicago, The University Press, 1958-78.

_____, *Speech on Mr. Fox's East India Bill, [Dec. 1, 1783], Speeches of the Right Honourable Edmund Burke in the House of Commons and in Westminster Hall*, Vol. II, London: Longman; Hurst, Rees, Orme and Brown, 1816.

_____, *Impeachment of Warren Hastings [February, 16, 1788], Speeches of the Right Honourable Edmund Burke in the House of Commons and in Westminster Hall*, Vol. IV, London: Longman; Hurst, Rees, Orme and Brown, 1816.

_____, *Mr Fox's Amendments to the Address of the King's Speech, [Dec. 13, 1792], Speeches of the Right Honourable Edmund Burke in the House of Commons and in Westminster Hall*, Vol. IV, London: Longman; Hurst, Rees, Orme and Brown, 1816.

CANAVAN, Francis, "Thomas Paine", *History of Political Philosophy*, Leo Strauss & Joseph Cropsey (eds.), Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981 (1963, 1.^a ed.).

COBBAN, A., *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century*, New York, Barnes and Noble, 1960.

CONE, K., *The English Jacobins, Reformers in Late Eighteenth Century England*, New York: Charles Scribner's Sons, 1968.

FENNESSY, R., *Burke Paine and The Rights of Man*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963.

LOCK, F. P., *Burke's Reflections on the Revolution in France*, London: George Allen & Unwin, 1985.

_____, *Edmund Burke*, Vol. I, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1998.

MCKECHNIE, Wm. S., "Magna Carta (1215-1915). An Address Delivered On Its Seventh Centenary, To The Royal Historical Society And The Magna Carta Celebration Committee", in: *Magna Carta Commemoration Essays*, edited by Henry Elliot Malden, M.A. with a Preface by the Rt. Hon. Viscount Bryce, O.M., Etc. For the Royal Historical Society, 1917.

MACKINTOSH, James, *Vindiciae Gallicae, Defence of the French Revolution and its English Admirers*, London, John Stephen Noden, 1837.

MOREIRA, Ivone, "O Justo Preconceito em Edmund Burke", in: *Actas do Colóquio 'O Estatuto do Singular. Estratégias e Perspectivas'*, Organizadores: Maria Luísa Couto Soares, Nuno Venturinha, Gil da Costa Santos, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2008, pp. 31-39.

PAINE, Thomas, *Rights of Man Being an Answer to Mr Burke's Attack on the French Revolution*, reprinted from *The Writings of Thomas Paine*, Vol. II, Conway, Moncure Daniel (ed.) New York & London: Putnam's Sons, 1895.

_____, "Dissertation on First Principles of Government", *The Writings of Thomas Paine*, Vol. III, Conway, Moncure Daniel (ed.) New York & London: Putnam's Sons, 1895.

_____, *Common Sense*, London: Penguin Books, 2004.

PRICE, Richard, *A Discourse on the Love of our Country*, London: T. Cadell, 1790.

PRIESTLEY, J., *Letters to the Right Honourable Edmund Burke, Occasioned by His Reflections on the Revolution in France & C.*, Birmingham: Thomas Pearson, 1791.

TODD, William B. (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Vol. V, India: Madras and Bengal 1774-1785, Gen. Ed. Paul Langford, Oxford: Clarendon Press, 1981.

A Recepção da Revolução Francesa na Alemanha: um certo «Modo de Pensar Alemão» e os Primeiros Passos para a Construção de um Ideário «Pan-germânico»

CLÁUDIA OLIVEIRA

I. A Alemanha no final do século XVIII face à Revolução Francesa

A Revolução Francesa, enquanto fenómeno político e significativo para os filósofos da época, deu lugar a duas perspectivas, nomeadamente no seio da elite intelectual alemã: uma em nome da prudência, fundada na história empírica; outra em nome da liberdade, fundada na moral.

Na primeira perspectiva, Rehberg, inspirado em Burke, acusou os revolucionários de aplicarem uma «teoria pura» à prática política e, por isso mesmo, confundirem a «vontade de todos», conceito empírico, com a «vontade geral», conceito teórico e puro. Na segunda perspectiva, opuseram-se dois filósofos, Kant e Fichte, assumindo como pressuposto que a política deve ser julgada à luz do sentido moral da história.

Partiram, para isso, de uma ligação estreita entre vontade e razão, a partir da qual os conceitos de liberdade e finalidade deveriam ser pensados juntos. Mas, ao transporem a política da *Historie* para a *Weltgeschichte*, do plano dos eventos empíricos para o plano do sentido necessário da história, colocou-se uma segunda questão: a política deve ser corrigida em nome da moral por meio de reforma ou por meio de revolução?

Embora Kant tenha visto a Revolução Francesa como um sinal histórico do progresso moral da humanidade, tal facto não o impediu de condená-la juridicamente. Fichte por outro lado, ora defende o direito de revolução dos indivíduos contra o estado despótico, ora defende um certo despotismo estatal, no que diz respeito ao funcionamento da economia, como, por exemplo, em *O Estado Comercial Fechado*.

Do outro lado do Reno, Jean Jaurès defendia a sua tese, da qual destacava a existência de uma linha de continuidade no pensamento alemão de Lutero a Marx, cujo traço característico seria uma certa ideia de liberdade,

«[...] não como uma abstracta faculdade de poder escolher entre contrários, como uma hipotética independência de cada cidadão tomado individualmente, mas como a verdadeira base da igualdade dos homens e da sua comunicação»¹.

Assim, segundo aquele, enquanto os franceses têm o hábito de pensar «cada vontade abstracta e isolada da ordem dos factos», os alemães vinculam a «vontade individual à ordem universal das coisas divinas e humanas»². Como os alemães sobrepõem a liberdade civil e a lei civil, «confundem a liberdade moral com o dever», elaborando uma concepção de liberdade que «em economia política se tornará o socialismo»³. Por conseguinte, ainda segundo Jean Jaurès, a Reforma e os seus desdobramentos vão impregnar o génio alemão de tal forma que, enquanto os franceses opõem a razão e a fé, a liberdade individual e a força colectiva, os alemães vão conjugar «a religião cristã com a razão», e afirmar «que a liberdade de cada um só pode ser estabelecida e garantida graças ao poder e direito do Estado»⁴.

É segundo este traçado geral que Jaurès apresenta as teses de Kant e Fichte sobre a autoridade política. Assim, enquanto Bossuet, segundo Jaurès, ainda definia «o rei como o próprio Deus sobre a terra», Kant e Fichte alinhavam-se numa concepção moderna do poder, segundo a qual «várias vontades fracas fazem uma vontade forte»⁵. Desta maneira, o pacto social seria constituído por um contrato que «existe na razão, mas não no tempo». Pelo facto de que todos os poderes existentes se apoiam na base do contrato, Kant deduziu que a revolta contra estes poderes é sempre um crime, «pois material e moralmente a potência dirigente retira a sua origem, de alguma forma, do povo»⁶. Em todo o caso, a revolta seria um suicídio na medida em que o poder político não reside na justaposição de vontades individuais, mas numa «vontade íntima e racional». Se Kant de

¹ Jean Jaurès, *Les Origines du Socialisme Allemand*, Paris, Les Écrivains Réunis, 1927, pp. 13-14.

² *Idem.*, p. 22.

³ Por isso, já em Lutero encontramos a ideia de que a «fecundação do dinheiro é uma coisa contra a natureza», *idem, ibidem*, p. 27.

⁴ *Ibidem*, p. 35.

⁵ *Ibidem*, p. 42.

⁶ *Ibidem*, p. 46.

alguma forma «conciliou o individualismo e o socialismo», ainda de acordo com Jaurès, devido a este modo «alemão» de pensar a liberdade e a vontade, Fichte teria conciliado «a anarquia e o socialismo», na medida em que não separou a economia da política⁷.

2. O debate filosófico entre Rehberg, Fichte e Kant

Kant enquanto autor da *Crítica da Razão Prática* foi o responsável pela sobreposição entre liberdade e lei moral. Além disso, já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, foi taxativo na separação entre o domínio dos factos e o da lei moral, o quanto é necessário não haver nenhuma consideração de fim para a determinação do conceito de boa vontade, ou seja, nenhum objecto do querer pode servir de escala de valores ou padrão de medida na avaliação de uma acção como moralmente boa, mas apenas o respeito pela lei moral pode fazer da vontade, pela forma do querer, uma «boa vontade». Nesse sentido, o entusiasmo de Fichte pelo idealismo kantiano – enquanto condição de possibilidade para a conciliação dos deveres morais com o princípio de razão suficiente – fá-lo-á invocar a lei moral, como princípio supra-sensível (absoluto) de legitimação do direito de revolução. No momento histórico bastante tenso dos anos do Terror, pretenderá fazer do tema do direito de revolução quase uma implicação lógica do «imperativo categórico», a despeito do juízo político do próprio Kant. Citando o pensamento de Saint-Just, segundo o qual a calma é a alma da tirania e a paixão a alma da liberdade, Philonenko afirma que este pensamento caracteriza o jovem Fichte e o espírito das *Beiträge* sobre a Revolução⁸.

Ainda que o tom geral do texto realmente seja marcado pelo entusiasmo e pela violenta crítica ao pensamento de Rehberg, as *Beiträge* contêm um propósito filosófico e político muito ponderado: eliminar preconceitos e estabelecer o critério para a determinação do juízo político em vista da liberdade.

Ora, uma perspectiva é ver a Revolução Francesa como sinal histórico de uma progressão da humanidade para o «Reino dos fins» (como ideia

⁷ *Ibidem*, pp. 51 e 53.

⁸ Alexis Philonenko, *Théorie et Praxis dans la Pensée Morale et Politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1976, p. 81. (Doravante citado como *Théorie et Praxis*).

reguladora), outra bem diferente é vê-la como realização efectiva, ainda que parcial, do processo de efectivação do «Reino dos fins». O entusiasmo pelos eventos revolucionários franceses nunca fez Kant prudentemente, aliás, opinar politicamente sem a ressalva de que apenas uma contínua «reforma» da ordem social e política poderia garantir uma aproximação do «Reino da liberdade». Kant reserva a noção de «revolução» para qualificar a mudança íntima no carácter de cada individuo, como conversão do espírito, na consideração dos seus deveres morais; por conseguinte, nunca abraçou a causa de Robespierre. Já Fichte, mais jovem e talvez mais entusiasmado, mas certamente bem menos prudente, ajuíza que a Revolução não é mero «sinal» do progresso, mas progresso efectivo; e, nesta exacta medida, a Revolução seria um procedimento social e político cuja legitimidade deriva da própria «lei moral».

As *Contribuições* escritas por Fichte dirigem-se contra o conselheiro de Hannover, Rehberg⁹. Este, inspirado nas reflexões de Burke sobre a Revolução Francesa, redige um manifesto contra-revolucionário na Alemanha, acusando os participantes da Revolução (e os seus defensores) de serem maus leitores de Rousseau, uma vez que parecem confundir, em sua opinião, a vontade geral e a vontade de todos. Desta sobreposição decorreria a negação de qualquer autoridade: «nem Deus nem Rei», pois a soberania só poderia ser exercida directamente pelo povo. O foco da sua crítica está na noção de propriedade privada, na qual argumenta que o uso da nossa liberdade não cria qualquer objecto, mas formata-o, segundo a razão. Isto significa que a propriedade privada é um conceito derivado da forma e não da matéria das coisas. Até aqui, Rehberg justifica a sua inspiração kantiana.

No entanto, a divergência com Kant começa a delinear-se quando Rehberg assume que, como não há matéria sem forma, se o solo constitui a matéria da propriedade e ninguém por direito natural pode ser proprietário da matéria, ninguém é proprietário do solo, senão o Estado. A propriedade, então, não pode ser justificada *a priori*, mas apenas pela experiência, i.e., pela ordem estatal estabelecida. Paralelamente, a igualdade civil poderia derivar de um estado fundado sobre os direitos universais, mas como nenhum Estado tem uma origem puramente racional,

⁹ Xavier Léon, *Fichte et son temps*, Paris, Armand Colin, 1922, Tomo I, pp. 176-180.

a desigualdade de direitos é uma constante e não um efeito marginal no estabelecimento dos contratos.

São de destacar duas implicações presentes nesta posição: de um lado, o clássico imbróglio da «coisa em si»; de outro, as críticas de Kant a Leibniz que convergem para o tema do «fim da metafísica». Retenhamos este segundo aspecto por um momento. Kant não quis admitir uma vinculação meramente lógica entre o conceito do agente e os predicados das suas acções. Esta recusa subordina-se ao argumento mais geral segundo o qual o princípio de não-contradição, ainda que não tenha validade restrita, não tem validade suficiente para decidirmos todas as relações entre um sujeito e um predicado. Leibniz, no fundo, ter-se-ia esquecido, na perspectiva de Kant, de uma insuficiência objectiva da lógica – como diz Lebrun¹⁰ –, e teria simplesmente comparado todas as coisas entre si. Quando responde ao problema proposto pela Academia Real de Ciências de Berlim – Quais são os progressos reais da metafísica na Alemanha desde a época de Leibniz e Wolff? –, Kant insiste em que a diferença proposta por Leibniz entre a confusão e a clareza das representações – nos termos da qual «a intuição não difere especificamente do conceito das coisas, mas só segundo o grau da consciência» – levar-nos-ia a negar o carácter necessário de certas proposições¹¹. O legado crítico que marcaria o progresso em relação ao «metafísico da velha guarda», seria este: «é forçoso admitir que a intuição (tal como a representação do espaço) e o conceito constituem, segundo a sua espécie, modos de representação totalmente diversos, e que a primeira não pode transformar-se no último mediante a simples clarificação da representação»¹². Em suma, como «toda a intuição é sensível»¹³, a possibilidade lógica não é uma possibilidade real, de tal forma que o princípio de não-contradição pode muito bem ser o princípio dos juízos analíticos, mas nunca dos sintéticos, os quais estão na base do conhecimento.

¹⁰ Gérard Lebrun, *Kant e o Fim da Metafísica*, trad. Carlos A. Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 69.

¹¹ Immanuel Kant, «Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffens Zeiten in Deutschland gemacht hat?», in *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ed. W. Weischedel, 1983, Vol. 5, A59-60.

¹² *Idem*, A61.

¹³ *Idem, ibidem*, A109.

Na consideração da vontade, é de notar a maturidade de Rehberg ao alinhar-se ao carácter «formal» do kantismo em prol do seu interesse conservador. Noutras palavras, o autor toma a propriedade privada como um conceito formal, i.e., uma forma da relação com a matéria no uso da liberdade, que se aplica a um «resto» material – o solo –, o qual, portanto, escapa ao conceito. Assim, supondo ainda que toda a formação política é arbitrária, pode concluir – no que diz respeito à propriedade privada – que a questão do direito é insolúvel e que não resta alternativa senão aceitar a autoridade hereditária como legítima de facto. Por isso mesmo, Philonenko afirmou que Rehberg resumiu as reflexões de Burke e o pensamento de Achenwall «com inteligência penetrante»¹⁴.

Efectivamente, este confronto indicado aqui entre a «forma» e o «conteúdo» só pode ilustrar o «kantismo» do debate entre Fichte e Rehberg, i.e., apenas se refere ao modo pelo qual o kantismo está a ser interpretado por Rehberg, como as análises abaixo pretendem mostrar. De modo algum podemos supor que Kant aceitaria a interpretação de Rehberg, como prova o texto *Teoria e Praxis* – apesar de também não advogar o direito de revolução. Portanto, não cabe imaginar que a posição política de Kant coincida com as conclusões de Rehberg, pois para ele os fenómenos políticos podem e devem ser julgados a partir de critérios práticos, anteriores à experiência e à prudência. Porém, e é este aspecto que interessa salientar, o idealismo crítico convive com a afirmação da razão prática e com a noção da coisa em si e Rehberg vai explorar este duplo aspecto, em defesa de uma posição reaccionária contra a Revolução.

Por outro lado, Fichte vai tentar suprimir este «resto» material por intermédio da dialéctica dos três princípios da *Wissenschaftslehre* de 1794¹⁵. Quanto ao «kantismo» de Rehberg, importa lembrar o texto *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion* de 1787. Nesta obra, o autor defende que o «imperativo categórico» é o princípio da moral, pois «os princípios da moral devem ser categóricos». A razão como causa, em seu entender, é uma vontade pura que não se encontra nos seres racionais finitos. Podemos, portanto, concluir que o «bem absoluto» é puramente «formal», pois a lei moral é apenas um «conhecimento transcendental»;

¹⁴ Alexis Philonenko, *Théorie et Praxis*, Op. Cit., p. 14.

¹⁵ Para uma análise da relação entre Kant e Rehberg, SOSOE, Lukas, «Kant et Rehberg sur la Théorie et Praxis», in *L'Année 1793, Kant: Sur La Politique et La Religion*, FERRARI, Jean (dir.), Paris, Vrin, 1995, pp. 145-50.

sendo assim, com a análise moral de Kant «a razão volta-se para si mesma e não pode jamais pensar-se fora dela mesma». A verdadeira questão a ser enfrentada a partir deste «conhecimento transcendental» da lei moral, seria a de saber de que modo a razão poderá operar a passagem (*Übergang*) para a moralidade (*Sittlichkeit*). O próprio Kant teria reconhecido a dificuldade ao tentar pensar um possível «respeito» que o ser racional finito tem pela lei moral, no entanto, o argumento seria insuficiente, segundo Rehberg, na medida em que o respeito está sempre vinculado ao «sentimento de prazer». A questão de Rehberg, em suma, é saber se a prática da moralidade se deixa compreender como efeito imediato da razão pura prática; e se, de facto, «a razão volta-se para si mesma e não pode jamais pensar-se fora dela mesma». A sua resposta pretende atribuir uma função à sensibilidade.

Ao invés, para Kant a questão de saber como uma lei pode ser por si mesma e imediatamente um princípio determinante para a vontade (*Bestimmungsgrund des Willens*),

«[...] é uma questão insolúvel para a razão humana, a qual se traduz na questão de saber como é possível uma vontade livre. Não deveremos mostrar *a priori* como a lei moral fornece um móbil, mas o que, como móbil, ela produz»¹⁶.

De qualquer forma, importa notar a insistência do Conselheiro de Hannover sobre a não-necessidade de «um conceito absoluto de liberdade»; pois para a moralidade, bastaria um conceito relativo de liberdade, o qual admite a dependência de móveis sensíveis.

3. Crítica voraz de Rehberg à Revolução Francesa e a resposta de Kant

Rehberg inicia a sua análise da Revolução, resumindo o que considera ser a doutrina jurídica e política dos revolucionários franceses, da seguinte forma:

¹⁶ Immanuel Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Op. Cit.*, Vol. 6, A128.

«Todas as relações entre os homens na sociedade civil devem ser julgadas unicamente segundo leis da necessidade moral como relações puramente naturais. Paralelamente, tudo o que na sociedade civil pode e deve ser de direito, se deixa demonstrar a partir de leis que têm a sua origem na razão. Também não há senão uma única Constituição, uma única legislação para todos os povos da Terra; certamente não é a melhor, mas é a única legítima. Consiste na liberdade universal ilimitada, sob o reino desta necessidade moral»¹⁷.

Rehberg acusa os revolucionários de um racionalismo abstracto que ignora a complexidade empírica. Um modelo de pensamento cuja pretensão é impor-se universalmente como «legislação para todos os povos da Terra», pois supõe ser a «única legítima», na medida em que deriva de uma «necessidade moral». O mesmo eixo fundamental em torno do qual apresentou as críticas ao juízo moral de Kant aparece na consideração da posição política dos revolucionários.

De facto, Rehberg parece mesmo oscilar entre duas formas de crítica: de um lado a afirmação, derivada de Burke, de que a realidade social é muito mais rica do que uma abstracção teórica – crítica ao facto dos revolucionários tentarem impor uma teoria ao real¹⁸ –; de outro lado, uma crítica mais específica ao projecto revolucionário – uma crítica radical aos supostos «direitos humanos». No primeiro caso, trata-se da doutrina segundo a qual a teoria é sempre uma indução feita a partir dos ensinamentos da experiência, no segundo, aplicando esta doutrina como princípio de avaliação, a acusação à *Declaração dos Direitos* como «contraditória».

A declaração da igualdade de todos os homens, afirma Rehberg, é algo de espantoso, pois nenhum estado nasceu fundado sobre direitos universais do homem – eis o ensinamento da história empírica ignorado pelos revolucionários –; e é impossível que o seja – eis a lição de prudência que devemos extrair da história¹⁹. A confusão operada pelos constituintes franceses consiste em tomar as categorias jurídicas, que são sempre «inventadas e acordadas

¹⁷ A. W. Rehberg, *Recherches sur la Révolution Française*, trad. SOSOE, Lukas K., Paris, Vrin, 1998, pp. 79-80.

¹⁸ Léo Strauss, *Droit Naturel et Histoire*, trad. M. Nathan e E. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, pp. 270-1.

¹⁹ A.W. Rehberg, *Recherches sur la Révolution française*, *Op. Cit.*, p. 99.

arbitrariamente», como se expressassem a humanidade. Porém, «assembleia universal», na qual todos têm o mesmo direito, existe apenas uma:

«[...] Existe uma assembleia universal na qual temos todos o mesmo direito e onde ninguém deve elevar-se além do outro: é a comunidade cristã. Diante de Deus, todos os homens são iguais, mas unicamente em relação ao seu Criador e na sua relação com Ele.»²⁰

Por outras palavras, não só uma «teoria» que pretenda impor-se, ignorando as peculiaridades empíricas, é «totalitária», como a submissão da política à moral assolapa a natureza específica da primeira. Ao assumir o ponto de vista moral, os constituintes apoiaram-se em algo que ia para além da sua particularidade, de modo que podemos perguntar afinal «quem são aqueles aos quais se atribui uma parte da soberania e que deverão decidir uma nova constituição?»²¹. A resposta é: um grupo de pessoas e não a totalidade das pessoas. Todavia, mesmo que fosse possível uma legislação directa pela totalidade da população, a ideia que anima este projecto é uma confusão entre vontade geral e vontade de todos, uma interpretação literal, e equivocada, da soberania popular.

«Uma massa de gente que consagrou toda a sua vida aos trabalhos manuais, que não recebeu nenhuma formação intelectual [...]; uma massa de gente que, certamente, são seres racionais e morais, cujo entendimento, razão e moralidade, entretanto, são limitados. Eles devem decidir coisas que exigem conhecimentos precisos e devem ter uma visão global do conjunto da nação»²².

Para Rehberg, portanto, interessa ajuizar a Revolução como violência irracional, condenar os seus defensores como inimigos, decretar a sua retórica da igualdade como falácia sobre a propriedade privada, e restabelecer a ordem, a melhor possível, de acordo com a razão (fundada na experiência) e o interesse da monarquia.

Os seus argumentos podem ser alinhados em três passos:

²⁰ *Idem*, p. 102.

²¹ *Idem, ibidem*, p. 114.

²² *Ibidem*.

1. Uma doutrina da «teoria» indutiva (a qual pode ser aplicada a diversos domínios, inclusive na moral, como na resenha da segunda *Crítica* e no texto *Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion*);
2. A consideração da importância da história e da prudência como elementos constitutivos de uma «boa» teoria;
3. Por fim, a acusação ao projecto revolucionário de sobrepor a moral à política.

No texto sobre a relação entre teoria e prática, de 1793, Kant apresenta algumas considerações que servem como contraponto às teses de Rehberg (muito embora, as considerações da primeira parte, sobre a moral, sejam direccionadas nominalmente a Garve e da segunda, sobre a política, a Hobbes). Para estabelecer o debate a partir de premissas básicas, Kant inicia o texto apresentando uma definição nominal de teoria e de prática e esclarece o modo da sua relação. Por teoria, deve entender-se um conjunto de regras que serve de princípio e no qual se faz abstracção das condições de aplicação; por prática, por outro lado, a efectivação de um fim pela adesão a certos princípios²³, o que significa que Kant retoma a ideia de prática no sentido de uma classificação lógica mais ampla, e não no sentido mais restrito de uma «filosofia prática» (que se define pela determinação autónoma da vontade por meio do seu vínculo com a razão).

Contudo, seguidamente, Kant apresenta, ainda em termos gerais, o ponto central da discordância, ao afirmar que não é um problema da teoria quando supomos que ela não é válida para a prática. Na verdade, quando isso ocorre é porque, em geral, «não há bastante teoria» na consideração da questão²⁴. Rehberg, principalmente quando avalia a Revolução, assevera a imprudência em aplicar uma teoria sem maiores considerações tiradas da experiência. Kant, na direcção contrária, afirma que o valor da prática funda-se inteiramente na sua conformidade com a teoria e «tudo está perdido se as condições empíricas e, por conseguinte, contingentes do cumprimento da lei se transformam em condições da própria lei e a prática pretenda controlar a teoria»²⁵. Para justificar esta tese geral sobre a relação entre teoria e prática, Kant vai apresentar o tema segundo três perspectivas:

²³ Immanuel Kant, «Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», in *Werke, Op. Cit.*, Vol. 9, A201.

²⁴ *Idem*, A202.

²⁵ *Idem, ibidem*, A206.

da moral, da política e do ponto de vista cosmopolita. Algumas das suas concepções demonstram a distância que o separa do pensamento conservador de Rehberg e, ao mesmo tempo, do «jacobinismo» das *Contribuições* de Fichte sobre a Revolução. Kant afirma (respondendo a uma acusação de Garve) que nunca supôs que o homem deveria renunciar ao seu fim natural, pois «o homem não pode fazer tal coisa», apenas afirmar que era preciso «abstrair» de tal consideração no cumprimento do dever, i.e., não fazer da felicidade a *condição* do cumprimento do dever²⁶. Assim, considera Kant, o dever nada mais é do que a restrição da vontade à condição de uma legislação universal e, por conseguinte, é um conceito suficiente para a execução da lei moral.

É certo que a vontade deve ter motivos, mas daí não se conclui a necessidade de outros princípios além da lei moral, pois eles não são necessariamente – como supõe Rehberg, ao afirmar que o respeito só pode ser «sentimento de prazer» – objectos referentes ao sentimento físico propostos como fins, mas a própria lei moral em si.

Paralelamente, as considerações de Kant sobre a relação entre teoria e prática do ponto de vista político indicam a distância entre aquele e Rehberg. Em primeiro lugar, o «contratualismo» político deve ser realçado, uma vez que:

«[...] entre todos os contratos pelos quais uma multidão de homens se une numa sociedade (*pactum sociale*), o contrato que entre eles estabelece uma constituição civil (*pactum unionis civilis*) é de uma espécie muito peculiar que, embora tenha muito em comum quanto à execução, distingue-se essencialmente de todos os outros no princípio da sua instituição (*constitutionis civilis*)»²⁷.

O contrato de constituição da sociedade não pode ser pensado, por indução, a partir dos casos dados na experiência, pois no «princípio de sua instituição», aquele difere de qualquer um destes casos. Uma razão paralela que Kant alega para impor a diferença de natureza entre a constituição civil e os contratos privados, é a de que o primeiro, o de constituição de uma sociedade (*Gesellschaft*), é um dever incondicionado, enquanto os outros

²⁶ *Ibidem*, A209.

²⁷ *Ibidem*, A232-3.

são condicionados a interesses contingentes²⁸. Rehberg, no entanto, poderia argumentar que mesmo supondo a distinção entre os dois casos, (poderíamos chamar de direito público e direito privado), ainda assim seriam necessários argumentos adicionais para justificar a ideia de que o primeiro se funda em princípios *a priori*.

Assim, a liberdade de cada membro (como homem), a igualdade (como súbdito) e a independência (como cidadão) são princípios *a priori* que dão inteligibilidade ao estado. Um governo erigido sob o princípio da benevolência, tendo como finalidade a felicidade dos súbditos, é paternal e despótico, ao pretender decidir como os súbditos devem ser felizes, daí o princípio segundo o qual o estado deve ser erigido na procura da liberdade e não da felicidade. Por outro lado, a igualdade jurídica dos súbditos é uma condição do pacto social, na medida em que apenas o direito de coacção de cada um sobre todos os outros permite que o princípio da liberdade seja mantido. No entanto, para se evitar a contradição denunciada por Rehberg segundo a qual a igualdade – além de absurda por não respeitar as diferenças «históricas» e «naturais» entre os indivíduos – estaria na base da legitimidade da revolta contra o governante, Kant argumenta que o direito de coacção entre os súbditos não se estende ao chefe de estado, uma vez que este não é membro desse corpo, mas o seu criador ou conservador.

Um terceiro princípio *a priori* é introduzido por Kant como garantia da fundação racional do estado (como sua condição transcendental), o princípio de independência (*Selbständigkeit*) dos membros como cidadãos. Este princípio impõe a distinção entre o «cidadão do estado» (*citoyen* ou *Staatsbürger*) e o «cidadão da cidade» (*bourgeois* ou *Stadtbürger*), ou ainda, na linguagem da *Metafísica dos Costumes*, entre o cidadão activo e cidadão passivo. Através desta distinção, Kant garante a vocação republicana do estado²⁹. O critério que permite a distinção é de «auto-suficiência», de forma que para ser cidadão co-legislador (*citoyen*) é preciso ser-se o «seu próprio senhor», i.e., possuir alguma propriedade da qual possa tirar o seu sustento. Conforme afirma Philonenko, a síntese entre liberdade e coacção jurídica funda-se nos conceitos de cidadania e república, enquanto conceitos relacionados. Deste modo, Kant utilizaria a distinção entre o cidadão co-legislador e o cidadão passivo e evitaria, ao mesmo tempo, a ideia de uma igualdade total entre

²⁸ *Ibidem*, A233.

²⁹ Numa outra direcção, PHILONENKO, Alexis, «De la démocratie chez Kant et Fichte», in *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997, p. 407.

os indivíduos. Esta operação conceptual permite que Kant mantenha duas teses importantes e, aparentemente, incompatíveis: a soberania popular e a propriedade privada³⁰. Fichte que toma a lei moral como fundamento transcendental do juízo político sem esta mediação, vai interpretar a soberania à letra e radicalizar a crítica à propriedade privada.

Fundado nestes princípios *a priori*, o contrato originário não pode ser pensado, por conseguinte, à luz das experiências contratuais privadas, e também não deve ser procurado na história empírica como um *facto* (*Faktum*), «como se houvesse forma de provar a partir da história» este pressuposto da vida política: trata-se, antes, de uma «simples ideia da razão». Porém, antes que Rehberg pudesse argumentar que esta tese prova que, de facto, o Estado concebido segundo tais princípios *a priori* é válido na teoria, mas não na prática, Kant acrescenta que o contrato originário é uma ideia que deve estar no horizonte do legislador e do governante. Portanto, argumentos tirados da experiência histórica empírica não constituem «teoria suficiente» da política³¹.

Assim, como o juízo político de Rehberg é a expressão da incompreensão da «boa teoria» (que submete a política à moral), o moralismo revolucionário não a compreende melhor. Entre os princípios *a priori* e a experiência política do Estado vai a distância entre a ideia e a realidade. Mas enquanto Rehberg peca por desconsiderar a *ideia* (moral) que está na base do juízo político, aqueles que, como Fichte, pretendem fazer valer imediatamente os princípios do contrato político precipitam-se e desconsideram o *como se* acima indicado.

4. A Revolução Francesa – e o respectivo processo revolucionário – na origem de um certo nacionalismo alemão

É preciso acrescentar aos três princípios de constituição do contrato originário (liberdade, igualdade e independência), um princípio de

³⁰ Alexis Philonenko, *Théorie et Praxis*, *Op. Cit.*, p.37.

³¹ Immanuel Kant, «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», in *Werke*, *Op. Cit.*, Vol. 9, A251, «Urteil des Gesetzgebers»..

conservação, segundo o qual a lei pública é inalterável. Pois, não pode existir organização social que tenha existência de direito sem este princípio, uma vez que sem ele toda a constituição civil seria aniquilada. Embora os súbditos não tenham direito de resistência, não podemos admitir que o soberano não possa errar ou ignorar algo (o que equivaleria a vê-lo como tendo sido agraciado por inspirações divinas), por conseguinte, sobra o direito da liberdade de expressão.

Sobre a questão geral «Um povo tem, em geral, o direito de mudar a sua constituição política?» (Cap. 1 das *Contribuições*), Fichte apresenta o tema da «aplicação» da lei moral aos eventos políticos; introduz a relação de imanência entre dois conceitos-chave na sua argumentação: a destinação (*Bestimmung*) do homem e a própria liberdade. Na medida em que estes conceitos estão numa relação recíproca, como veremos, Fichte pretende extrair o carácter inalienável do direito de mudar a constituição (*Staatsveränderungen*), i.e., pretende legitimar o direito de revolução. Garantido este direito, o juízo sobre a Revolução Francesa pode então ser «rectificado». Em suma, um certo desnível entre a liberdade como «origem» e fundamento da nossa vida, a qual só pode ser pensada como *destinação*, faz com que o primeiro sentido de liberdade fundamente o direito de mudar as Constituições (como estruturas estatais) em nome da consumação do segundo sentido, a «finalidade» subjacente ao sentido do «mundo». Nesta acepção, se finalmente Fichte diverge inteiramente de Kant quanto ao direito de Revolução, isto não impede que ambos concebam a liberdade – que torna o homem, um fim em si mesmo – como o fundamento do juízo político e, deste modo, deve ser vinculado ao sentido da história (*Weltgeschichte*) e não à história empírica (*Historie*) de Rehberg³².

Para instaurar o debate sobre pressupostos minimamente aceites por todos, convém lembrar a premissa de que todas as sociedades civis (*bürgerliche Gesellschaft*), conforme ensina Rousseau, se fundam, «no tempo», através de um contrato³³.

Rehberg, contra Rousseau, acrescenta que como todas as constituições, como contratos originários, se fundam sobre o direito do mais forte, a desigualdade de direitos é parte estrutural das próprias sociedades humanas, acréscimo que os intérpretes revolucionários de Rousseau nitidamente

³² A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, p. 98.

³³ Fichte, *Beiträge*, SW, vol. 6, p. 80.

teriam ignorado ao exigir uma *igualdade* na *Declaração dos Direitos do Homem*. A «sabedoria histórica» de Rehberg reduz, segundo Fichte o futuro ao passado e o possível ao real.

Fichte vai pensar o contrato a partir do conceito de autonomia³⁴. Mas qual é a operação que está em jogo no contrato? Segundo Fichte: «Tu desejas que eu não exerça certos direitos meus, porque este exercício te é prejudicial; ora tu também tens direitos cujo exercício me é prejudicial; ora bem! Renuncia aos teus e eu renuncio aos meus.»³⁵. Podemos repetir a pergunta, agora sobre o fundamento desta renúncia recíproca, ou seja, «de onde vem o princípio da obediência?» («Quem determina a lei neste contrato?»), para vermos que apenas «eu mesmo» posso determinar-me a agir em conformidade com uma ou outra acção. O interessante é que este contratualismo de Fichte modifica significativamente a noção de «estado de natureza»: ele é a própria lei moral como lei natural do homem. Já sabíamos que a lei moral é o ponto de apoio transcendental do juízo (político), agora devemos acrescentar que, por isso mesmo, é também a única fonte para a obrigatoriedade das leis positivas. É porque nos impomos (como sujeito transcendental, bem entendido) uma lei positiva e estabelecemos um contrato, que ela é obrigatória para nós (como sujeitos empíricos): «é a nossa vontade, é a nossa resolução».

Ora, dizer que não há um direito de revolução é declarar a imutabilidade das constituições políticas. Como a lei moral é o fundamento de legitimação destas constituições, para saber se há um direito de revolução, devemos saber se a «imutabilidade» está ou não de acordo com a lei moral, ou, mais exactamente se a «[...] imutabilidade de uma constituição política (*Staatsverfassung*) não é contrária à destinação (*Bestimmung*) que a lei moral designa ao homem». A vinculação kantiana entre liberdade e finalidade direcciona a resposta de Fichte.

A «submissão da sensibilidade»³⁶ é o primeiro acto de libertação do nosso eu, o segundo é a «cultura da sensibilidade». Este duplo movimento, cuja condição de possibilidade é a lei moral, permite ao «eu» formar-se na sua dimensão própria, na sua liberdade. Por conseguinte, assume-se que toda

³⁴ A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, p. 105: «Fichte aprendeu, sem dúvida de Kant, mas também e até mais com Rousseau, que a autonomia não é apenas um conteúdo normativo, mas ainda a ideia principal do método da filosofia e da política».

³⁵ Fichte, *Beiträge*, SW, Vol. 6, p. 81.

³⁶ Fichte, *Op. Cit.*, pp. 87-8.

a conduta puramente passiva é contrária à cultura, pressupondo sempre a vontade como o verdadeiro conteúdo da liberdade. A cultura produz-se (*geschieht*) como auto-actividade (*Selbsttätigkeit*) e tende à auto-actividade como seu fim (*und zweck auf Selbsttätigkeit ab*). Nenhum plano da cultura pode ser estabelecido que não seja dirigido para a liberdade e dependa do uso da liberdade³⁷. Podemos, assim, concluir que a imutabilidade de uma Constituição, de uma ordem contratual positiva, é contrária ao fundamento que a alimenta. Inversamente, toda a mudança na direcção da libertação do homem decorre da própria lei moral. Como, por outro lado, esta mesma lei é o único ponto de apoio possível para o juízo (político), esta está do lado dos revolucionários. Em suma, a Revolução Francesa é legítima porque toda a revolução funda-se num direito, sob a condição de ser uma «mudança em direcção à liberdade», sendo conforme ao imperativo moral, ponto de apoio transcendental para a *destinação* do homem como um ser livre.

Neste sentido, há uma influência decisiva de Kant no que diz respeito ao plano geral das *Beiträge*. Assim como Kant, na obra sobre teoria e prática, define o direito em função da moral, também aqui Fichte supõe um dever incondicionado na base da vida espiritual e, por conseguinte, do contrato político³⁸. Desta forma, a rectificação do juízo público sobre a Revolução Francesa depende da deslocação da consciência empírica para a consciência moral, i.e., é preciso colocar-se do ponto de vista da consciência moral. Porém, evidentemente, a interpretação que Fichte faz da relação entre moral e direito é muito peculiar. De facto, como argumenta Philonenko, «a democracia não funciona em Kant e em Fichte da mesma maneira: o republicanismo de Kant não funciona além dos limites do Estado, em Fichte, num primeiro momento, encontra a sua expressão na sociedade humana vista na sua totalidade»³⁹.

Porém, parece haver um ponto de vista sob o qual a razão parece não estar ao lado da Revolução, ou pelo menos ao lado dos revolucionários franceses: o ponto de vista da «prudência» (nos termos de Kant, da «sabedoria» (nos termos de Fichte). Afinal, que a destinação (*Bestimmung*) do homem seja

³⁷ Fichte, *Beiträge*, SW, Vol. 6, p. 89.

³⁸ Philonenko sustenta que outros kantianos, mais ortodoxos que Fichte, como T. Schmalz e G. Hufeland, vão na mesma direcção de fundar o direito na lei moral, *Théorie et Praxis*, p. 115.

³⁹ A. Philonenko, «De la démocratie chez Kant et Fichte», in *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, p. 407.

a liberdade, que a lei moral seja o facto (*Faktum*) mesmo dessa liberdade, e que a liberdade seja a liberdade do «eu» (acréscimo em relação ao qual Kant já não teria tanta certeza), não implica, pelo menos, o juízo em favor do direito de revolução. Pois não foi exactamente este «amorfismo» político subjacente à ideia de liberdade como finalidade abstracta da existência, o responsável pela Revolução se ter arrastado para a época do Terror? Como dirá Hegel alguns anos mais tarde, ao ler Kant pelas palavras de Fichte, querer a universalidade da lei é não querer nada e a negação de qualquer destinação no plano político configurou o Terror⁴⁰. A equação entre a *destinação* do homem e a liberdade, identificadas a partir da lei moral, pode muito bem mostrar o *porquê* do juízo dever apoiar-se na lei moral (único ponto de apoio transcendental que pode regular o funcionamento do juízo político, se quisermos pensar um sentido racional para o domínio político). No entanto, este ainda não explica *como se deve* apoiar. Para tal, a noção de liberdade precisa de ser melhor determinada.

São três os sentidos de liberdade explicitados por Fichte neste contexto: *liberdade transcendental*, que é a mesma em todos os seres racionais, a faculdade (*Vermögen*) de ser a causa primeira e independente; a *liberdade cosmológica*, estado onde não se depende de nada fora de si – nenhum espírito a possui, senão o espírito infinito, para os espíritos finitos ela é apenas o propósito da cultura –; a *liberdade política*, o direito de não reconhecer outra lei senão aquela que o sujeito racional se dá a si mesmo⁴¹.

Para justificar o direito de revolução, Fichte sobrepõe a moral à política e, por isso mesmo, dissolve a própria política: o contrato positivo só tem valor relativo a um princípio que lhe é transcendente, a lei moral; e tem valor negativo porque a sua força obrigatória é um *meio* para a obrigação mais fundamental da própria *destinação* humana, a liberdade cosmológica como finalidade.

Assim, caso a liberdade como fim fosse atingida, a lei universal da razão reuniria todos os homens numa perfeita harmonia de sentimentos e interesses e nenhuma outra lei (positiva) recairia sobre os seus actos⁴². E esta dissolução da política na moral, para pensá-la racionalmente, só não implica um «anarquismo» *avant la lettre* porque a liberdade cosmológica «não

⁴⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlim/Frankfurt, Verlag Ullstein, 1973, pp. 327-334, «Die absolute Freiheit und der Schrecken».

⁴¹ J. G. Fichte, *Beiträge*, SW, Vol. 6, p. 101.

⁴² *Idem*, p. 102.

se realizará jamais [...], não passa de um doce sonho». E mesmo quando Fichte neutraliza o conceito incómodo de uma exterioridade efectiva ao «eu», reduzindo ao máximo os obstáculos aos desígnios da *destinação* humana como liberdade, a finitude da razão humana ainda manterá o «Reino dos fins» como ideia reguladora. Contudo, um passo decisivo já foi dado, a dissolução moral da política, ou melhor, uma determinação completa da política a partir da moral.

Conclui-se mais do que se precisava contra Rehberg: não apenas a Revolução Francesa é legítima, como «nenhuma constituição política é imutável»; sendo a constituição má, deve ser mudada necessariamente; sendo a constituição boa, não indo contra o propósito de todas as constituições políticas, a lei muda-se a si mesma – «Uma lâmpada que se consome a si mesma, na medida em que esclarece». A *destinação* do homem como liberdade apresenta-se como o horizonte no interior do qual as figurações políticas devem ser focadas, de tal forma que a lei moral, expressão mesma da liberdade (aquilo em nome do qual o contrato político se estabelece), estaria na origem do estabelecimento de contratos em geral. Mudar um contrato que não é a expressão mais adequada da liberdade, por outro mais próximo dela, é reafirmar e repor o princípio mesmo do contrato que vai rompido. O que significa que à visão da história como passado que, de facto, legitimaria uma certa ordem (Rehberg), antepõe-se outra para a qual o «direito não advém do tribunal da história» (Fichte)

Em suma, a *Historie* de Rehberg deve ser suplantada pela *Weltgeschichte*, para que a vontade, a liberdade e a finalidade possam unificar-se no Absoluto prático, sem dúvida, uma das últimas figuras da Razão. Ao pensar nos eventos da *Historie*, Rehberg poderia ainda perguntar se o direito de mudar a constituição política, ainda que *transcendentalmente* fundado na lei moral, porventura não teria sido alienado por um contrato de todos com todos⁴³.

Ora, semelhante alienação só poderia dar-se ou porque todos prometeram a todos «não mudar o contrato inicial nunca», ou porque todos prometeram a todos «não fazê-lo sem o consentimento de cada um». Quanto ao primeiro caso, já vimos que, do ponto de vista da *matéria*, a imutabilidade é inadmissível, porquanto contraria o objectivo supremo da humanidade – a sua *destinação* como liberdade cosmológica; do ponto de vista da sua *forma*,

⁴³ *Idem, ibidem*, p. 108.

todos fizeram uma promessa, essa seria a vontade comum (*der gemeinsame Wille*). Se assim for, tal contrato está em oposição com a condição formal de todo o contrato, de que há ao menos duas pessoas morais contratantes; pois aqui há apenas uma: o povo.

Quanto ao segundo caso, que diz respeito ao consentimento, como é preciso admitir que um contrato não pode ter por conteúdo os direitos naturais do homem, este apenas concede um direito que não se teria segundo a lei da razão apenas. Então o que é que impõe a sua obrigatoriedade? A lei, apenas pois, onde «a lei moral se cala, nada obriga senão o meu próprio arbítrio»⁴⁴.

Aqui não se trata da vontade como autodeterminação absoluta de si, mas do arbítrio de cada um direccionado segundo os seus interesses. Assim, a vontade só se exerce como interesse ou como faculdade do arbítrio em relação aos interesses parciais ou empíricos *em vista* da liberdade cosmológica como finalidade da história.

Resulta destas análises, a tese importante segundo a qual os contratos são firmados no espaço vazio deixado pela lei moral, de modo que a veracidade entre os contratantes é a sua única condição. Por um lado, no domínio do «tribunal interior», onde cada um sabe (pela consciência da lei moral) o que deve fazer, não há como saber o que o outro pensa fazer em termos de consciência moral. Perante o carácter oscilante das vontades contratantes, não se sabe se há realmente ou não um contrato («como saber das intenções do outro se as nossas próprias são difusas?», como ensina Kant na *Religião*), excepto para aquele que penetra no tribunal interior de ambos, a potência executiva da lei moral, i.e., Deus⁴⁵. Por outro lado, no mundo dos fenómenos, resta apenas este «acto do arbítrio» como elemento vinculativo no contrato pois não é possível haver um contrato que aliene a própria «vontade», exactamente porque esta é o elemento vinculativo em qualquer contrato positivo. Em suma, um contrato onde todos teriam contratado a alienação do direito de revolução, i.e., um contrato de não mudar o contrato inicial «sem o consentimento de cada um», é um contrato contraditório com a sua condição material e formal de possibilidade. Afinal, a adenda «sem o consentimento de cada um dos envolvidos» é uma petição de princípio, contraria a condição formal dos contratos, ao exigir

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 109-110.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 113.

que eu não exerça a minha vontade – romper o contrato – sem que outro também o faça. Por outro lado, contraria a condição material de todo o contrato, que é o objectivo supremo da humanidade, a sua finalidade como liberdade, enquanto está pressuposta a possibilidade sempre presente de se melhorar os contratos em vista da *destinação* humana.

5. Considerações Finais

O que temos aqui é, na verdade, uma variação muito peculiar dos esquemas operados na tradição da escola alemã do direito natural, na qual Kant também se filia de alguma forma.

De modo geral, estabelece-se primeiramente os direitos naturais do indivíduo, mais tarde, faz-se intervir os «contratos» entre os indivíduos, a partir dos quais derivam os agrupamentos políticos – cada vez mais amplos –, para finalmente chegar-se ao estado moderno e ao direito internacional, para concluir com o direito futuro da humanidade⁴⁶.

O argumento geral de Fichte pode ser lido em paralelo à doutrina apresentada por Kant em *Teoria e Praxis*. Assim como Kant desloca a compreensão do contrato do facto para a norma, de evento histórico empírico para a ideia reguladora do sentido da história, Fichte pensa o contrato negativamente, a partir da lei moral como princípio incondicionado da vida humana. No entanto, em vez de separar – como Kant – o contrato de instituição da ordem política dos outros contratos firmados na vida social, Fichte vai inseri-lo no domínio geral dos contratos e, por isso mesmo, retira ao Estado a força necessária para que ele pudesse colocar-se como fim contra

⁴⁶ M. Villey, «La doctrine du droit dans l'histoire de la science juridique», in *Méthaphysique des Moeurs. Première partie: Doctrine du Droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p.18., Simone Govard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, Paris, Vrin, 1975, p. 14: «O direito natural, assim enraizado nas estruturas mentais do homem, não reflecte mais, como em Aristóteles, ou mesmo como no direito romano, a natureza das coisas, mas responde, na sua vocação prática, às exigências fundamentais da razão, marca da natureza humana. Este direito essencialmente humano é reconhecido como necessário, universal e imutável; todos os povos devem observá-lo, não pode ser nem modificado, nem renegado. O direito natural dos juriconsultos do século XVII exprime uma nova forma de consciência jurídica, marcada por um racionalismo intransigente».

o qual a resistência não é possível. O argumento segundo o qual Fichte pretende que o pacto político não seja um contrato excepcional, consiste em dois passos fundamentais.

Em primeiro lugar, temos a premissa de que apenas a lei moral tem força obrigatória incondicionada. Em segundo lugar, como premissa menor, Fichte sustenta que o campo dos contratos não é inteiramente determinável pela lei moral, e disso decorreria, por oposição ao carácter incondicionado da lei moral, a natureza condicionada dos contratos em geral e do contrato político em particular. Destas premissas, pode concluir a legitimidade do rompimento unilateral dos contratos e, portanto, o direito de resistência dos súbditos.

Fichte, ao separar estas instâncias, pretende fundar o direito de resistência ao estado, mas pretende também corrigir o juízo político em nome da lei moral. A política não é subordinada à moral, na medida em que é «excluída da esfera moral», como uma região indeterminada de actuação do arbítrio. Mas, paralelamente, é determinada pela lei moral no sentido em que todas as suas manifestações devem sempre ser julgadas pelo princípio moral. Por outras palavras, do facto da política não ser determinada imediatamente pela lei moral – há, neste sentido, injustiças que precisam de ser corrigidas – não decorre que essa não deva ser julgada a partir da lei moral, que vale incondicionalmente. Assim, a lei moral é utilizada como «instância suprema» para a avaliação do fenómeno político. Fichte separa-se de Kant, para defender o direito de revolução, destituindo o estado da sua função angular da vida jurídica. Esta estratégia tem como consequência a necessidade de repensar os conceitos de propriedade e estado de natureza. Começa a desenhar-se a estratégia de argumentação que servirá, mais tarde, para uma ideia de «Nação» alemã: o confronto entre a consciência moral – que se converterá em «posição (absoluta) do eu» na dialética especulativa da *Doutrina da Ciência* – e a consciência do cidadão (*Bürger*) a partir da formação do estado, que se converterá na «oposição do não-eu»; confronto mediado pelo *Mensch* como portador do *Geist* mas que vive como *Bürger*⁴⁷.

⁴⁷ A. Philonenko, *Théorie et Praxis*, pp. 163-4.

Bibliografia

CANAVAN, Francis, «Edmund Burke», pp. 659-678, in STRAUSS, Leo, CROUSEY, Joseph (Ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2nd edition, 1973.

DELANNOY, Benjamin, *Burke et Kant interprètes de la Révolution Française*, Paris, L'Harmattan, 2004.

FICHTE, J. G., *Sämmtliche Werke*, Berlin, I. Fichte (Ed.), 8 vols., 1845-46.

GOVARD-FABRE, Simone, *Kant et le problème du droit*, Paris, Vrin, 1975.

HASSNER, Pierre, «Immanuel Kant», pp. 554-593, in Strauss, Leo, Crousey, Joseph (Ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2nd edition, 1973.

JAURÈS, Jean, *Les Origines du Socialisme Allemand*, Paris, Les Écrivains Réunis, 1927.

KANT, Immanuel, *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, W. Weischedel (Ed.), 1983.

LEBRUN, Gérard, *Kant e o Fim da Metafísica*, trad. Carlos A. Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993.

LÉON, Xavier, *Fichte et son temps*, 3 vols., Paris, Armand Colin, 1922-1927.

PHILONENKO, Alexis, *Théorie et Praxis dans la Pensée Morale et Politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968.

REHBERG, A. W., *Recherches sur La Révolution Française*, trad. SOSOE, Lukas, Paris, Vrin, 1998.

STRAUSS, Léo, *Droit Naturel et Histoire*, trad. M. Nathan e E. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986.

VILLEY, M., «La doctrine du droit dans l'histoire de la science juridique», in *Méthaphysique des Mœurs. Première partie: Doctrine du Droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993.

O Voluntarismo Político de Fichte e os *Discursos À Nação Alemã*

MENDO CASTRO HENRIQUES

I. O Voluntarismo e a Circunstância Histórica

Quando consideramos a variedade das obras políticas de Fichte, salta à vista que o conjunto das ideias, nelas defendidas, expressa a filosofia do voluntarismo que caracteriza a sua personalidade e que resume o seu projecto. Fichte é um caso típico na filosofia política. Os acontecimentos históricos da Revolução Francesa e o Império napoleónico formam o pano de fundo das suas ideias. O iluminismo radical proclamara um ideal internacional desligado do horizonte cristão. Em nome dele fez-se uma revolução nacional que se estendeu além fronteiras e foi acolhida entusiasticamente pelos amigos estrangeiros. Depois, as ideias revolucionárias foram usadas para sustentar a política francesa de conquista. As guerras da Revolução e do império converteram a revolução democrata num absolutismo militar, que se declarava herdeiro da revolução. Surgiram as reacções. Os anteriores amigos da revolução renunciaram ao internacionalismo, voltando-se para a política nacional.

Foi assim que a tirania militar de Napoleão tornou intelectuais ingleses, franceses, alemães e portugueses em patriotas exaltados e nacionalistas românticos. Em 1809, William Wordsworth denuncia em *A Convenção de Cintra* a natureza “satânica” de Napoleão. Heinrich von Kleist, em *A Batalha de Arminius*, saúda a luta dos germanos contra o império. De Lisboa partem em 1808 os “Manifestos da Razão aos soberanos e aos povos contra o Usurpador”, por José Acúrsio das Neves. Em 1810 Madame de Staël publica *Alemanha* onde exorta os intelectuais franceses a manifestar a confiança na liberdade.¹ E antes de todos, Fichte denunciou Napoleão como “o homem sem nome” aquele que se colocou fora do que é razoável aceitar na existência humana e, sendo o único com meios para realizar o

¹ Ver indicações de fontes no nosso *Vitória e Pirenéus*, Lisboa, Tribuna, 2009, pp. 13-26.

estado ideal, aquele que perverteu esse poder para fins pessoais, incarnando o mal em si, tornando-se um Anticristo.²

Por tudo isto, a filosofia política de Fichte não deriva dos pressupostos de um idealismo simplista em que o mundo é uma criação da consciência, e a que o Eu pode conferir normas. Nunca é assim, sobretudo em política. Os postulados voluntaristas têm um papel extraordinário ao mobilizar recursos anímicos, pessoais e sociais. Mas é também certo que a probabilidade de os actos políticos originarem eventos decisivos e instituições permanentes depende de factores que escapam à afirmação subjectiva. Nem a avaliação puramente objectiva, nem a afirmação subjectiva são guias para a política prática. Conferir à vontade a força que lhe é devida, e ao mesmo tempo avaliar as condições objectivas para que ela realize os seus fins, é essa a arte política. Dar indicações formais para cada caso concreto é impossível. E, assim, reconhecer o voluntarismo de Fichte como elemento fundamental na política é um passo preliminar indispensável para depois perceber as limitações desse mesmo voluntarismo.

2. A Exigência Filosófica

Fichte designou por *Wissenschaftslehre* o seu sistema filosófico. As traduções habituais como "doutrina da ciência", "teoria da ciência", ou "ciência do conhecimento", são razoáveis mas enganadoras devido às conotações excessivamente científicas das fórmulas. Não é por acaso que muitos comentadores preferem usar o termo alemão directamente. Além disso, o livro de 1794/95, *Fundamentação de toda a doutrina da ciência*, foi concebido como a base de um sistema a desenvolver em várias fases. Em Jena como em Berlim, Fichte procurou completar o sistema como previsto. A sua incansável vontade de recomeçar e não se contentar com formulações anteriores pode deixar os leitores perplexos mas é um exemplo formidável de uma vocação publicamente declarada de lutar sempre pela sua verdade³.

Nos *Fundamentos da Doutrina da Ciência*, de 1794/95, Fichte expressa o conteúdo da *Tathandlung* (que podemos traduzir por façanha, acto originário)

² *Nachgelassene Werke* (de agora em diante: NW), Vol. III, p. 213 e ss. Johann Gottlieb Fichte's *Sämtliche Werke* (de agora em diante: SW), Berlin, 1846, 12 vols.

³ Alexis Philonenko, *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, Introduction.

na sua forma mais geral, como o eu que se coloca absolutamente. O eu não é uma realidade estática com propriedades fixas, mas sim um processo de autoprodução, livre, e que só a si deve a existência. Este ponto de partida, retomado em sucessivas versões da *Wissenschaftslehre*, é assaz obscuro. Em termos contemporâneos, Fichte está, mais simplesmente, a lidar com a auto-afirmação do sujeito humano, o conceito de um agente racional que se auto-interpreta segundo normas que escolhe. Tais normas de pensamento e de acção surgem no esforço para determinar em que devo acreditar e como devo agir. A dívida de Fichte para com a noção kantiana de autonomia é óbvia para quem está familiarizado com a filosofia crítica. E de um modo geral, podemos concluir que Fichte está a tentar a afirmação racional do sujeito, dentro das limitações do idealismo epistemológico⁴.

A dificuldade da noção de *Tathandlung* foi desde sempre evidente. O princípio da autoposição pode ser interpretado num sentido puramente idealista, de considerar o mundo como o produto de uma mente infinita. Pode também aceitar-se que é um método fenomenológico de descoberta da realidade por meio da reflexão. Mas Fichte não se limita a dizer que encontramos a facanha dentro de nós; construímo-la, a fim de nos explicarmos, para tornar inteligível a nossa natureza normativa de seres racionais e finitos. A reflexão é transcendental, ou seja, adopta um postulado para fins filosóficos. O postulado é pressuposto como verdadeiro, a fim de dar sentido às condições de possibilidade da nossa experiência.

Tal método deixa em aberto a possibilidade de outras explicações. Segundo Fichte, ou começamos pelo Eu como o fundamento de tudo, ou pela coisa em si, fora da experiência. Este dilema implica a escolha entre o idealismo e dogmatismo, entre filosofia transcendental e naturalismo das causas. As duas abordagens são mutuamente exclusivas. E conforme diz a famosa fórmula da *Wissenschaftslehre* de 1797, “a filosofia que cada um escolhe depende do tipo de homem que se é: um sistema filosófico não é, na verdade, um instrumento morto, que podemos aprovar ou rejeitar a nosso bel-prazer, mas é animado pelo espírito do homem que o possui”⁵.

⁴ Mendo Castro Henriques, *Bernard Lonergan. Uma filosofia para o séc. XXI*, S. Paulo, p. 54 (no prelo).

⁵ GA, I, IV, p. 193. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* aprox. 40 volumes. Ed. Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Ives Radrizzani, Günter Zöller, et al., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962. (De agora em diante: GA.)

Sendo possível essa escolha entre pontos de partida, o princípio da autoposição não tem a evidência que Fichte lhe atribui. Os dogmáticos não o acham evidente porque ignoram os aspectos autonormativos da experiência humana. Fichte considera-os errados mas não os consegue refutar directamente, ao afirmar que não conseguem demonstrar que o fundamento da experiência reside em objectos independentes do eu. Mas quem começa pela negação de normatividade nunca concordará com o idealismo. Há um impasse argumentativo.

Não é nosso propósito seguir as circunvoluções da *Wissenschaftslehre*. Basta dizer que após postular a autoposição do Eu como fundamento explicativo de toda a experiência, Fichte começa a complicar a teia de conceitos necessários para dar sentido ao postulado inicial. O Eu revela-se não apenas como um objecto, mas também como sujeito, não apenas como ser livre, mas impondo restrições (*Anstoß*) a si próprio. Por outras palavras, o Eu inicialmente livre vem a postular-se limitado por algo diferente de si, na medida em que encontra resistência ao pensar e agir. No termo destas deduções, o eu surge como livre mas limitado pela necessidade natural e a lei moral: a sua liberdade é uma tarefa infinita para adaptar o mundo aos seus padrões normativos. Deverá proceder de uma forma moral que permita a outros seres livres fazer o mesmo.

3. Os Escritos Políticos

Com a *Tathandlung* no centro da realidade humana, torna-se evidente que a atitude voluntarista pode produzir decisões antagónicas. Onde Kant vira a enigmática «coisa em si», Fichte viu o homem conhecedor, a consciência como última fonte das coisas. Em vez do dualismo kantiano de natureza e razão, mundo moral e espiritual, herdado do velho racionalismo, surge o Eu como raiz dos actos de pensamento e acção. É o Eu que produz o mundo com todo o seu conteúdo, incluindo a ética e a política. No centro da vida está o acto, o procedimento, a vontade e, por existir, é que se exige uma decisão. A razão e a ética não fornecem leis naturais que o homem tem de aceitar; «devem ser» leis e não «são» leis. E estes princípios passam para os escritos políticos de Fichte como *Zurückforderung der Denkfreiheit* (1793)⁶,

⁶ Tradução portuguesa em:
http://www.lusosofia.net/textos/fichte_reinvidicacao_liberdade_pensamento.pdf.

Der geschlossene Handelsstaat (1800), *Macchiavelli* (1807) *Reden an die deutsche Nation* (1807/08) *Rechtslehre* (1812) e *Staatslehre* (1813) onde a moderação filosófica domina o democratismo radical.

Ao publicar as obras, *Reivindicação da Liberdade de Pensamento contra os Príncipes da Europa, até agora opressores* e *Contribuição para a rectificação do juízo do público sobre a Revolução Francesa*, Fichte tornou-se amplamente identificado com causas e pontos de vista radicais. Fiel ao seu temperamento fogoso, chegou a querer ser cidadão francês. E defendeu o ideal da Revolução francesa durante toda a vida, apesar de a tirania de Napoleão o transformar em patriota alemão. Foi cosmopolita, no sentido dos iluministas radicais. E tornou-se um nacionalista, a ponto de cometer o inevitável pecado original do pensador político, ao publicar *Macchiavelli* em 1807, um manifesto sobre os direitos do rei da Prússia. Nele, soube muito bem tomar em conta as condições objectivas existentes, considerando a balança de poder como a situação mais desejável na política externa.

Na *Reivindicação*, Estado e Sociedade são distintos. O Estado é uma organização de coacção, a sua característica primordial. A sociedade, pelo contrário, é uma organização que se baseia na colaboração. Esta diferenciação clássica é trabalhada por Fichte: o que vale para uma sociedade livre não vale, para a entidade de coacção que é o Estado, nem vice-versa. A sociedade é a parte mais importante da comunidade humana. O Estado é um recurso enquanto a imperfeição dos homens não puder dispensar a coacção. Se deixar os homens mais perfeitos torna-se supérfluo e, por fim, deve extinguir-se, por desnecessário. O que fica, será uma sociedade livre e sem instituições de coacção.

Do ponto de vista da utilidade, o Estado é um instrumento para regular o egoísmo humano e outras imperfeições. Fichte não se interroga se o desejo de poder dos soberanos e a luta entre soberanias por um lado, e a tendência das massas para a sujeição, por outro, não dariam azo a instituições de força, semelhantes. O Estado tem de assentar na «confiança entre representantes e representados». Tem de ser republicano, no mesmo sentido da monarquia constitucional defendida por Kant.

Todos os membros de uma sociedade são iguais em valor, conforme a doutrina de Rousseau. Por isso a soberania popular é o fundamento do Estado. A classe de votantes deve ser o mais ampla possível e deve crescer com o aumento da instrução pública. Mas Fichte repudia o direito de sufrágio: universal: o Estado é para ser governado por uma classe ilustrada e

não por massas incultas e sacrificadas a demagogos. A classe parlamentar soberana deve ser a burguesia e não a odiada aristocracia.

Embora se recuse a participação universal no governo, os direitos individuais devem ser garantidos a todos. A filosofia do eu, da personalidade singular e bem vincada de cada homem, exige direitos de liberdade para todos. «A liberdade de pensamento e de manifestação são um e único direito; ambas devem ser asseguradas.»

Fichte distingue três modelos de Estado: O Estado de razão, o Estado de emergência e o «verdadeiro» Estado. O *estado de razão* é resultante de um contrato que não é, necessariamente, histórico. Baseia-se no egoísmo inteligente, tal como descrito por pensadores como Hobbes. Contém ainda muita coacção e é muito pobre sob o ponto de vista moral. O *estado de emergência* tem o mínimo de funções possível, em particular o mínimo de coacção, e é concebido como mal necessário. É o Estado «guarda nocturno», do liberalismo radical. O *verdadeiro estado*, ou *estado ideal*, é um todo orgânico. Não se afirma por meio de coacção ou necessidade, mas pela síntese do individualismo e do comunitário. Como ética colectiva não depende do egoísmo individual e podia manter-se perpetuamente, um princípio que colide com a abolição final do Estado, anteriormente sustentada por Fichte.

A ideia de que o Estado deve tomar os homens mais perfeitos e tornar-se assim num certo sentido «santo», já a encontramos em Santo Agostinho com a diferença de que o objectivo da perfeição só atingido na eternidade, é agora trazido para o tempo histórico. Da moral de Rousseau que está na base, Fichte extrai uma consequência que, à falta de termo próprio se pode designar por ‘socialista’, fórmula que apenas se imporá na década de 1830 com o surgimento das doutrinas socialistas e anarquistas⁷.

Um outro escrito político de Fichte que se destaca é *O Estado Comercial Fechado (Geschlossenen Handelsstaat)*. A filosofia do Eu e a ética puritana, interpretada noutras obras num sentido liberal, deriva aqui para a utopia socialista alemã clássica. Fichte põe em causa o conceito de propriedade que é derivada do trabalho. Enquanto a propriedade for só para alguns, algo não está certo, pois todos trabalham. Quem não tem propriedade, não tem que respeitar a propriedade alheia. E o Estado tem de garantir o direito fundamental ao trabalho, devido ao significado económico que tem

⁷ O fundador do comunismo é Graco Babeuf, executado em 1797 pelo seu papel na “Conspiração dos Iguais”.

na existência humana e porque honra e confere direitos à personalidade criadora.

No *Geschlossenen Handelsstaat* predominam as sugestões para uma economia dirigida. Os recursos económicos devem pertencer a associações de produtores, uma espécie de grémios que se administram a si mesmos e fazem acordos mútuos. A este sindicalismo de grémios, Fichte sobrepõe o Estado, com um salto lógico não explicado. Os grémios passam a ser órgãos do Estado; criando uma dualidade entre “socialismo cooperativo” e “socialismo estatal” Fichte não exprime preferência mas compreendeu que o socialismo total ameaça a liberdade individual, enquanto o socialismo de grupos pode conduzir ao capitalismo de grupo, e a uma concorrência de grémios ou sindicatos egoístas em que desaparecem os valores éticos.

Nesta utopia económica é importante o «carácter fechado» do Estado, a autarcia. Fichte idealiza um Estado em que, por amor à paz, se bebe café de malte em vez de café puro, e tem tanto horror às exportações como às importações. É uma fantasia de uma sociedade pré-industrial. Os indivíduos devem renunciar a consumir bens estrangeiros, pois o comércio externo traz a concorrência entre Estados e a guerra. A autarcia, pelo contrário, traria a paz, uma vez que suprime os atritos provocados pela concorrência entre Estados. A teoria liberal posterior proclamou precisamente o contrário: a “paz pelo comércio” liga os povos, tornando-os mais interdependentes e propensos à coexistência pacífica. No fundo, ambas as tentativas de amarrar uma situação histórica a um princípio com pretensa validade *a priori* estão condenadas. Tanto os interesses do comércio externo como os interesses da autarcia podem conduzir à guerra ou à paz, pois estão em jogo outros factores.

Por detrás da crítica de Fichte está a censura à Inglaterra cujo comércio avilta a humanidade. «O alemão é alheio à liberdade dos mares»⁸. Fichte exige um monopólio do comércio interno, por considerar que o comércio privado conduz à corrupção. Um Estado de comerciantes não pode ser moral. Todo o escrito é utópico; caso fosse levado a sério, seria oportunista pelo reconhecimento que conferia ao “sistema continental” emitido por Napoleão com os Decretos de Berlim em 1806.

Após se alargar até às «fronteiras naturais», um Estado deve renunciar à expansão e viver em autarcia. É a doutrina das fronteiras naturais, criada

⁸ SW, Vol. VII, p. 465.

por Turgot e proclamada pela Revolução Francesa como instrumento de expansão até ao Reno e os Alpes. A ideia das «fronteiras naturais» que perdeu importância na política actual foi casuisticamente manejada durante dois séculos; quando convinha ao imperialismo nacional era invocada; em caso contrário era criticada. A doutrina foi sempre irracional; não existem fronteiras entre os povos traçadas pela natureza; existem, quando muito, linhas de defesa adequadas em situação de guerra entre os Estados. A natureza nunca pensou, ao formar os rios e as montanhas, em fronteiras de ocupação e, com os meios de guerra actuais, estas linhas naturais tomaram-se insignificantes. Quaisquer direitos dos homens a um determinado território nacional ou de um grupo linguístico a um certo espaço não nascem de factos geográficos. Trata-se aqui de colocar o direito natural ao serviço do voluntarismo.

Em 1807, Fichte publica *Macchiavelli*, uma dissertação de *Realpolitik* dedicada a Frederico Guilherme da Prússia, e que contradiz os seus escritos sobre a revolução francesa⁹. Escreve: «O princípio fundamental da política maquiavélica e que – digamo-lo sem vergonha – é também o nosso – bem como o princípio de toda a doutrina coerente do Estado está contida nas palavras de Maquiavel (*Discurso*, Livro I, cap.3): quem funda um estado e emite leis deve pressupor que todos os homens são maus e que, sem excepção, darão livre curso à sua maldade interior desde que para isso encontrem uma boa ocasião”¹⁰. Fichte apropria-se assim do realismo maquiavélico segundo o qual os estados em situação de natureza procuram expandir-se pela guerra. O soberano não está sujeito às mesmas prescrições morais dos cidadãos comuns. A salvação pública é primeira lei do Estado¹¹. Entra ainda em considerações sobre a força militar, considerando que a infantaria é a rainha das batalhas e não a artilharia, uma ilustração do princípio que, num conflito, a força moral é superior à força material. Por outro lado, desconfortável com a visão maquiavélica, Fichte recomenda ao menos, criar na Europa um mundo ideal de paz. Aqui não deveria haver guerra mútua e a balança de poder seria a melhor garantia de paz. A juventude europeia deveria manter as virtudes guerreiras lutando contra “bárbaros” de outras paragens, independentemente do que pensariam tais «bárbaros».

⁹ SW, Vol. XI.

¹⁰ NW, Vol. III p. 420.

¹¹ NW, Vol. III, p. 427.

Ao público ilustrado não passou despercebida a contradição entre esta dissertação e as doutrinas do filósofo do “dever-ser” cujo voluntarismo político assim se manifestava. Em particular Clausewitz escreveu uma carta anónima a Fichte, aplaudindo que a convicção é o centro do “espírito da guerra” e que um exército não deve ter “carvões extintos”.¹² Em *Maquiavel*, Fichte mostrava compreender que a Guerra da Libertação contra Napoleão era uma guerra nacional e não apenas mais uma guerra dinástica. É certo que exige da nação, como requisitos políticos, um governo de representação popular, liberdade e igualdade dos cidadãos, e confiança entre o governo e governados. De contrário, é apenas um sistema de sujeição. Mas ao rei da Prússia cabe a missão de fundar uma nova Alemanha, mesmo que após a sua morte deva surgir uma república.

4. Os Discursos à Nação Alemã

No título da obra de Fichte, *Discursos à Nação Alemã* ecoam os *Discursos sobre a História Florentina*, de Maquiavel e o Lutero de *An den christlichen Adel deutscher Nation von der christlichen standes Besserung*. A audiência é alemã, o objectivo é político, e o sermão político, religioso e filosófico é igualmente longo.

Os sermões fichteanos dirigem-se a uma nação que, tal como no tempo de Lutero, é essencialmente uma comunidade linguística, a “germanidade”. Não é um hino à Prússia que tem algum protagonismo mas se caracteriza pela “estreiteza mecânica”:¹³ é uma celebração da Alemanha, então fragmentada em principados e sem unidade política. Mais do que comunidade linguística, a Alemanha é uma cultura que se caracteriza pelo rigor, “bondade algo ingénua”, ciência, literatura e o cristianismo evangélico. Este povo alemão e a sua liberdade foram esmagados pelo fanatismo de Napoleão; mas este abismo histórico deve ser o ponto de partida da liberdade. É ao ser crucificado pelo fanatismo, que o povo alemão se deve unir para criar uma constituição que estabeleça o estado, e ressuscite a liberdade.

Fichte é claro: “Nós travámos a guerra em que fomos derrotados, e os franceses foram os vencedores, é uma verdade que nem pensamos

¹² Carta de 11 de Janeiro de 1809. Cf. Philonenko, 1984, p. 171.

¹³ SW, Vol. VII, p. 363.

contestar".¹⁴ O fanatismo ganhou. Mas apesar desta derrota, o patriotismo deve declarar que a guerra ainda não acabou: "Quem, em contrapartida, não estabeleceu limites precisos, que esteja disposto a sacrificar tudo, mesmo o que há de mais precioso neste mundo, isto é, a vida, jamais renuncia sempre à resistência e necessariamente vence, mesmo que o adversário tenha definido um objectivo mais restrito."¹⁵

O verdadeiro patriotismo nacional é o que escolhe a liberdade, mais ampla que qualquer fanatismo. Se estou certo que a luta é pela liberdade, ganharei. E a quem afirmar que "a espada está quebrada" responde-se que resta a educação. Assim, o grande sermão ao povo alemão é um livro em duas dimensões. A primeira é a filosofia como educação do futuro; um povo conquistado pelo fanatismo deve educar uma nova geração, que, pela sua concepção de vida, prevalecerá sobre os adversários. A segunda dimensão procura no passado os princípios de regeneração. Estas duas dimensões coincidem numa doutrina voluntarista, conforme à *Doutrina da Ciência*.

Começa Fichte por considerações pessoais sobre o passado da Alemanha. "Quando o alemão busca, encontra sempre mais do que queria, porque entra na corrente da vida realmente viva, que corre pelas suas próprias forças e o arrasta."¹⁶ O alemão raramente inicia uma busca, estando serenamente aberto a solicitações pacíficas provenientes do exterior. Mas quando assume um problema que conhece, resolve-o completamente. Assim sucedeu com a filosofia e a religião, os dois pilares que podem apoiar a nova educação.

Nos *Discursos*, Fichte elege Leibniz como o grande fundador da filosofia alemã, e não Kant. Há aqui segundas intenções. No parágrafo 10 da Segunda Introdução à *Doutrina da Ciência*¹⁷ escrevera já que Leibniz seria elegível, porque só ele estava certo. Mas porque não cita Kant que escrevia em alemão e não em francês e latim como Leibniz? Sucede que Kant repudiara a *Doutrina da Ciência* na querela do ateísmo e, por outro lado, o cosmopolita autor da *Monadologia* indicara claramente que gostaria de escrever na sua língua pátria, e sentia amargura ao escrever noutras¹⁸. Leibniz manifesta a

¹⁴ SW, Vol. VII, p. 472.

¹⁵ SW, Vol. VII, p. 390.

¹⁶ SW, Vol. VII, p. 350

¹⁷ GA, I IV. p. 265.

¹⁸ SW, Vol. VII, p. 353.

qualidade de abertura do cosmopolitismo alemão porque soube assimilar e criticar Descartes¹⁹.

Fichte acrescenta uma frase que passaria por delirante se não fosse expressiva do programa de todo o idealismo alemão: "Desde então resolvemos o problema completamente e concluímos a filosofia; mas temos de nos limitar a dizer que falta chegar o tempo capaz de a compreender"²⁰. É a proposta que vem da *Wissenschaftslehre* de 1794-95 que, apesar das imperfeições, colocaria um ponto final na maneira de pensar. No final do § 5 Fichte escrevia que a *Doutrina da Ciência* se expunha a mal-entendidos, sendo "susceptível de melhoria em todas as suas partes" mas que "nas suas estruturas de base era irrefutável para todos os homens, de todos os tempos"²¹. A conclusão é que o povo alemão pode emergir do abismo porque possui uma filosofia completa.

A abertura da *Doutrina da Ciência* e este apelo dos *Discursos* evidenciam uma das contraposições do idealismo alemão – a especulação sobre o completamento da filosofia. Na antitética da Razão Pura, Kant pretendia anular toda a eventual metafísica futura, ao considerar que mais não seria do que uma repetição do precedente dos raciocínios dialécticos. Hegel também pretendeu ter completado no capítulo final da *Fenomenologia do Espírito*; o pensador apenas executa uma tarefa de conservação, um anúncio do fim da história, de que está tudo dito. Fichte diz que a filosofia ficou concluída na *Wissenschaftslehre* com as sínteses da "génese quintupla". Agora, é tempo de acção e educação e de tomar a iniciativa, como só o alemão sabe fazer. "O progresso sempre na ordem do dia e da necessidade de realizar o nosso tempo é fazer com que cada individuo através da educação seja um homem perfeito".²²

O segundo pilar da renovação é a Reforma que criou a comunidade moral dos alemães.²³ Fichte começa por referir as origens asiáticas do cristianismo, forçado "pela sua alteração posterior a pregar a renúncia silenciosa e a fé cega".²⁴ Ao penetrar no povo romano, o cristianismo adquiriu

¹⁹ É a tese de Yves Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Pans, 1960.

²⁰ SW, Vol. VII, p. 100, *Seitdem ist unter uns die Aufgabe vollstaendig gelöst, und die Philosophie vollendet worden.*

²¹ GA, I, ii, pp. 415-416.

²² SW, Vol. VII, p. 354.

²³ X. Léon, *Fichte et son temps*, T. II, 2, p. 83 e ss.

²⁴ SW, Vol. VII, p. 92 sq.

o "decoro" ilusório, e caiu nas mãos das classes superiores que oprimiam o povo com conhecimentos inacessíveis ao vulgar, que ignoravam o latim decadente. Mas nem tudo se perdeu: o Evangelho faz perguntas tão simples que a opressão não poderia ser total, apesar das subtilezas do estrangeiro e da superficialidade papista. E surgiu Lutero, inferior aos "papistas" em cultura clássica, ciência e outras qualidades, mas que, com a peculiar *Gründlichkeit* do espírito alemão, encarou a questão dominante da vida eterna e da felicidade. O "estrangeiro" divagava sobre o Evangelho pois não estava vinculado à crença na vida bem-aventurada. Para o "estrangeiro" a verdade do Evangelho identificava-se com a da Igreja. Faltava abalar a sede da religião, para encontrar o destino.²⁵ Lutero não "brincava em serviço" e na sua adesão ao supra-sensível, cultivava a razão pura, como uma manifestação do povo e não como um poder de transcendência obscura. Lutero dirigiu-se ao povo, falando da salvação da alma e o povo não brincou nem permaneceu prostrado: aderiu a Lutero e à sua religião purificada.²⁶ Os debates da reforma luterana foram uma oportunidade para o grande impulso do cristianismo na Alemanha.

Além de uma filosofia própria, a Alemanha tem uma religião sua. Fichte não se contenta em repetir que a Alemanha foi a primeira nação a possuir as Escrituras na língua-mãe, através de Lutero. Acrescenta "que nos países neo-latinos a nova doutrina nunca foi reconhecida pelo Estado; só os soberanos alemães tiveram o espírito sério para estabelecer a harmonia entre a doutrina e o poder supremo, depois de a reconhecerem."²⁷ A centralidade da Alemanha fica estabelecida pela supremacia religiosa e cultural. Leibniz é capaz de compreender todos os estrangeiros, mas ninguém compreende Leibniz. O "estrangeiro" não pode compreender a Reforma e está condenado à derrota e nada resistirá ao "gládio espiritual" do passado alemão.²⁸

A *Doutrina da Ciência* afirma que o alemão é concebido como "um elo na corrente eterna de uma vida espiritual, regida por uma ordem social

²⁵ SW, Vol. VII, p. 352.

²⁶ SW, Vol. VII, p. 348.

²⁷ SW, Vol. VII, p. 351.

²⁸ SW, Vol. VII, p. 355 e s. No VI Discurso uma página é dedicada à fundação da "mãe-pátria" com cidades florescentes e pacíficas assentes nas "qualidades alemãs": fidelidade, lealdade, honra, e simplicidade, virtudes inexistentes noutros povos, como, por exemplo, os italianos.

superior".²⁹ O alemão "reconhecerá finalmente que nada existe, excepto a vida, ou antes, a vida espiritual que vive no pensamento e que tudo o resto não existe na realidade, mas na aparência".³⁰ O alemão entende que "na nova era, a eternidade não começa apenas além do túmulo, mas penetra no mundo moral"³¹.

Todas estas fórmulas já tinham sido escritas por Fichte aquando da querela do Ateísmo e noutros escritos como a *Introdução à vida bem aventurada*. Não são fórmulas novas, mas pretendem fornecer um "novo mundo", uma "aurora". "A verdadeira filosofia, que foi já concluída" é "verdadeiramente alemã (*diutisc*)" e o significado profundo da palavra *deutsch* é o "primordial", o "originário"³². Por isso, os *Discursos à nação alemã* bem poderiam chamar-se *Discursos à Nação Primordial*. O alemão é primordial, pois é capaz de "patriotismo"³³. E o idioma alemão é um passo para a filosofia, no mesmo sentido em que Heidegger falará de que "a linguagem é a casa do ser".

Em 1795 Fichte publicara um pequeno tratado sobre a "capacidade de falar e a origem da linguagem, no espírito do século XVIII, exemplificado por Rousseau, Maupertuis, Condillac. O iluminismo radical pugnava pelo desaparecimento das diferenças nacionais, sendo as diferenças linguísticas apenas diferenças de meios. O entendimento crítico não descobria qualquer vantagem no facto de alguém fortuitamente ter sido educado numa noutra língua. Agora, nos *Discursos*, o idioma tem um papel crucial muito diferente, embora com um método fantasioso.

Pede Fichte para que consideremos três palavras derivadas do latim: humanidade, popularidade, liberalismo³⁴. Um francês imediatamente sabe o que significam essas palavras mas não percebe que a sua linguagem está contaminada, porque é falante de uma língua neo-latina. Um alemão, que só conheça a sua língua, não entenderá tais termos muito simples, mas sabe que não entende, enquanto os franceses pensam que sabem. A razão seria que o idioma francês está repleto de elementos mortos, enquanto o alemão mantém a sua vivacidade, a sua originalidade.

²⁹ SW, Vol. VII, p. 297.

³⁰ SW, Vol. VII, p. 297.

³¹ SW, Vol. VII, p. 298.

³² SW, Vol. VII, p. 330.

³³ SW, Vol. VII, p. 292.

³⁴ SW, Vol. VII, p. 321.

Fichte extrai duas consequências: 1) A língua alemã é mais pura e ajuda a transmitir os dois pilares da religião³⁵ e da filosofia, e permite a correspondência do Estado e Nação; 2) A língua alemã funda a missão da Alemanha que não é o de estabelecer um império mas sim difundir a ideia democrática da liberdade do verdadeiro patriotismo. Como é a única língua plenamente viva, será a linguagem da metafísica futura. A *Doutrina da Ciência* proporciona o melhor exemplo do movimento contínuo de símbolos³⁶ permitindo a compreensão do supra-sensível. O idioma alemão é metafísica: "As palavras desta língua, considerada nas suas partes, estão vivas e criam vida"³⁷.

Estabelecidos os três grandes pilares – a filosofia completa, a reforma religiosa, a supremacia do idioma – resta determinar os dois restantes elementos da “síntese quintupla» que são: 4) a verdadeira educação e 5) os benefícios da educação patriótica. A educação deve ser alemã, religiosa e filosófica. Alemã, no sentido preciso que deve emergir do mundo da língua falada em contacto com o povo; religiosa no âmbito da reforma luterana, porque a «educação papista» e o latim não permitem a “salvação democrática” da Alemanha e do mundo; filosófica, a fim de estabelecer a educação para o supersensível.

Sair do abismo do tempo presente através da educação nacional, é a intenção de Fichte. Os primeiros *Discursos* insistem que o conhecimento nunca deve ser considerado apenas como um meio, mas também como um fim. O conhecimento é um meio que se sustenta da utilidade, conceito tão caro a Rousseau e Pestalozzi, sem o qual só há quimeras. Desde Setembro de 1788 que Fichte conheceu Pestalozzi em Zurique, e o famoso escrito *Lienhard und Gertrud* influenciado por Rousseau³⁸. Mas é mais importante o conhecimento como fim. Todo o conhecimento, por pobre que seja, implica o amor à verdade; e esse amor reflecte-se na personalidade de modo que amar o conhecimento é determinar a minha personalidade como ser livre. Nos últimos *Discursos* Fichte retoma esta especulação como o heroísmo ético. A educação não é expressão de um sonho moral mas da auto-superação. Não visa formar contemplativos mas sim heróis. E estes não serão aventureiros, mas sim homens capaz de se superarem a si próprios (48)³⁹.

³⁵ SW, Vol. VII, p. 317.

³⁶ SW, Vol. VII, p. 318.

³⁷ SW, Vol. VII, p. 319.

³⁸ E. Bergmann, *J.G.Fichte der Erzieher*, Leipzig, 1928.

³⁹ SW, Vol. VII, p. 290.

Essa educação nacional deve ser inculcada desde a infância porque a criança é portadora de um impulso para o bem moral⁴⁰. A liberdade é inata devendo a educação levar o aluno a integrar-se por si mesmo na colectividade ética. Pestalozzi parte do princípio razoável que o primeiro objectivo da educação deve ser a própria criança⁴¹. Para Fichte, a criança deve aprender o “ABC das sensações” desenvolvendo a língua natal que lhe permite comunicar com os outros; deve aprender o “ABC das actividades físicas” mediante a ginástica, cuja importância foi destacada pelos Gregos; e deve aprender o “ABC moral” a começar pelo trabalho manual, como meio para que a “comunidade permaneça independente e auto-suficiente”⁴². Faltará convencer o Estado a investir na educação nacional. Com este meio desaparecerá a necessidade de exércitos profissionais e de mercenários dispendiosos. Um exército nacional e miliciano encarregar-se-á de defender a pátria alemã até porque a missão da nação alemã é, essencialmente, cultural e não de conquista, cumprindo-se, assim, o benefício patriótico.

Contudo, em vez de concluir que todos os povos têm o mesmo valor, Fichte desenvolve uma escala de valores para classificar os povos em superiores e inferiores, sendo a Alemanha “o sol no centro do mundo”⁴³. Os *Discursos* abundam em declarações voluntaristas sobre a Alemanha como “o país mais avançado”; que só os alemães são um povo verdadeiro, só eles são capazes de verdadeiro patriotismo, só eles têm uma língua materna, ao passo que os outros povos falam uma mistura de idiomas que os impede de exprimir o seu pensamento. Ele cunha também aforismos como «*ter carácter e ser alemão é sem dúvida uma e a mesma coisa*» ou «*ser alemão quer dizer fazer uma coisa por ela própria*». E também que é nos alemães que «*se encontra mais desenvolvido o germen para a perfeição humana e é a eles que compete o progresso no desenvolvimento*». Na sua juventude, na *Reivindicação*, Fichte considerou admissível ser mais leal a um Estado estrangeiro, mais avançado, do que ao próprio, quando sobrepunha a França progressiva à sua pátria reaccionária. Os *Discursos* são uma variação alemã do lugar comum de que todos os povos estiveram e estão convencidos que lhes «*compete o progresso da perfeição humana*», tal como na Idade Média todos os povos estavam convencidos de serem o mais «*cristão*».

⁴⁰ SW, Vol. VII, p. 417.

⁴¹ SW, Vol. VII, p. 407.

⁴² SW, Vol. VII, p. 425.

⁴³ SW, Vol. VII, p. 464.

O valor de um povo é calculado pela medida em que aspira aos objetivos morais da humanidade, ou seja, o modo como incarna a civilização universal. Esta escala torna-se uma racionalização de predileções nacionais. O princípio é digno mas, na prática, origina uma hipocrisia diplomática e pode ser invocado para justificar qualquer decisão. A classificação de Fichte é facilmente deturpável. Uma vez estabelecidas diferenças de valor entre povos, fatalmente se tende a valorizar mais o próprio. A guerra actual, por exemplo, nunca é apresentada como “vontade de poder” e nem sequer como “reposição da balança de poder”. O Estado agressor justifica-se porque considera o agredido como violador de princípios da civilização, moralmente inferior, ou sem liberdade nem democracia.

5. Síntese conclusiva

Fichte foi o primeiro pensador a conciliar as três grandes ideias do séc. XIX: nacionalismo, liberalismo e socialismo. O voluntarismo da *Doutrina da Ciência* permeou estas correntes políticas, de modo muitas vezes inconfessado.

Os *Discursos*, em primeiro lugar, são razoavelmente reconhecidos como um dos evangelhos do nacionalismo romântico que localiza as virtudes humanas universais numa nação e os vícios no inimigo. Com a ideia nacional, o «sentimento» ergue-se, vitoriosamente, contra a razão. É certo que Fichte se propunha conciliar nacionalismo e cosmopolitismo, prolongando o ideal iluminista. Mas o nacionalismo violento da Revolução Francesa e a posterior tirania napoleónica estragaram estes belos planos. A justificação que a soberania francesa representava a soberania do progresso, e portanto da razão, não convenceu os povos, revelando-se uma racionalização do sentimento nacional e uma democratização do Estado Absoluto.

O absolutismo foi o criador do Estado nacional moderno, traçando as fronteiras históricas na Europa. Por contraste, o iluminismo radical opunha o ideal de um Estado supranacional aos soberanos *ab legibus solutus*. O Estado nacional deriva do Estado absolutista, progressivamente democratizado. Este conflito entre dois racionalismos políticos foi destinado a um impasse, enquanto não se afirmou a grande força instintiva da ideia nacional, tal como Jean-Jacques Rousseau a imaginara e Fichte apelou nos *Discursos*. Sublevando-se contra a razão, como Rousseau, também Fichte partiu do sentimento nacional como um facto. Neste sentido, Fichte assimilou, ou germanizou, a Revolução Francesa. Quando os revolucionários franceses

gritavam «*Vive la nation!*» em vez de «*Vive le roi!*», pronunciavam-se pela república. Opunham a nação primordial ao governante. O Estado nacional era o Estado de um povo, como compreenderam os príncipes alemães que se opuseram ao movimento nacional e liberal, tanto na época de Fichte como em 1848. E as bandeiras nacionais perderam e ganharam guerras na Europa enquanto se não formou uma Comunidade Europeia de nações. O princípio nacional continua em tensão com o internacionalismo porque corresponde a uma antinomia inescapável da ordem política.

Como arauto da ideia nacional, Fichte formulou um liberalismo em que se projecta a sombra do voluntarismo político. Exista ou não uma ordem do universo, a *Wissenschaftslehre* proclama o homem como supremamente livre e criador de finalidades. Cabe ao filósofo aconselhar os homens contra o determinismo da natureza e da história. «Nos alemães, o império deve partir da liberdade pessoal bem formada e não vice-versa... Assim, eles apresentarão unicamente um verdadeiro império de direito, como nunca apareceu no mundo, e todos apoiarão a liberdade do cidadão que se pode entrever no mundo antigo, sem sacrificar a maioria dos homens como escravos, liberdade essa assente na igualdade de todos os que tenham um rosto humano».

A maioria dos nacionalistas românticos do séc. XIX seguiram este vínculo entre o sentimento nacional e a liberdade. Assim procederam Herder e Mazzini que, a par da independência nacional, reclamavam a federação internacional. Fichte aceitou o plano de uma sociedade das nações, desejando-a com poder executivo como a única forma de atingir o objectivo. «A vontade legal, dotada de poder de coacção que garanta a segurança dos Estados, deve cumprir-se na sociedade das nações.» Como a Europa é a pátria de todo o homem civilizado, é nela que reside a vanguarda da civilização.

As doutrinas de Fichte inspiraram socialistas de todas as correntes. Em particular, no conflito com Marx, Lassalle utilizou o voluntarismo e o idealismo de Fichte, contra o determinismo e materialismo, um antagonismo que se prolongou em toda a história do movimento operário na Europa. Mas o determinismo de Hegel foi o patrono filosófico de Marx, deixou para trás o voluntarismo de Fichte, ficou para movimentos como os de Proudhon, criando uma dualidade entre “socialismo cooperativo” e “socialismo estatal”. Os nazis reportaram-se a Fichte, mas sem razão. O nacional socialismo alemão foi buscar a Fichte o nacionalismo romântico no *Macchiavelli*, o *Geschlossene Handelsstaat* e alguns dos *Reden*. Abusando claramente do humanismo ético e democrata de Fichte, os nazis tentaram

apontá-lo como anti-semita por numa das suas primeiras obras ter atacado conjuntamente os judeus, a nobreza e os oficiais como «estados dentro do Estado» Mas enquanto reitor Fichte agiu severamente contra! estudantes anti-semitas; jamais desejou uma Alemanha tirânica, nunca alimentou as ilusões da raça e mesmo durante a guerra, sempre acentuou que a finalidade última da política é a justiça geral e a paz perpétua.

«Assim, todo o cosmopolita se torna, mediante a sua limitação pela nação, necessariamente patriota, e todo aquele que na sua nação for o patriota mais forte e activo, é justamente por isso o mais activo cosmopolita, enquanto o último objectivo de toda a formação nacional for sempre o de que essa formação se estenda a todo o género humano.» Apesar das tentativas fichteanas de vinculação, a ideia nacional não se entendeu com o cosmopolitismo. Contudo, após a grande desilusão com os determinismos políticos no séc. XX, o ponto de vista de Fichte oferece elementos que não podemos ignorar⁴⁴.

⁴⁴ Bernard Bourgeois, *L'idéalisme de Fichte*, Paris, PUF, 1968, rééd. Vrin, 1995; Martial Guérault, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Strasbourg, 1930, rééd. 1982, Xavier Léon, *Fichte et son temps*, 3 vol., Paris, Armand Colin, 1922-1927, rééd. 1958-1959; Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1996; Alain Renaut, *Le système du droit*, Paris, PUF, 1986.

Hegel, a Europa e a Revolução (1794-1802)

CARLOS MORUJÃO

I. Os Anos de Formação de Hegel (Os Períodos de Berna e Frankfurt)

1.1 *A origem do cristianismo e a sua positividade*

Em 1907, Hermann Nohl, discípulo do filósofo Wilhelm Dilthey, publica em Tübingen uma colectânea de escritos de juventude de Hegel a que chamou *Escritos Teológicos de Juventude*. Sendo esta designação formalmente correcta, sobretudo se tivermos em conta os dois escritos mais substanciais que a referida colectânea encerra, ela não deixa, porém, de estar na origem de alguns equívocos, sobretudo se não entendermos o que para Hegel em particular e para a sua geração de um modo geral (mais especificamente, para os seus companheiros de geração e de formação no Stift de Tübingen: Hölderlin, Schelling, Renz, Isaac von Sinclair, entre outros) a religião e os estudos teológicos significavam. Como veremos, não deverá ser motivo de espanto que questões de ordem filosófica geral e, acima de tudo, questões de carácter ético e político tenham ocupado um lugar de destaque nessas páginas.

A visão hegeliana mais madura da importância da religião cristã contrasta fortemente com o seu anticlericalismo de juventude. Convém recordar que Hegel, enquanto jovem estudante do mencionado Stift de Tübingen, onde se preparava para o exercício da função de pastor da Igreja Luterana (que nunca chegará a exercer), era um assíduo frequentador das obras de Lessing - nutrindo uma especial predilecção por *Nathan der Weise*, que cita com frequência - e adepto da sua crítica da religião revelada. Hegel afirma também, nos seus escritos do período do preceptorado em Berna (a carreira de preceptor era o destino comum, na Alemanha, dos jovens formados em Teologia que não desejavam exercer a carreira pastoral), num espírito que poderíamos inclusive aproximar de algumas tendências mais radicais do iluminismo francês, que a religião cristã se tornou numa espécie de técnica para reconfortar na desgraça; Hegel chega a dizer, ironicamente,

que deveríamos lamentar não podermos perder todas as semanas um pai ou uma mãe. Numa carta dirigida a Schelling, datada de 16 de Abril de 1795, podemos ler a seguinte afirmação: «[a religião] ensinou aquilo que queria o despotismo: o desprezo pela espécie humana, a incapacidade desta em realizar qualquer tipo de bem, de ela ser por si mesma qualquer coisa.»¹

Nos seus escritos, Hegel estabelece um contraste entre o cristianismo e a religião grega, na qual uma desgraça era chamada pelo seu próprio nome; reconhece ainda que na Grécia não existia uma crença na imortalidade individual, uma vez que a única imortalidade que o indivíduo desejava – e que procurava realizar com as suas acções – era a do estado a que ele próprio pertencia. Do ponto de vista político, a propagação da crença na imortalidade individual foi uma consequência da perda das liberdades cívicas, cujo testemunho histórico mais evidente fora o poder imperial romano.

Nos escritos dos primeiros anos do preceptorado em Berna, Hegel aproxima o fenómeno de decadência do império romano e a expansão da religião cristã. Essas páginas são, em grande medida, inspiradas pela leitura da obra de Edward Gibbon *História da Decadência e Queda do Império Romano* e não é propriamente pela originalidade do seu tema que merecem ser ainda hoje recordadas. Hegel vê o cristianismo, não só como incapaz de resistir ao ambiente geral de decadência moral e de perda das virtudes cívicas, mas também como um elemento fomentador desse processo de decadência, defendendo os crimes dos déspotas e o próprio despotismo imperial enquanto factor de esvaziamento de todas as forças vitais².

Em 1795, em *A Positividade da Religião Cristã*, Hegel estabelece um contraste entre a figura de Sócrates e a de Jesus, que é favorável ao primeiro. A limitação do número de discípulos a doze, por exemplo, é objecto de

¹ Citamos a partir da tradução francesa de Jean Carrère, Hegel, *Correspondance*, I, Paris, Gallimard (col. TEL), 1990, p. 29.

² Cf. Hermann Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907, p. 366. Utilizámos a tradução castelhana, que não inclui a totalidades dos textos, na edição organizada por José M. Ripalda, Hegel, *Escritos de Juventud*, Mexico / Madrid / Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 46-47. As passagens mais extensas que citamos no corpo do texto ou em nota, contudo, foram traduzidas a partir do original alemão, em G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* (hrsg. von Otto Pöggeler und Wolfgang Bonsiepen), Band I, *Frühe Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 1968.

uma crítica quase sarcástica: não só a virtude não conhece tais restrições de carácter numérico, como também a atribuição de poderes especiais a um reduzido número de pessoas tem por consequência que a estima de que se tornam merecedoras se venha a fundar mais nelas próprias do que no seu exemplo³. Na mesma obra, afirma também que o problema fundamental do cristianismo foi ter-se tornado uma religião positiva, quer dizer, estatutária, esquecendo a pura moralidade que transparecia nas palavras de Jesus⁴. Mas em certas passagens, esquecendo mesmo este tom mais moderado, chega a superiorizar os ensinamentos morais de Sócrates relativamente aos de Jesus, a quem acaba por atribuir também responsabilidades pela positividade do cristianismo⁵. Há aqui uma influência do escrito de Kant sobre a religião, de 1793, intitulado *A Religião nos Limites da Mera Razão*; nomeadamente, remonta a Kant a ideia de que a verdadeira religião consiste na moralidade que não constrange as consciências, embora o pendor anticlerical de Hegel seja bastante mais acentuado do que o do próprio Kant. Convém por isso lembrar que estes escritos não estavam destinados à publicação e que Hegel se exprimia com uma muito maior liberdade do que se pensasse em publicar.

1.2 *O espírito da polis grega. Mundo antigo e mundo moderno*

A religião grega, bem como as produções culturais que dela são a expressão, como foi o caso da tragédia, servirão a Hegel, nos seus anos de

³ *Idem, Ibidem*, ed. cit., p. 86.

⁴ A crítica à religião estatutária está já presente em escritos do período de Tübingen (datando, por conseguinte, dos anos de aprendizagem de Hegel), onde é chamada «religião objectiva» e contraposta à religião subjectiva dos gregos. (Cf. *Theologische Jugendschriften*, ed. cit., p. 7.)

⁵ A apreciação do papel de Jesus, em particular da sua reacção à religião estatutária do judaísmo, será algo diferente em 1799, em *O Espírito do Cristianismo e o seu Destino*. Cf. *Escritos de Juventud*, ed. cit., pp. 303 e segs. Veja-se, em particular, a passagem seguinte: «Aos mandamentos puramente objectivos Jesus opôs algo que lhes era inteiramente alheio: o subjectivo em geral. Outra era a sua atitude diante daquelas leis a que chamamos, de acordo com diferentes pontos de vista, mandamentos morais ou civis. Uma vez que estas exprimem relações naturais do homem em forma de mandamentos, a aberração começa quando se tornam total ou parcialmente objectivos.» (*Ibidem*, p. 306)

aprendizagem, de padrão para aferir da beleza da religião cristã e da grandeza moral das éticas da modernidade. Na figura de Antígona, na tragédia de Sófocles com o mesmo nome, surge um tipo moral – encarnado pela própria Antígona, filha de Édipo – que, para agir, não se baseia apenas nas leis da razão, ou numa moralidade abstracta de tipo kantiano, mas sim numa moralidade concreta que incarnava na vida ética de um povo e nos costumes estabelecidos pela tradição. (Cf., também, a *Ifigénia em Táuride* de Goethe, uma das peças teatrais preferidas do jovem Hegel, onde, no Acto V, versos 1797-1801, se fala do triunfo do amor e da amizade sobre a crueldade que resultaria do simples respeito formal pela lei.)

Em geral, Hegel aprecia no modo de vida grego a possibilidade que ele oferece para o desenvolvimento equilibrado e harmonioso de toda a personalidade, ao passo que a sociedade moderna favorece a cisão da personalidade; a moral kantiana, opondo a razão à sensibilidade, é uma expressão dessa cisão. Sobre as características do modo de vida dos gregos, sobre as suas ideias e as suas crenças, Hegel exprime-se nos seguintes termos:

«Na vida pública, tal como na vida privada e familiar, cada homem era livre, cada um vivia de acordo com leis próprias. A ideia da sua pátria, do seu estado, era o invisível, o mais alto, para o qual trabalhava e que o impulsionava. Esta era a finalidade do mundo, ou a finalidade do seu mundo, que encontrava apresentado na realidade, ou que ele próprio ajudava a apresentar e a conservar. Diante desta ideia, a sua individualidade desaparecia; cada homem ansiava apenas pela conservação, vida e continuação dela, e podia realizá-las.»⁶

Ainda assim, Hegel reconhece que há alguma unilateralidade no modo como os gregos puderam organizar a sua vida social e política: na Grécia, o indivíduo (o particular) existe para o estado (o universal), mas não está verdadeiramente reconciliado com ele. O estado, na Antiguidade, é uma identidade fechada sobre si mesma, excluindo toda a diferença e, por conseguinte, toda a mediação. Se, por um lado, Hegel reconhece que a polis grega oferece um modelo de vida ética concreta – a que chamará *Sittlichkeit* – em oposição à moralidade abstracta dos modernos; por outro, defende

⁶ *Idem, Ibidem*, p. 151.

que ela não se encontra ainda suficientemente diferenciada para que a sua relação consigo mesma possa já ser mais do que uma unidade abstracta. O exemplo de Antígona poderá mais uma vez servir-nos para compreender esta situação: a particularidade que reclama para si (o respeito sagrado pelos laços de sangue que a prendem ao irmão traidor e à sua memória) afronta a universalidade da *Sittlichkeit* que só pode, numa tal circunstância, ser sentida como um destino adverso e fatal⁷.

Num fragmento escrito nos últimos tempos do período de Berna (publicado por Rosenkranz e por ele datado de 1796⁸), Hegel estabelece com clareza o contraste entre a Antiguidade e a Idade Moderna. Ao passo que na Modernidade a principal preocupação do estado consiste na defesa do direito de propriedade (tese que remonta ao contratualismo de John Locke), na Antiguidade – nota Hegel – toda a legislação tendia a restringir esse direito. Numa afirmação sem precedentes (mas em sintonia com o espírito que transparece da maioria dos escritos deste período), Hegel vai ao ponto de elogiar os *sans-culottes* da Revolução Francesa, uma vez que a sua reivindicação de uma maior igualdade entre os cidadãos se dirigia contra um perigo que ameaçava a liberdade: a riqueza desproporcionada de alguns em face da pobreza da grande maioria.

Embora sem referência ao *sans-culottisme*, um tom semelhante aflora num escrito um pouco posterior, datado já da época de Frankfurt, sobre as magistraturas no estado de Württemberg⁹. Hegel refere-se à cegueira dos que acreditam que as instituições e as leis que já não se encontram de acordo com os costumes e com as necessidades de uma época podem continuar a subsistir durante muito tempo. Com muitas expressões que reaparecerão nos seus escritos políticos mais tardios, Hegel critica todos aqueles que pensam que as instituições das quais o espírito¹⁰ se ausentou

⁷ Cf. Jürgen Habermas, «Zu Hegels politischen Schriften», in *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 148-171, p. 157.

⁸ Citamos a partir de *Escritos de Juventud*, ed. cit., p. 175.

⁹ *Ibidem*, pp. 247 e segs.

¹⁰ Não é fácil afirmar que, num escrito tão precoce como este a que nos estamos a referir, o termo espírito possua já toda a riqueza semântica que Hegel lhe conferirá a partir dos seus tempos de Jena. Mas poderemos certamente dizer que não se opõe a esse sentido futuro e que, em boa medida, o antecipa. Instituições sem espírito, para Hegel, são, em primeiro lugar, aquelas das quais a vida se ausentou, ou seja, instituições privadas da força que lhes permitiria estar à altura das necessidades do tempo presente.

são ainda suficientemente poderosas para constituir um vínculo de união entre todo um povo. Habermas nota que, neste escrito, mais do que em qualquer outro da mesma época ou posterior, Hegel se aproxima da noção de filosofia como uma actividade crítica do seu próprio tempo, um pouco como defenderão, mais tarde, os jovens hegelianos e, em particular, Karl Marx¹¹. Como sabemos, o Hegel da maturidade preferirá atribuir à filosofia um carácter interpretativo e não prospectivo, chamando-lhe «o seu tempo no plano do pensamento». O aspecto que nos parece essencial salientar é o facto de, nestes anos, o estudo da história, da religião e da cultura gregas ter servido a Hegel para criticar a realidade europeia (e, em particular, a alemã) vigente. Mas os anos de Frankfurt trarão uma mudança nesta posição de Hegel em face das tarefas da filosofia. A auscultar as possíveis razões desta mudança de atitude dedicaremos a nossa próxima secção.

1.3 Os estudos de economia política inglesa e a emergência da sociedade civil

Aquela reconciliação entre o particular e o universal, que a Antiguidade só imperfeitamente conseguiu realizar, como vimos pelo exemplo de Antígona, só se tornará possível, na Modernidade, no seio da sociedade civil, cuja realidade efectiva a filosofia deverá reconhecer. Mas a sociedade civil, para Hegel, não se desenvolve à margem do estado, nem em oposição a ele. O conceito de sociedade civil, essencial para compreendermos o pensamento político do Hegel da maturidade – desempenha, como se sabe, um lugar de relevo nos *Princípios da Filosofia do Direito* –, emerge, contudo, progressivamente, nos seus anos de juventude, a partir do estudo das obras dos economistas clássicos escoceses.

É a leitura dos economistas escoceses do século XVIII (Adam Ferguson, James Stewart e Adam Smith) que vai levar Hegel a reflectir sobre a aplicabilidade do modelo da polis grega ao mundo contemporâneo. O seu discípulo e biógrafo Karl Rosenkranz, que nos informa sobre essas leituras, refere ainda, na sua biografia de Hegel, o interesse com que este seguia, pelos

São também instituições desprovidas de uma eficácia que lhes permita participar no amplo movimento da história universal, pelo qual os homens se encaminham para a efectivação da liberdade.

¹¹ Jürgen Habermas, «Zu Hegels politischen Schriften», ed. cit., pp. 156-157.

jornais, as sessões do parlamento inglês sobre as questões sociais¹². É assim que, durante os seus anos de preceptorado em Frankfurt (1796-1800), em grande parte como resultado do estudo das obras daqueles autores, Hegel reconhecerá o carácter problemático da aplicação do modelo da vida ética grega a uma época em que se desenvolveu o âmbito da «sociedade civil»; ou seja, o comércio, a indústria, a produção mercantil, a generalização da circulação monetária. A sociedade civil não permite uma vida ética baseada numa pura transparência das relações políticas; ao mesmo tempo, o exercício de uma actividade económica funciona como um meio de aprendizagem das virtudes necessárias à vida pública, como um processo de mediação entre a particularidade da esfera privada e a universalidade do espaço público. (Este último tema será só desenvolvido por Hegel, na sua fase de maturidade, nos *Princípios de Filosofia do Direito*.)

Hegel compreende a impossibilidade de uma moralidade objectiva como a que está subjacente à doutrina das virtudes de Aristóteles, banhando-se toda ela no *ethos* da polis, mas também a insuficiência de uma moral formal de tipo kantiano. Esta última vê-a ainda prolongar-se no pensamento político de Fichte, que, tendo começado, na sua juventude, por dissolver o estado na sociedade, termina dissolvendo a sociedade no estado, privando o indivíduo de uma esfera onde possa cultivar a sua livre iniciativa. Fichte, ao reduzir a humanidade do homem à cidadania, ou melhor, absorvendo-a inteiramente nela, priva a própria cidadania daquilo que constitui a finalidade do seu verdadeiro exercício: a possibilidade de criticar e reformar as instituições políticas e o estado a partir de uma experiência que não se reduz totalmente a ela¹³. É provável, também, que Hegel tenha sofrido a influência das críticas de Rehberg à Revolução Francesa e, em particular, da sua crítica à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Para Rehberg, a identificação do homem com o cidadão fora como que o pecado original dos constituintes franceses, pois conduziu à reabsorção do primeiro no segundo. A teoria hegeliana da autonomia da sociedade civil face ao estado parte de idênticos pressupostos¹⁴. No final do período de Frankfurt, Hegel afasta-se

¹² Karl Rosenkranz, *F. W. J. Hegels Leben*, p. 85, cit. in *Escritos de Juventude*, p. 257.

¹³ Este tema é fortemente acentuado por Bernard Bourgeois in «Société et État», in *L'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 2000, pp. 183-192, pp. 188 e segs.

¹⁴ Sobre Rehberg, apoiante moderado da Revolução nos seus inícios e, mais tarde, seu crítico acérrimo, inimigo de Fichte e uma das fontes do pensamento

das suas ideias iniciais e reconhece que não é tarefa da filosofia contrapor à situação existente um modelo ideal, cuja origem estivesse no passado, mas sim compreender as razões da existência do que efectivamente é.

Na Alemanha, contudo, Hegel lamenta que não tivesse ainda emergido uma verdadeira sociedade civil, tal como o estado alemão não se conseguira ainda afirmar como unidade política, territorial e cultural. Ao contrário do que acontecia na antiga Grécia, não existem, segundo Hegel, na memória do povo alemão, heróis propriamente germânicos, capazes de unificar a nação enquanto entidade cultural; para o alemão, em resultado da sua educação cristã, são muito mais familiares as figuras de David ou de Salomão do que as dos heróis do Walhalla. Os doutos, pelo seu lado, conhecem Carlos Magno ou Frederico Barba-ruiva como conhecem Júlio César ou Alexandre, o Grande.

1.4 A Revolução Francesa

O formalismo do pensamento moral de Kant reflecte-se também na sua filosofia política e na sua filosofia jurídica. Kant analisara a Revolução Francesa a partir do ponto de vista da sua legitimidade; negava-lhe legitimidade do ponto de vista jurídico, uma vez que seria impossível que uma qualquer constituição estadual incluisse em si mesma o princípio da sua revogação; mas Kant negava também que, no caso de uma revolução ter acontecido, se pudesse penalizar, do ponto de vista jurídico-criminal, os anteriores detentores do poder. A revolução, para ele, introduzia um elemento de descontinuidade de ordem tal que não fazia sentido aplicar as leis novas para julgar comportamentos válidos pelas leis antigas. (Ou seja, Kant criticava o Terror jacobino e, em particular, como é facilmente constatável pela leitura da sua *Metafísica dos Costumes*, a condenação à morte de Luís XVI pelo Tribunal Revolucionário.)

Hegel, que também não simpatizou com o Terror, analisa a Revolução Francesa de um ponto de vista diferente. Ela significou, por um lado, a elevação da consciência a árbitro ou juiz absoluto do curso da história do mundo, e neste sentido continuou o trabalho já iniciado pelo Iluminismo, por outro lado, significou a perda do sentido da vida ética concreta. Nesta

conservador alemão dos inícios do século XIX - uma espécie de Burke em terras germânicas - voltar-se-á falar no último ensaio desta colectânea.

ordem de ideias, os seus actores como que realizaram aquilo que era, para Kant, o sentido do dever: agir de acordo com a lei em todas as circunstâncias. (Se quisermos compreender o sentido dos acontecimentos franceses, para Hegel, podemos traduzi-lo com o auxílio de uma fórmula simples: terror = consciência escrupulosa + universalidade da lei. Como resultado da conjunção destes dois factores, a Revolução teria de ser a negação do particular e do individual. Do ponto de vista jurídico, ela só poderia significar a inexistência de circunstâncias atenuantes; o que não fosse adesão total seria já uma traição.) Mas, do ponto de vista das suas realizações, a Revolução foi um fenómeno contraditório:

1. Foi uma afirmação do princípio do estado de direito. (Declaração dos Direitos do Homem, Assembleia Constituinte, supremacia da lei sobre as desigualdades sociais.)
2. Foi uma tentativa de realizar esse estado imediatamente pela acção.

Relativamente ao que é dito no ponto 1, podemos afirmar que se tratou, da parte de Hegel, do reconhecimento de uma aquisição definitiva da humanidade, que será reconhecida também por outros autores da época. Assim, quando anos mais tarde Wilhem von Humboldt redige os seus projectos para uma constituição da Alemanha, está a dar expressão a ideias que tiveram a sua origem na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, nomeadamente o direito a ser julgado por um tribunal competente, ou o direito à liberdade de opinião. Vejam-se, por exemplo, os seguintes dois artigos do projecto de Humboldt:

«Artigo 2: Nenhum alemão pode ser privado da sua liberdade ou das suas propriedades sem uma sentença pronunciada pelo tribunal competente, de acordo com as leis existentes [...]. Artigo 3: O curso da justiça não pode ser impedido pela ordem de nenhuma autoridade.»¹⁵

Mas não se reduziu apenas a isto o trabalho efectivo da Revolução Francesa. O que ela legou ao futuro foi a tarefa de pensar a possibilidade de um

¹⁵ Wilhelm von Humboldt, «Exposé des droits de tout sujet allemand en général», in *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, Band IV, p. 335. (O texto foi redigido em francês.)

reconhecimento recíproco da vida social (liberta dos constrangimentos que lhe eram colocados pela estrutura dos «estados», própria do Antigo Regime) e da vida política, na sua tensão inevitável.

2. O Direito Natural nos Primeiros Anos de Jena

2.1 *A crítica ao formalismo kantiano e fichteano*

A questão que referimos no final da secção anterior leva-nos a analisar a reflexão que Hegel faz sobre o direito natural, em Jena, num ensaio publicado em 1802 no *Kritische Journal der Philosophie* (revista que dirigia em conjunto com Schelling) e intitulado *Sobre os Modos Científicos de Abordar o Direito Natural*. Encontramos aqui uma crítica às concepções de direito e de estado em Kant e em Fichte, que pareceram a Hegel uma forma de legitimação do Terror na Revolução Francesa. Nesta obra transparece com força um dos temas centrais da filosofia política do Hegel da maturidade, mas que encontramos já desenvolvido nos escritos de juventude. O estado – considera Hegel – é um fim para o indivíduo, a cidadania constitui a mais perfeita realização de uma existência humana digna desse nome, mas só sob a condição de, ao mesmo tempo, o próprio estado constituir um modo de realização da liberdade e de satisfação das necessidades dos particulares. Este ensaio de 1802 – que não é de leitura fácil e onde a complexidade dos problemas rivaliza, por vezes, com as obscuridades do estilo – constitui uma obra fundamental para compreendermos a evolução do pensamento político de Hegel. Com muita firmeza, Hegel distancia-se nele, tanto de uma abordagem meramente formal da problemática do direito, como de uma abordagem empírica, à maneira dos contratualistas da Idade Moderna, no estilo de Hobbes, Grotius ou Pufendorf. Quais as razões que tornaram caducas estas duas abordagens? Para Hegel, a resposta (na qual transparece a assimilação reflectida da leitura dos economistas escoceses, a que já fizemos referência) não oferece qualquer tipo de dúvida. Elas ignoraram o aspecto fundamental dos tempos modernos: o facto de a subjectividade se reconhecer absolutamente a si mesma, por intermédio das suas objectivações no mundo da história, da sociedade e da economia. Desconhecendo a força histórica destas objectivações, o formalismo, tal como o que se manifestou nas filosofias do direito de Kant ou de Fichte, só alcança algum conteúdo na medida em que o considere como a negatividade da

sua pura identidade consigo mesmo, pelo que a um tal conteúdo apenas poderá corresponder uma identidade parcial da qual a unidade absoluta estará sempre ausente¹⁶. Ao invés, o modo empírico de pensar encara todas as separações que afirma colher na vida real como separações em si mesmas reais (por exemplo, no direito penal, a própria pena é vista, ora como castigo do criminoso, ora como forma de proceder à sua regeneração moral, ora como elemento dissuasor pelo receio que possa inspirar, etc.¹⁷), desconhecendo, por isso, o carácter orgânico da vida social¹⁸.

Não nos encontramos ainda, porém, na presença da filosofia da maturidade berlinense. O processo de constituição da sociedade civil, em 1802, na Alemanha, ainda não se desenvolvera de modo a permitir o seu pleno reconhecimento por parte de Hegel, ou, então, a força do modelo da *polis*, de acordo com o quadro traçado no período de Berna¹⁹, era ainda demasiado grande para que Hegel pudesse reconhecer plenamente um processo que, pelo menos em Inglaterra e nas regiões economicamente mais desenvolvidas de França, dera já os seus primeiros e decisivos passos. De facto, em algumas passagens do ensaio sobre o *Direito Natural* encontramos ainda a característica oposição entre a vida privada do burguês e a vida pública do cidadão, que se desenrola toda ela no plano da universalidade²⁰. Vejamos,

¹⁶ Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in *Werke*, (hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt, Suhrkamp, 1970, Band 2, p. 439.

¹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 441.

¹⁸ *Idem, Ibidem*, pp. 439-440.

¹⁹ Jean-François Kervégan, na sua «Présentation» da tradução francesa dos *Princípios da Filosofia do Direito (Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1998), sublinha fortemente a oposição entre o reconhecimento da liberdade subjectiva, por Hegel, em 1820, e a reabilitação do holismo da cidade grega nos escritos de juventude. (Cf. op. cit., pp. 26-27.)

²⁰ A persistência desta ideia nota-se ainda mais acentuadamente num texto da mesma data, mas publicado postumamente, intitulado *Sistema da Vida Ética*. (O título, *System der Sittlichkeit*, fica a dever-se a Karl Rosenkranz, que, pela primeira vez, na sua *Hegels Leben*, menciona este manuscrito de Hegel, que corresponde, provavelmente, à primeira de um curso sobre Direito Natural leccionado em Jena. A primeira edição integral do manuscrito deve-se a Georg Lasson, no volume VII da sua edição das obras completas de Hegel, intitulado *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Berlin, Felix Meiner, 1913, 2.^a ed. 1922.) Aí podemos ler passagens como a seguinte: «A ética é, por conseguinte, determinada de um modo tal que o indivíduo vivo enquanto vida

contudo, no excerto seguinte, a forma como Hegel se distancia do modo como as filosofias do direito natural formal concebem as relações entre a unidade do estado (ou a unidade da lei moral) e a multiplicidade dos sujeitos que se submetem à sua autoridade:

«Mas a relação desta pura unidade com a multiplicidade dos entes que se lhe opõem é, ela própria, de novo, uma dupla relação: ou a da existência positiva de ambas, ou a da aniquilação de ambas; mas tanto aquela existência como esta aniquilação são apenas para entender de modo parcial, pois, se a existência de ambas fosse absoluta, não haveria relação entre elas, e, se fosse posta a aniquilação absoluta de ambas, não haveria uma existência de ambas.»²¹

Para estas concepções, a razão prática tem diante de si uma realidade que é, não para reconhecer, mas sim para negar; a razão, na sua identidade consigo mesma, torna-se a única realidade que deve subsistir. Em Kant e em Fichte nunca chega a existir uma unidade de cada indivíduo consigo mesmo e com todos os outros, unidade que se torna efectiva na plena assumpção da diferença que deles o separa e que, por isso, exige a mediação de um plano institucional para se poder realizar. A unidade que, nestas filosofias, é estabelecida de um ponto de vista teórico é somente postulada de um ponto de vista prático, ou afirmada como dever-ser (como um ideal a realizar-se). Poder-se-á ver aqui uma continuação da crítica hegeliana à filosofia do estado de Fichte, que fora já exposta publicamente, um ano antes, em 1801, no ensaio *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. O estado quase policial fichteano – em que, graças ao recurso a um sistema de passaportes internos, a cada momento é possível saber-se onde se encontra cada cidadão e que faz ele aí – necessita ainda da existência de

seja igual ao conceito absoluto, que a sua consciência empírica seja uma só coisa com a consciência absoluta e que a própria consciência absoluta seja consciência empírica (...). Por conseguinte, na eticidade o indivíduo é de um modo eterno; o seu ser e o seu agir empíricos são algo de pura e simplesmente universal; com efeito, não é o indivíduo que age, mas o espírito universal e absoluto nele.» (Trad. port. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1991, p. 54.) Esta última passagem lembra, não sabemos se voluntária ou involuntariamente por parte de Hegel, uma outra de São Paulo, Gal. 2, 20: «eu vivo, mas não sou mais eu, é Cristo que vive em mim.»

²¹ Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, ed. cit., p. 455.

um princípio de desobediência em cada cidadão, ou seja, que a unidade postulada veja permanentemente adiada a sua efectivação, de modo a que ele possa deduzir a legitimidade do seu modo de proceder. Na sua filosofia política, Fichte ignorou o princípio da modernidade – a saber, a exigência do particular em se ver reconhecido como tal –, pelo que a liberdade subjectiva é vista por ele como uma ameaça de destruição da ordem social.

O produto imediato do idealismo meramente formal de Fichte resulta, segundo Hegel, numa separação entre uma multiplicidade empírica contingente e a unidade de um pensamento vazio. O resultado deste idealismo é especialmente visível, mais ainda do que no carácter estéril do seu ponto de vista teórico, no domínio da moral, em que a tirania da consciência se substituiu à verdadeira liberdade e a observância das leis conduz à hipocrisia²². Kant e Fichte, não menos do que Rousseau e do que os revolucionários franceses, só puderam conceber, segundo Hegel, o princípio da subjectividade de uma forma abstracta e individualista, em resultado do que – no furor, comum a todos eles, em desvanecer todas as determinações particulares que fizessem obstáculo à pureza da consciência individual – só o Terror poderia emergir²³. Mas uma racionalidade individual não é uma racionalidade social; foi, por conseguinte, sobre um falso racionalismo que se fundou a vontade legisladora dos revolucionários franceses, na medida em que se procurou fundamentar no pensamento de Rousseau²⁴.

²² Esta questão é fortemente sublinhada por Georg Lukács, in *Der Junge Hegel*, trad. cast., *El Joven Hegel*, Mexico, Grijalbo, 1963, pp. 287-288.

²³ Cf. Pierre Hassner, «Georg W. F. Hegel», in Leo Strauss and Joseph Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago and London, Chicago University Press, 1992, pp. 732-760, p. 737.

²⁴ Em 1807, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresentará a especulação alemã de Kant e de Fichte como a herdeira da Revolução Francesa e dos seus escrúpulos de consciência. Esta problemática será objecto de análise no ensaio seguinte desta colecção, pelo que aqui não faremos mais do que mencioná-la. Algo, porém, nos parece falhar na análise hegeliana. As filosofias de Kant e de Fichte são vistas como filosofias do «progresso indefinido» – quer dizer, filosofias que postulam uma realidade de que a humanidade se aproximará sempre assintoticamente, a saber, a reconciliação da unidade com a multiplicidade – e colocadas no mesmo plano que a filosofia de F. H. Jacobi, ou seja, uma filosofia da fé oposta ao saber. O princípio político em que assentam estas filosofias, contudo (e sem que elas sejam, na sua totalidade, redutíveis a ele), é diverso, se não mesmo oposto. Kant e Fichte, próximos do espírito do iluminismo, vêem a Revolução Francesa como documento da marcha da humanidade para a liberdade, ao

2.2 Hegel e a dinâmica do desejo

A multiplicidade da vida social que se opõe à unidade da razão não tem verdadeira realidade nas concepções de Kant e de Fichte – pelo menos segundo o modo como Hegel as apresenta –, as quais contrariam tudo o que Hegel vinha dizendo acerca dessa mesma realidade e que aprendera na leitura dos economistas políticos ingleses. Para entendermos cabalmente a posição de Hegel, tal como ela se começa a desenhar nos primeiros anos do período de Jena e se completará na sua maturidade, precisamos de regressar às suas reflexões do período de Frankfurt.

A complexidade da vida social, o modo como nela age já a razão, cujo objectivo é a unificação do que se encontra cindido²⁵, pode compreender-se com o auxílio do seguinte esquema:

- «1. A deseja C
2. B produz C (para A)
3. A obtém C
4. C está ao serviço de A e domina B.»²⁶

A relação entre A e C está marcada pelo *desejo*. A reflexão hegeliana situa-se, aqui, em simultâneo, em dois níveis: o da actividade económica e o da vida da cultura, na qual deveremos incluir as atitudes religiosas. É a dinâmica do desejo que pauta a relação de Deus com o homem, no Antigo

passo que Jacobi vê nela um acontecimento funesto, em que uma razão legisladora crê poder orientar o curso da história. Singularmente, a posição posterior de Hegel sobre a Revolução Francesa, que vê como a filosofia moral de Kant posta em acção, encontra-se sobremaneira próxima da de Jacobi. (Sobre isto, cf. o último ensaio desta colectânea.)

²⁵ Sobre este assunto, pode ver-se Bernard Bourgeois, art. cit., p. 191. A interpretação do esquema que apresentámos umas linhas mais abaixo, contudo, é da nossa inteira responsabilidade.

²⁶ Adaptado de *Escritos de Juventud*, ed. cit., p. 273, nota. Reproduzimos de seguida o texto de Hegel, rasurado pelo próprio Hegel no manuscrito original: «Na dominação, o A real é activo, o B real é passivo; a síntese C é o objectivo; C é uma ideia em A e, neste sentido, B é um meio; mas também A é algo que obedece a C, que está determinado por ele; A está dominado relativamente a C e domina no que diz respeito a B; posto que C é ao mesmo tempo um fim de A, C serve A e domina B.». Sobre este texto, pode ver-se a análise de Jacques d’Hondt, «Téléologie et praxis dans la “Logique” de Hegel», trad. port., «Teleologia e praxis na “Lógica” de Hegel», in *Hegel e o Pensamento Moderno*, Porto, Rés Editora, 1979, pp. 9-38, p. 19.

Testamento (cf., nomeadamente, o livro de Isaías): um Deus cioso da sua divindade e da fidelidade incondicionada do homem. Mas é também ela que encontramos na relação do tirano com os súbditos, nas sociedades de Antigo Regime, de que Rousseau fez a dramática descrição em algumas das mais conhecidas páginas do *Contrato Social*. (Hegel nota, subtilmente, que existe uma pequena diferença entre a tirania do Deus judaico e a tirania de um tirano: enquanto a segunda é encarada como algo de hostil, a primeira contém a ideia de uma entidade protectora, sob a qual cada um pode buscar socorro e auxílio²⁷.) É, de certa forma, também a dinâmica do desejo que se encontra presente na relação entre uma moralidade de tipo kantiano e o indivíduo que se dispõe a agir moralmente ao tomar a lei moral como móbil exclusivo do seu agir; em tal situação, não se verifica de facto uma reconciliação entre a lei moral universal e a vontade particular, mas sim uma anulação da segunda em benefício da primeira. Por outras palavras, a um formalismo da lei, tal como o de Kant, apenas pode corresponder um dualismo que foi anulado, mas na realidade nunca verdadeiramente superado.

Na mesma perspectiva poderíamos ainda compreender a relação dos fariseus com a lei de Moisés, tal como Hegel no-la apresenta nos seus esboços para *O Espírito do Cristianismo*, datados do Outono e Inverno de 1798-1799²⁸. A observância severa e precisa das regras religiosas manifestava a sua perda de espontaneidade, o penoso afã por produzir em si mesmo algo que não surgia espontaneamente. (O exacto oposto do que, para os gregos, constituía a beleza.) Numa relação tal como a que apresentámos mais acima nos pontos 1 a 4, A e B não se reconhecem mutuamente. Entramos no plano de uma relação instrumental entre os fins e os meios; muito antes de Marx, Hegel reconhecera, nas sociedades de capitalismo nascente, o crescimento do fenómeno da reificação, em que as relações entre os homens adquirem a aparência de relações entre coisas. Se A domina B ao apropriar-se de C, é porque o próprio B se converte em meio para que C seja produzido e satisfaça o desejo de A.

Ora B reclama não ser um simples meio. (Encontramos aqui a razão da superioridade do cristianismo sobre o judaísmo: a Igreja é o lugar do reconhecimento mútuo entre Deus e o homem; um Deus que aceitou

²⁷ Cf. *Escritos de Juventud*, ed. cit., p. 272.

²⁸ *Ibidem*, p. 268.

perder uma parte da sua divindade.) Ao produzir C, embora submetendo-se a A, B assume já um papel de dominador. No esboço há pouco citado, diz Hegel referindo-se à visão do cristianismo que é apresentada no Evangelho de João:

«Assim como subsiste sempre uma separação mesmo na relação mais viva entre vários homens, assim também acontece nesta unificação [a da comunidade de Jesus]; esta é a lei da humanidade. No ideal está unificado o que se encontra ainda separado; entre os gregos, nos deuses nacionais; entre os cristãos, em Cristo.»²⁹

Tal como o cristianismo libertou o homem em relação ao poder do Deus do Antigo Testamento, também a Revolução Francesa o libertou em relação ao poder absoluto dos monarcas. Mas não pode ser uma libertação unilateral, que coloque simplesmente o indivíduo perante a universalidade abstracta da lei; a realidade do momento 2, referido mais acima – quer dizer, o facto de algo ser produzido, não a forma histórica que possa ter assumido a forma da sua produção, embora esta distinção nem sempre seja claramente feita por Hegel – tem de ser tida em conta.

3. A Nação, o Povo e o Estado

No que diz respeito às relações entre a nação e o estado, há uma diferença radical entre os revolucionários franceses e os seus simpatizantes alemães. A Revolução Francesa começa com a proclamação da soberania da nação contra o poder do rei: a nação adquire, neste contexto, um significado imediatamente político. Na Alemanha, ao invés, a nação nunca é proclamada como a suprema realidade política; falar de nação alemã é falar apenas de uma realidade cultural e histórica, ou de uma comunidade de língua. Assim, chegado a Jena em 1801, Hegel dedicará grande parte do seu primeiro ano de estadia nesta cidade (para além das suas ocupações como *Privatdozent* na universidade local e de preparação da sua tese de Habilitação) a elaborar diversos textos de problemática política cujo principal objectivo era o de fornecer uma resposta à pergunta: em que condições poderá a Alemanha voltar a ser um estado? Em consequência deste modo de abordagem, ou a

²⁹ *Ibidem*, p. 272.

nação não entra no horizonte da reflexão dos filósofos alemães (como no caso do primeiro Fichte, que a substitui pela sociedade, mas obliterando quase qualquer referência ao estado), ou é remetida para o plano da vida imediata, quase natural, a que só o estado pode dar consistência política (como em Kant e em Hegel).

No contexto desta reflexão, é interessante reflectirmos sobre o lugar que a filosofia política de Hegel, nos seus anos de juventude, atribui ao povo. O *Sistema da Vida Ética* fornece-nos, a este propósito, um interessante conjunto de reflexões. O povo é, não só visto por Hegel como uma figura do Absoluto, mas também como constituindo a própria divindade, na medida em que é o universal que unifica todos os particulares. O Deus que cada nação venera de uma forma própria mais não é do que a maneira ideal ou abstracta de ela intuir a divindade que tem em si mesma. Para uma mais clara compreensão do significado do que foi dito, permitimo-nos recorrer a uma longa citação:

«[...] a ideia da absoluta eticidade é o retomar em si da realidade absoluta como numa unidade tal que este retomar e esta unidade sejam a totalidade absoluta; a intuição da ideia é um povo absoluto; o seu conceito é o ser-um absoluto das individualidades.

Em primeiro lugar, a intuição deve subsumir-se no conceito. A vida ética absoluta surge assim como natureza, pois a natureza nada mais é em si do que a subsunção da intuição no conceito, por meio da qual, pois, a intuição, a unidade, permanece o interior, e a multiplicidade do conceito e o seu movimento absoluto aparecem na superfície. Nesta subsunção, a intuição da eticidade, que é um povo, torna-se em seguida uma realidade múltipla, ou uma singularidade.»³⁰

Num vocabulário em que facilmente reconhecemos a herança da filosofia de Kant (marcada, contudo, pela interpretação dela por Schelling), procurando explicar a relação entre a vida ética concreta de um povo e cada um dos indivíduos que dele faz parte, Hegel recorre à problemática da relação entre intuição e conceito. Mas fá-lo dando uma nova vida a estas duas noções, em virtude da sua aplicação a uma problemática de natureza ético-política, para a qual elas não foram inicialmente criadas. No plano

³⁰ Hegel, *Sistema da Vida Ética*, trad. cit., pp. 14-15.

cognitivo, onde Kant faz inicialmente uso delas, exige-se que a intuição (de uma realidade particular) seja subsumida na universalidade do conceito. Assim, se intuirmos a vida ética de um povo enquanto singularidade, deveremos subsumi-la na universalidade formal do conceito de estado. Porém – e é este o nervo da argumentação do texto que citámos –, se intuirmos a vida ética como um ser absoluto, pois nela dissolvem-se as relações particulares dos indivíduos que a compõem, ela transforma-se em conceito e é o estado (na particularidade da sua configuração jurídica concreta) que deverá ser nela subsumido.

Nos anos subsequentes, esta distinção entre povo e estado tenderá a esbater-se nos escritos de Hegel, onde, contudo, ela nunca desempenhou o papel que assinalámos nos primeiros escritos de Fichte. Mas o estado, de acordo com a ideia hegeliana, nunca será um estado imperial. Nesse sentido, a sua filosofia da Europa é uma filosofia da Revolução Francesa, porque é uma filosofia que vê a Europa, não como uma realidade possuindo uma identidade fixada de uma vez por todas e cristalizada na forma que lhe deu o Antigo Regime, mas sim como identidade construindo-se, sob formas variadas, ao longo da história. Alguns autores, como o filósofo marxista húngaro Georg Lukács, defenderam que a adesão de Hegel à Revolução francesa fora uma adesão a Napoleão³¹. Tal afirmação não é, obviamente, falsa – sobretudo se pensarmos que Hegel nunca viu Napoleão como alguém que tivesse usurpado os ideais de 1789 –, embora Lukács a apresente num enquadramento que desvirtua, como em quase tudo o que este autor diz sobre Hegel, a posição hegeliana. O objectivo de Lukács é estabelecer uma contraposição entre as posições de Fichte e de Hegel relativamente à Revolução Francesa: o primeiro, democrata-revolucionário e jacobino numa fase inicial, defendendo nos seus escritos políticos iniciais o direito do povo à rebelião, acabaria prisioneiro da reacção romântica e conservadora aos ideais revolucionários por altura das invasões napoleónicas, numa altura em que esse mesmo povo se transformava em instância de resistência de carácter nacionalista aos ideais da Revolução; já o segundo, Hegel, não sendo nem democrata-revolucionário nem jacobino, mas reclamando para a filosofia a tarefa de pensar aquilo que é efectivamente, aceita a nova sociedade burguesa saída da Revolução e o ordenamento jurídico que, através das guerras napoleónicas, se propagou a toda a Europa.

³¹ Georg Lukács, *op. cit.*, ed. cit., p. 291.

Neste sentido, a filosofia hegeliana da Europa é, também, uma filosofia da revolução e dos seus efeitos, bem como da superioridade da Europa enquanto entidade espiritual que a engendrou. Por um lado, é verdade que só na Europa a unidade das nações não oprime despoticamente a diversidade, nem esta última se desagrega anarquicamente em particularidades irreduzíveis³². Mas, por outro, esta dimensão do pensamento hegeliano, aquela que, talvez demasiado unilateralmente, sobressai no ensaio de Bernard Bourgeois que mencionámos na nota anterior, não é a última palavra de Hegel sobre a Europa e a revolução, nos seus escritos de juventude. (Diga-se, em abono da verdade, que Bourgeois pensa sobretudo no Hegel dito da maturidade, como se pode facilmente comprovar pelas citações que faz, quase todas elas retiradas de *Die Vernunft in der Geschichte*: tais afirmações de Hegel reflectem, sobretudo, o contexto da Europa pós-revolucionária, sob o domínio da tripla aliança entre a Áustria, a Inglaterra e a Rússia.) Ora, se pensarmos, por exemplo, no ensaio sobre o *Direito Natural*, de 1802, encontramos a valorização de uma outra dimensão da vida europeia, que nos anos de ensino em Berlim tende, por vezes, a passar para segundo plano³³. Nesta obra, procedendo a uma comparação entre os acontecimentos da história dos homens e o fenómeno natural do movimento uniformemente acelerado, Hegel menciona a alegria dos saltos para diante, bem como o deleite que a humanidade experimenta ao viver nas novas formas de organização social que vieram substituir as formas entretanto caducas. Mas, ao mesmo tempo, acentua o carácter transitório destas formas, sempre abertas ao trabalho paciente do negativo, que para elas significa princípio do seu afundamento e a irrupção de outras formas.

³² Cf. Bernard Bourgeois, «Philosophie de l'Europe», in *l'Idéalisme Allemand*, ed. cit., pp. 205-233, p. 207.

³³ Sobre o que dizemos a seguir, cf. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, ed. cit., p. 529.

Bibliografia

Edições alemãs dos escritos de juventude de Hegel

Hegels theologische Jugendschriften (ed. Hermann Nohl), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1907.

Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie (ed. Georg Lasson), Berlin, Felix Meiner, 1913, 2.^a ed. 1922.

Frühe Schriften, in *Werke* (hersg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Band 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

Frühe Schriften, in *Gesammelte Werke* (hrsg. von Otto Pöggeler und Wolfgang Bonsiepen), Band I, Hamburg, Felix Meiner, 1968.

Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in *Werke*, (hersg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt, Suhrkamp, 1970, Band 2, pp. 434-530.

Traduções mais acessíveis

Escritos de Juventud, edición, introducción y notas de José M. Ripalda, Mexico / Madrid / Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Système de la Vie Éthique, trad. franc. de Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

Sistema da Vida Ética, trad. port. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1991.

Des Manières de traiter Scientifiquement du Droit Naturel, trad. franc. de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

Hegel's Political Writings, trad. Ingl. de M. T. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Obras gerais sobre Hegel

CHÂTELET, François, *Hegel*, Paris, Ed. du Seuil, 1968. (Trad. port., *O Pensamento de Hegel*, Lisboa, Editorial Presença, 1976.)

DILTNEY, *Die Jugengeschichte Hegels*, in *Gesammelte Werke*, Band IV, Stuttgart / Göttingen, Teubner Verlagsgesellschaft / Vandenhoeck und Ruprecht, 1954, 5.^a ed.

HAYM, Rudolf, *Hegel und seine Zeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

KAUFMANN, Walter, *Hegel*, New York, Doubleday & Co., 1965.

KOJËVE, Alexandre, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

Obras sobre Hegel, a Revolução e a Europa

BIENNENSTOCK, Marianne, *Politique du Jeune Hegel*, Paris, PUF, 1992.

BOURGEOIS, Bernard, «La nation: révolution et raison», in *L'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 2000, pp. 192-203.

~~~~~ , «Philosophie de l'Europe», in *L'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 2000, pp. 205-233.

HABERMAS, Jürgen, «Hegels Kritik der französischen Revolution», in *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, 5.ª ed., pp. 128-147.

~~~~~ , «Zu Hegels politischen Schriften», in *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 148-171.

LUCKACS, Georg, *Der Junge Hegel*, Berlin, Luchterhand, 1967, 2.ª ed. (trad. cast., *El Joven Hegel*, Mexico, Grijalbo, 1963.)

MORUJÃO, Carlos, «Hegel e a Revolução Francesa», in Edmund Balsemão Pires (coord.), *Still Reading Hegel 200 Years After the Phenomenology of Spirit*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, pp. 43-53.

RITTER, Joachim, *Metaphysik und Politik*, trad. it. *Metafísica e Política*, Marietti, Carole Monferrato, 1983.

ROSENZWEIG, Franz, *Hegel und der Staat*, Aalen, Scientia Verlag, 1962.

Outras obras sobre o pensamento político de Hegel

CASSIRER, Ernst, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Gesticgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

COSTA, Danilo Vaz, *Hegel, Liberdade e Razão*, Olinda, Editora Livro Rápido, 2004.

D'HONDT, Jacques, «Téléologie et praxis dans la «Logique» de Hegel», trad. port., «Teleologia e praxis na “Lógica” de Hegel», in *Idem* (org.), *Hegel e o Pensamento Moderno*, Porto, Ed. Rés, 1979, pp. 9-38.

HASSNER, Pierre, «Georg W. F. Hegel», in Leo Strauss and Joseph Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1992, pp. 732-760.

HYPPOLITE, Jean, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Paris, 1948.

KERVÉGAN, Jean-François, «Présentation: l'Institution de la Liberté» de *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1998, pp. 1-66.

LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche*, trad. franc., *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard (Col. TEL), 1981.

MARCUSE, Herbert, *Reason and Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1941.

PHILONENKO, Alexis, «Rousseau et Hegel», in *Lectures de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, Vrin, 1993, pp. 229-248.

A Dialéctica Hegeliana: os Conceitos de Estado e de Liberdade na base da Construção do Modelo Europeu

CLÁUDIA OLIVEIRA

I. O Conceito Hegeliano de Liberdade

Tal como o seu idealismo, o conceito hegeliano de liberdade é muito complexo e ultrapassa as concepções habituais. Por isso, deveremos analisar e ultrapassar algumas das definições mais recorrentes de liberdade, as quais Hegel considera insuficientes. Há muito que a filosofia renunciou a conceder à razão o protagonismo do que agora se entende por «história universal». Em oposição, o discurso hegeliano pode lançar as luzes para compreender inclusivamente esta «nova ordem» cultural que prefere a arqueologia à hermenêutica, o fragmento à síntese, e que somente teme o desvio da razão. De qualquer modo, para saber se este abandono da racionalidade moderna merece ou não considerações e para advertir o que pode estar a necessitar de uma rectificação, a análise conceptual do idealismo alemão não tem deixado de ser pelo menos uma síntese teórica da compreensão moderna de Europa e fonte de inspiração para o pensamento.

Quando o discípulo de Hegel e principal seguidor da sua filosofia do Direito, Eduard Gans, quis resumir o núcleo das intenções que animavam o pensamento do seu mestre, expressou-o do seguinte modo: conceber a ideia da Europa¹. Efectivamente, não houve na era moderna outro pensador tão europeísta. A Europa é, para Hegel, o centro e o fim do velho mundo, o cenário da descoberta do espírito em si mesmo. Se a Ásia é o continente das origens, a África o da uniformidade e a América o do futuro hipotético, a Europa é o continente da liberdade real, a síntese da diferença e da unidade, o lugar onde o homem tem alcançado a maior consciência da sua liberdade. O grande relato da história universal descreve «o triunfo do Ocidente sobre o Oriente, da medida europeia, da beleza individual da

¹ Cfr. Eduard Gans, *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*, Scientia Verlag (Aalen), 1963, I, p. 51.

razão, que se limita a si mesma, sobre o esplendor asiático, sobre a suntuosidade da unidade patriarcal»².

A filosofia da história de Hegel aponta numa direcção clara: o espírito busca o Ocidente, onde a negação gera superação, à diferença do Oriente, onde negar é destruir. O Oriente é o espírito infantil, o reino da unidade do espírito com a natureza. O espírito é unicamente substância universal, da qual o indivíduo é mero acidente. A individualidade é superficial. Todavia, não se pôs ainda em marcha o processo de emancipação.

«Nesta identidade do espírito com a natureza não é possível a verdadeira liberdade. O homem, todavia, não pode alcançar aqui a consciência da sua personalidade, não tem nenhum valor nem legitimação (Berechtigung) na sua individualidade.»³

Com o mundo grego e o romano começa a era da separação reflexiva, desaparecem a confiança imediata e a obediência cega, a subjectividade começa o percurso da sua auto-afirmação. A Europa cristã é a maturidade do espírito, definida pela reconciliação do sujeito e do objecto. O espírito culmina a sua gestação num tratado de paz, com o qual se põe fim a uma trajectória dramática da afirmação, luta e dilaceração. Hegel descreve o cenário deste combate pela liberdade com umas referências geográficas que, de imediato, são desconcertantes, tendo em conta a irrelevância que a natureza tem para a configuração da ideia moderna de liberdade. O que poderia chamar-se «maturidade geográfica da Europa» consiste em que nela não predomina nenhum elemento geográfico: montanhas, vales e costas estão constantemente entrelaçados, oferecendo assim múltiplas possibilidades de existência histórica. A liberdade vem facilitada pelo facto de que nenhum princípio natural se revela como dominante. Com esta observação, Hegel radicalizou o europeísmo da ilustração. A teoria climática das constituições havia sido formulada por Montesquieu e recolhida por Herder no que havia de ser a primeira concepção romântica da história. Porém, na historiografia ilustrada - Montesquieu, Voltaire,

² Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* III, in *Werke in 20 Bänden*, Band XV, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 353.

³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *Werke in 20 Bänden*, Band X, p. 61; Cfr. *Philosophie der Geschichte*, in *Werke in 20 Bänden*, Band XVIII, p. 139.

Condorcet –, a relação estabelecida entre o processo histórico e as condições geográficas tinha uma intenção relativa. Oferecia uma explicação da diversidade de sistemas socioculturais e legitimava, por sua vez, essa variedade. A existência de governos democráticos na Europa e de governos despóticos na Ásia ou na África podia ser remetida a essa explicação de que o clima cálido favorecia a escravidão e a servidão, sem necessidade de recorrer a explicações de ordem espiritual. O universalismo da ilustração consistia em explicar a diferenciação a partir de um factor exterior ao aspecto subjectivo da cultura. Havia sem dúvida uma preferência em favor da liberdade europeia, porém a sua superioridade ficava vinculada a factores fortuitos.

Em Hegel, pelo contrário, não existe qualquer intenção de situar todas as culturas em pé de igualdade «por natureza» e explicar o seu desigual valor histórico em virtude de factores externos. A história humana tem uma direcção até ao Ocidente. O caminho até à autoconsciência e à liberdade coincidem com o percurso do Sol. O desconcerto que pode produzir o facto de encontrar em Hegel esta concepção do naturalismo, torna-se clara se se tiver em conta três aspectos. Em primeiro lugar, o tratamento da geografia ao qual Hegel concede predominância é o de Karl Ritter, professor em Berlim durante os mesmos anos, para quem essa ciência se enquadrava com mais propriedade na hermenêutica das ciências do espírito do que na descrição positiva das ciências naturais⁴. Em segundo lugar, o fundamento geográfico do processo histórico não era entendido – pelo que à Europa se refere – como um processo determinante, senão como uma condição de

⁴ Hegel leu a obra que Ritter publicou em 1817 com o título *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und Geschichte des Menschen oder allgemeine, vergleichende Geographie* e assim o faz constar nas suas lições de filosofia da história que ditou nos anos de 1822-1823 e 1830-1831. Com isso, Hegel toma partido indirectamente por uma das concepções de geografia que litigavam naquela época, tão decisivas para a conceptualização desta ciência. A outra direcção, mais descritiva e empírica, seguindo os parâmetros das ciências positivas, era representada por Alexandre Von Humboldt. Hegel conhecia provavelmente o seu livro, *Ansichten der Natur*, de 1808, porém não pode conhecer a sua obra máxima, *Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, publicada entre 1845-1862. No ano de 1827, Humboldt deu uma sessão em Berlim com o título «Verwahrung gegen Hegel» em que acusava Hegel de elaborar uma metafísica sem experiência. Hegel aceitaria essa crítica, sem que por Humboldt diminuísse a sua admiração e estima. (Cfr. A carta de 24 de novembro de 1827, *Briefe von und an Hegel*, Band III, (hrsg. von Johannes Hoffmeister), Hamburg, Felix Meiner, 1969, pp. 211-212).

liberdade. A ideia de que a liberdade requer a colaboração da necessidade é uma tese central do pensamento hegeliano que aqui aparece na sua versão geográfica. A liberdade é a autonomia frente à natureza. Porém, por sua vez, só se desenvolve quando conta com o favor de algumas determinadas condições naturais: que o poder na natureza não ultrapasse certos limites. Tudo o que não contradiz o princípio segundo o qual a relação entre natureza e civilização tem lugar em todo processo histórico, acontece sob o protagonismo do espírito. Com os Nibelungos, disse Hegel, temos em comum o facto de estarmos geograficamente sobre o mesmo solo, porém, o vínculo geográfico e espacial não equivale ao vínculo histórico e não determina em absoluto uma identidade cultural inamovível⁵. A partir da era moderna, as entidades naturais têm sido definitivamente subordinadas à força vinculativa dos projectos históricos.

É sempre esclarecedor tomar em conta o cenário cultural desde o qual nasce e ao qual responde toda a reflexão. Neste caso, o eurocentrismo hegeliano formula-se num contexto de crise e mudança que parece dar razão àquele que vê nesse mesmo eurocentrismo o sintoma de esgotamento de uma cultura e advoga novas perspectivas. É de referir brevemente um género literário cujo auge nos séculos XVIII e XIX guarda uma estreita relação com a crise da consciência europeia: a literatura de viagens. O incremento das descrições de outras culturas é um dos factores que explicam a intensidade com que se discute acerca da polaridade entre natureza e razão, mundo selvagem e civilização europeia. Herder, Wieland, Goethe, Forster, Kant, Alexander e Wilhelm Von Humboldt foram alguns dos que responderam ao desafio que os descobrimentos estabeleciam ao pensamento da época. O entusiasmo romântico pela natureza e a busca do homem natural ficariam inexplicáveis sem esta extroversão da razão até novos espaços. Uma espécie de nostalgia pelo imediato e original, pelo paraíso do autêntico, revolta-se contra a inércia mecânica da imagem moderna do mundo. Trata-se de uma inquieta busca de novas certezas numa nova ordem que se tem vindo a construir sobre o primado da relatividade, a dúvida e a infinita capacidade de contradição. Porém, por sua vez, o viajante cumpre - quiçá sem saber - o mandamento de Francis Bacon, pai do pensamento científico-experimental moderno: ver as coisas com os próprios olhos, verificar e controlar, experimentar em primeira mão,

⁵ *Philosophie der Geschichte, in Werke in 20 Bänden, Band XIII, p. 353.*

substituir o testemunho oral pela imediatismo ocular, tal era o convite do ensaio *Of Travel* (1625)⁶. O resultado de uma aventura semelhante não podia ser senão a relativização da cultura europeia. Ao mostrar a inconstância dos confins do mundo, a viagem revoluciona o espaço da experiência, sacudindo as certezas que proporcionam a mentalidade e a cultura próprias. Descobrir é comparar e relativizar, obter um contexto mais amplo e diverso, graças à visão das ideias, conceitos, costumes e constituições de outros povos. De alguma maneira o cumprimento da modernidade europeia apoia-se na sua própria relativização.

Ainda que Hegel não se refira directamente a estas questões, é possível entender a sua insistência na hegemonia cultural da Europa como uma clara resposta à emergência desta relativização sociocultural que haveria de culminar no historicismo do século XIX. A sua crítica à ideia de um estado de natureza, a sua ideia de mediação cultural ou a categoria da reflexividade como nota essencial do espírito, apontam claramente numa direcção contrária à igualização das culturas. Não existe um paraíso que se alcance por meio da sensibilidade. A ideia de mediação significa que, para o homem moderno, a natureza deixou definitivamente de ser significativa no seu imediatismo. Recorramos a um exemplo: a obsessão por conhecer em primeira mão conduziu ao aumento de relatos e testemunhos, i.e., de crenças. Formulado dialecticamente: sempre que o homem persegue o imediatismo do objecto vê-se obrigado a configurar mediações. E, ademais, a formulação de tais descobertas está mediada por uma linguagem, fora da qual seriam experiências privadas e, portanto, socialmente irrelevantes. Por conseguinte, a viagem somente tem sentido numa cultura que, como a europeia, fomenta a inquietude de comparar; somente graças ao facto de uma cultura cuja grandeza consiste em transformar a curiosidade numa rotina e em exigir para tudo fundamento e justificação, pode o viajante simular a sua pretensa superioridade. Com o retorno ao estado de natureza – seja através do sentimento, do desprezo da cultura ou da incapacidade de suportar instituições para o exercício da liberdade – perderia também o europeu aquela capacidade de relativização universal que lhe havia permitido tão audaz empreendimento. Hegel não despreza a aventura da viagem: o que quer dizer é que a viagem não se converte em experiência enquanto não se tiver regressado a casa.

⁶ Cfr. Francis Bacon, *Essays*, Edition of G. W. Kitchin, Oxford, 1855.

Sempre que observamos a história europeia não podemos evitar questionar-nos sobre a trajectória da Europa e o facto desta estar marcada por constantes revoluções. Noutras culturas, também encontramos desejos de liberdade e admiráveis instituições, choques de interesses e conflitos dramáticos, no entanto, somente o Ocidente tem feito da liberdade incondicional o carácter essencial da sua autoconsciência. Elevada ao grau de valor absoluto, a liberdade tem forjado utopias capazes de despertar o entusiasmo e conduzir ao heroísmo. Certamente, este feito contrasta também com um fundo de sombras. Da liberdade tem-se feito também uma arma impetuosa e sob a sua bandeira têm-se agrupado, em não poucas ocasiões, tiranos e fanáticos. Porém, já podemos considerar suficientemente significativo que inclusive estes tenham de apelar à liberdade – a uma futura libertação absoluta que os isente de respeitar a liberdade existente – para gozar do crédito que lhes permite apresentar-se em sociedade. Em qualquer caso a exaltação da liberdade e a incapacidade em suportar a sua carência formam parte do carácter europeu. A sua cultura tem-se configurado sobre uma *radicalização do insuportável*, ou seja, sobre uma extrema *capacidade de indignação* e uma elevada resistência à privação da liberdade, que não consegue facilmente habituar-se a ela, obstinada em remover os obstáculos que encontra e abrir novos espaços de acção.

A dialéctica hegeliana da liberdade responde a este princípio: o espírito que quer ser livre tem necessidade da vitória, não pode renunciar a que surja o antagonismo. O europeu é a incapacidade de assinar um pacto e mantê-lo: resta sempre a irresistível tentação de o trair, pois acaba por supor-se que não houve outra solução senão aceitar esse dito compromisso. A isto se deve o carácter dramático, a tensão característica do europeu. Toda a obsessão de Fichte para impedir que o pacto social se revista da auréola do definitivo – a ideia segundo a qual um pacto inalterável atentaria contra os direitos da humanidade – responde a esta inquietude. É o que Kant advertiu ao assinalar que o homem moral não é necessariamente feliz, porém, obtém um prémio terreno pela sua virtude: a insatisfação que o impede de renunciar ao melhor em benefício daquilo que lhe é dado. Existem, segundo Kant, inclinações que, por estarem de acordo com a moralidade, consideram-se dignas de lhe ser acrescentadas. E entre elas menciona a paixão pela liberdade⁷.

⁷ Cfr. *Kritik der Praktischen Vernunft*, AK., Band V, p. 118; Cfr. Band XIX, p. 287.

Na Europa moderna, as reflexões acerca da liberdade têm sido quase sempre respostas a uma ameaça: mais do que uma estrita demonstração lógica, tratava-se em geral de uma obstinação prática. Uma presunção a seu favor alentou a sua defesa frente ao determinismo universal anunciado pela moderna ciência natural, a rebeldia política ante os Estados construídos sobre princípios mecanicistas e a afirmação da personalidade contra a resignada proclamação dos determinismos históricos, psicológicos e sociais. É neste sentido que se deve entender a consideração que Schelling fazia do dogmatismo – ao falar da submissão do homem ao mundo objectivo – como uma derrota voluntária, ou a ideia de Fichte de que o mal radical é a preguiça, a renúncia à acção. Ainda que estas batalhas nem sempre tenham sido saudadas como uma vitória sobre o atacante, a mesma resistência a aceitar inquestionavelmente o seu domínio, ou o que Hegel chamará «a obstinação absoluta da subjectividade»⁸ frente ao acaso do determinismo, é um indício das boas razões que assistem à liberdade. Constitui já uma vitória o facto de que a negação teórica ou prática da liberdade não seja aceite como facto trivial.

O idealismo é uma teoria da liberdade, mais do que uma teoria do conhecimento. O seu impulso inicial não é dissolver uma perplexidade teórica, senão conjurar uma ameaça à liberdade. Schelling pôs em marcha o idealismo da liberdade ao dar-se conta de que a defesa teórica da liberdade era muito mais débil do que a sua exortação moral. O motor de toda a libertação é mais a exasperação que produz a servidão do que o resultado de um silogismo teórico. Por isso, interpretava Kant o grito da criança ao nascer como a expressão paradoxal de uma aspiração à liberdade, elevado por quem fora chamado à existência sem o seu consentimento e, com isso, tendo-lhe sido dada a liberdade⁹. E assim, quando, nos *Prolegómenos*, chama «infantil»¹⁰ à filosofia idealista está a chamar a atenção para o carácter originário que a liberdade recebe na filosofia moderna; é a liberdade como paixão. A razão mais poderosa da liberdade é que a razão em si é liberdade.

Toda a reflexão filosófica que vai de Kant a Hegel é uma reacção perante o surgimento de uma visão científica e as formas sociais que trazem consigo

⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in Werke in 20 Bänden*, Band XII, p. 415.

⁹ Cfr. *Gesammelte Werke*, AK, VII, pp. 268 e segs.

¹⁰ Cfr. *Gesammelte Werke*, AK, IV, p. 292; VII, p. 172.

o intento de remover o homem da centralidade do universo. Mecanismos naturais e mecanismos políticos têm por objectivo obter o protagonismo que suporia a absorção do sujeito na férrea cadeia da necessidade. O *pathos* da emancipação que anima o idealismo tem de entender-se como aspiração a subtrair o homem de uma constelação ontológico-mecanicista que não tolera existência autónoma alguma e que se apresenta com uma intenção aniquiladora. Para compreender esta reacção dever-se-á de ter em conta que a primeira modernidade tinha o carácter de uma verdadeira restauração da antiga filosofia da necessidade. Pensadores como Lutero, Espinosa, Hume ou Helvetius tinham posto em questão de diversas maneiras a noção de uma autonomia do homem. Fatalismos, psicologismos e materialismos de diversos géneros vinham a coincidir numa negação explícita da liberdade, a qual se condenava a ser uma ilusão (como em Espinosa) ou uma blasfémia (como em Lutero). O idealismo é a revolta contra esta restauração da necessidade. Trata-se de uma reivindicação da liberdade como negação dos limites, que desde diversas frentes reclama o seu valor absoluto. A diferença entre o que Hegel chama liberdade substancial e liberdade subjectiva consiste em que para esta nem os fenómenos, nem os costumes, nem as leis são algo de fixo e definitivo. O que as distingue é a capacidade de opor, comparar, julgar, que «contém em si a negação da liberdade»¹¹. O idealismo aspira a recuperar aquela concepção de liberdade como algo transcendental que tinha tido em Eckhart o seu mais claro defensor às portas da era moderna. Parafrazeando a afirmação aristotélica acerca do intelecto, poderia valer aqui o axioma: a liberdade humana é de certo modo todas as coisas. Que o idealismo acertara na sua estratégia é muito discutível, porém não na mudança de intenção que alentou o seu pensamento.

Na análise do conceito de liberdade que Hegel sintetiza vê-se com grande clareza que a era moderna é mais ampla que as sinalizações, em uso, das eras históricas. Os pressupostos da modernidade fincam as suas raízes no cristianismo. A era moderna, assim como a realização de um conceito de liberdade que ela mesma não descobriu pela primeira vez, deve ao cristianismo o seu princípio inspirador.

¹¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in Werke in 20 Bänden, Band XII*, p. 135.

«O direito da liberdade subjectiva constitui o ponto central sobre o qual gira a distinção entre a antiguidade e a era moderna. Este direito foi expresso na sua infinitude pelo cristianismo e foi constituído como princípio real e geral de uma nova forma de mundo»¹².

Parece muito plausível a tese de que o mundo contemporâneo surge como uma resposta à helenização da cultura ocidental. Assim o entendeu Hegel ao dirigir um olhar de cepticismo ao entusiasmo que o ideal grego despertou na segunda metade do século XVIII. E aqui também a apologia da Europa moderna é uma defesa do princípio da rebeldia.

Num dos seus Escritos de Juventude falava Hegel da beleza da liberdade grega, na qual, todavia, não existia lugar para a divisão entre vontade individual e vontade geral, entre o público e o privado, a religião e a política, o poder e o dever. A moralidade grega era bela e não problemática. Cada um encontrava no todo a identidade pessoal; a obediência às leis da *polis* não podia aparecer em contradição com a moral ou a religiosidade individual, pela simples razão de que o todo social era, por sua vez, quem subministrava as convicções da moral e da religião. Obedecer ao Estado equivalia a obedecer aos deuses e à própria consciência. Beleza significa aqui harmonia imediata, ausência de fontes de conflito e carência de problemática. O mundo grego é o reino da bela liberdade: a vontade individual encontra-se de forma imediata no costume e nas leis.

«É o reino da moralidade. Cada um é moral na medida em que está imediatamente unido ao geral. Aqui não tem lugar nenhum protesto (*Es findet kein Protestiren hier Statt*). Cada um se sabe imediatamente como algo geral, a saber, renuncia à sua particularidade».

Porém trata-se da beleza do terrível, de uma beleza a que falta a verdade. A liberdade interior é, pelo contrário,

«[...] o princípio mais sublime dos novos tempos, que os antigos, Platão, não conheciam, pois, na era antiga, a bela vida pública era a moral de todos, unidade bela e imediata do geral e particular; uma obra de arte

¹² *Grundlinien der Philosophie des Rechtes, in Werke in 20 Bänden, Band VII §124, p. 233.*

em que nenhuma parte está separada do todo, já que a unidade genial da particularidade que se sabe como ser absoluto, do absoluto ser em si, não estava presente [...] Por este princípio, os indivíduos têm perdido a liberdade exterior real, porém, têm conservado sua liberdade interior, a liberdade do pensamento»¹³.

A contemporaneidade é o intento de reconstruir o imediatismo exterior dos gregos por meio da liberdade.

A palavra grega para designar a liberdade, *eleuthería*, significa «poder viver de acordo com o costume». A liberdade antiga aponta para uma incorporação; a moderna, a uma separação. A cultura grega continha já os germes da sua própria insatisfação. A ideia de racionalidade haveria de ter um amplo efeito dissolvente sobre esta totalidade social. A isto se refere Hegel quando fala do resultado revolucionário que se segue do princípio socrático da reflexão, «pois o peculiar deste estado é que a sua forma consiste no costume, a saber, que o pensamento é inseparável da vida real»¹⁴. A razão eleva o ser humano a um momento de incondicionalidade e, nessa mesma medida, relativiza toda a condição. Porém, esta força somente alcançará a legitimidade com a religião cristã, graças à sua capacidade de relativização das formas socioculturais. No fundo da alma grega, alojava-se um profundo pessimismo e uma resignação acomodaticia. Ao contrário, a Europa é inconcebível sem essa capacidade de questionar todo o costume e tradição, com exceção da que nos reconhece esse direito de questionar¹⁵. Esse direito é o único que resulta inquestionável.

¹³ Hegel, *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner (Philosophische Bibliothek, Bd. 333), 1986, pp. 262-264.

¹⁴ *Philosophie der Geschichte*, XII, p. 329. Segundo esta observação, a separação da vida e da racionalidade – a não dedução da razão a partir de um conjunto de interesses, costumes ou prejuízos – aparece como uma condição da liberdade. A ilustração como desmascaramento que triunfa na filosofia do século XIX, com sua pretensão de vincular a razão a contextos vitais condicionantes, poderia ser interpretada como a consideração de que todo o curso da história posto em marcha pelo que se entende como liberdade em sentido europeu não é senão um extravio da razão. Nietzsche foi o mais clarividente, ao achacar ao cristianismo este “erro” histórico sobre o qual se tem montado toda a apoteose da liberdade no mundo moderno.

¹⁵ Cfr. Robert Spaemann, «Eurozentrismus oder Universalismus», em *Merkur – Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken*, Heft 8, 42, Jahrgang, 1988, pp 706-712.

2. A Ideia de Europa na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e nos *Princípios da Filosofia do Direito*

Quais são então os sinais da identidade do que Hegel denominou «o sentido europeu da liberdade»¹⁶. A liberdade europeia não evoca uma situação idílica, antes contém um núcleo de capacidade polêmica cujo esgotamento equivaleria à sua própria ruína. Não nos eleva por cima de outras culturas haver encontrado melhores soluções, mas antes o haver ampliado o elenco de problemas, a saber, aquilo para o qual nos daríamos por satisfeitos com uma resposta simples. Schiller estabeleceu a distinção entre o homem antigo e o moderno como um contraste entre a sensibilidade e a capacidade de problematizar. Trata-se de uma liberdade que incomoda o exercício do poder, problematiza as relações sociais e condiciona todo o género de lealdades. A ideia de algo absoluto tem o efeito de relativizar tudo o que encontrar no seu caminho e de questionar estados de facto. A liberdade é mais uma fonte de problemas do que de soluções adormecedoras. E quando se faz da liberdade uma exigência universalizável, a problemática adquire dimensões incontroláveis. A aterradora simplicidade de um sistema político que não respeita as liberdades pessoais contrasta com a complexidade de um entranhado político democrático, no qual, ao mesmo tempo em que se estende universalmente a liberdade, também aumentam exponencialmente as fontes de conflitos, os centros de interesses e os sujeitos capazes de exercer a crítica. Christoph Wieland havia formulado o princípio de que quanto mais ilustrado é um povo, mais difícil é governá-lo. A universalização dos direitos humanos é inevitavelmente um aumento da complexidade social, ainda que somente o seja pelo incremento do número de interlocutores. Este aumento de complexidade não é somente o resultado de uma crescente modernização social, antes se baseia numa decisão de princípio pela qual o homem europeu desconfia da facilidade. A Europa foi forjando esta rebeldia em torno do princípio da liberdade, o princípio do direito e a ideia de Deus. O saber, a justiça e a religião constituem o entranhado sobre o qual se articula a consciência de sua liberdade.

A desconfiança do homem europeu ante o imediatamente dado configurou na antiga Grécia a ideia de uma realidade que está para além dos

¹⁶ Cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in Werke in 20 Bänden*, p. 312.

juízos históricos, não submetida ao jogo das opiniões, nem à disposição da arbitrariedade individual. Este desejo de objectividade aparece como condição da liberdade logo que se compreende que esta exige que o critério do verdadeiro e do bom não pode ser – não o é em absoluto – património de nenhuma subjectividade. A experiência da verdade apenas se pode abrir a um espírito que não permaneça fascinado diante da aparência imediata, nem adira com facilidade à opinião dominante, antes interrogue incansavelmente. Toda a ascética moderna da razão se ilumina a partir do horizonte aberto por uma razão que inclui em si liberdade, interioridade e acção. A primazia da razão sobre a sensibilidade é o que possibilita substituir a fixação do instinto pela criatividade da razão. Se ter instinto significa ter a evidência daquilo que há-de fazer-se para a própria conservação, actuar de maneira racional é aceitar o abismo que se oferece à liberdade como um desafio que convida a abandonar as seguranças que contradizem a dignidade humana.

De uma experiência semelhante procede a ideia de justiça. O princípio de que nada vale que não tenha sido antes justificado é também um modo prático de proceder na organização da convivência humana. O direito consiste precisamente em impedir a vigência imediata da força. Toda pretensão política há-de ser garantida com razões e fundar-se num discurso público. Por isso o homem europeu comporta-se de uma maneira tão tirânica ante a história. «Costume e tradição já não valem; os diferentes direitos devem legitimar-se a partir de princípios racionais. Somente deste modo advém realidade à liberdade do espírito»¹⁷. Subtrair a questão do dever e do direito ao tribunal da história era o que Fichte convertera em tarefa da filosofia idealista. A diferença entre esta nova maneira de pensar e o dogmatismo viria a ser a que existe entre quem compra tudo de primeira mão e quem aceita rotineiramente viver de favores¹⁸. O que Hegel tinha chamado, na sua análise da cultura grega, a beleza moral ou a bela liberdade, designava precisamente aquela atitude pré-moderna de serenidade natural, na qual se obedece às leis, não porque se está subjectivamente convencido da sua validade, mas sim pela necessidade objectiva de um hábito ou de um costume com o qual o espírito não conseguiu ainda romper por carecer de uma instância de absoluta relativização, obtida à margem do espírito objectivo

¹⁷ *Philosophie der Geschichte, in Werke in 20 Bänden XII*, p. 417.

¹⁸ Cfr. J. G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution, in Sämmtliche Werke*, Berlin, I. Fichte (Ed.), 8 vols., 1845-46.

de um povo. Uma vez que o homem dispõe desta possibilidade, as formas históricas não valem em virtude da sua duração e da sua vigência social; qualquer uma pode ser revista. Diz o Empédocles de Hölderlin:

«Ousai! O que herdastes, o que adquiristes,
 O que vos contaram os lábios de vossos pais, o que aprendestes,
 As leis e os costumes, os velhos nomes dos deuses,
 Esquecei-os, audazes, e erguei, como recém-nascidos,
 Os olhos à divina natureza,
 Para que, então, o espírito com a luz do céu
 Se acenda, e um mais doce sopro vital
 Vos impregne o peito como pela primeira vez»¹⁹.

A tradição poderá contar com boas razões, mas, não poderá ser elevada à categoria de ideologia. O pensamento é mais corrosivo que o tempo. Sua universalidade contém uma força destrutiva ante o todo que se apresenta de modo imediato, definitivo ou limitativo. A racionalidade equivale à relativização universal. Nenhuma forma finita pode consolidar-se ante a razão: isto seria a maior desgraça, por isso, a história da Europa tem a revolução em suas entranhas, mas tampouco a pretensão em subverter a ordem política se pode eximir a uma justificação. A vertigem e a relativa insegurança que leva consigo uma história assim entendida forma parte, por sua vez, do risco da liberdade. O homem corre o perigo de não encontrar um contexto no qual se reconhecer, pode enfrentar dificuldades na hora de constituir a sua identidade, ou sentir a estranheza de uma cultura que o envolve, porém, também encontra neste risco a garantia de que não caíra facilmente numa identidade estranha. Somente um europeu como Goethe pode sentir nostalgia de uma cultura que não tenha problematizado a sua própria tradição e exclaimar:

«América, tu és melhor
 Que o nosso velho continente.
 Não tens castelos em ruínas
 Nem basaltos.

¹⁹ Hölderlin, *Empedokles*, Erster Entwurf, vv. 1411-1418. In *Sämtliche Werke und Briefe*, Stuttgart, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Band I, p. 821.

A ti, no teu íntimo, não te inquietam
 Em tempo de vida
 Inúteis recordações
 E vãs disputas.»²⁰

Com a ideia cristã de pessoa, a liberdade alcança a sua dimensão mais profunda: a sua incondicionalidade e universalidade. A aspiração à objectividade e justiça supera um último obstáculo: a fixação do indivíduo no *status*, a sua reclusão numa particularidade. «O homem vale porque é homem, não por ser judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc.»²¹. O homem deixa de ser parte, indivíduo, caso ou elemento, e converte-se numa imagem da totalidade. Hegel entende o surgimento do cristianismo como o acontecimento decisivo da história universal porque, graças a ele, tem lugar uma libertação do espírito que confere ao homem universalidade e infinitude. «O Oriente somente sabia e sabe que *um* é livre; o mundo grego e romano, que *alguns* são livres, o mundo germânico sabe que *todos* são livres»²². Sobre a cultura ocidental se imprime uma dinâmica que conduz à universalização da liberdade, ou seja, até à conquista de todas as liberdades para todos os homens. As demais religiões haviam considerado o sujeito como uma ilusão ou um erro; o cristianismo liberta-o das forças objectivas na medida em que o constitui como o centro de uma relação directa com Deus.

Já Novalis havia sublinhado como elemento distintivo da religião cristã uma profunda anarquia²³. Porém, por sua vez, acreditou que a religião tinha desaparecido da cultura europeia; a sua nostalgia dos tempos em que a Europa *era* uma terra cristã supunha uma implícita aceitação da dinâmica de secularização que outros celebravam. Hegel não compartilhava em absoluto este ponto de vista. Deu-se conta de que a Europa era cristã, até, por assim dizer, nos seus defeitos. Inclusive as ideias que se alçavam polemicamente contra os valores da civilização cristã – racionalidade, poder sobre a natureza, consciência, crítica, emancipação... – tinham a sua origem naquilo mesmo que queriam destruir. O problema da realização da liberdade no mundo

²⁰ Goethe, «Den vereinigten Staaten», in *Zahme Xenien*, *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Band 1, pp. 255-256.

²¹ *Philosophie des Rechts*, in *Werke in 20 Bänden*, VII § 209, p. 360.

²² *Philosophie der Geschichte*, in *Werke in 20 Bänden*, XII, p. 134; Cfr., *Ibidem*, pp. 386 e segs.

²³ Cfr., *Die Christenheit oder Europa*, Stuttgart, Reclam, 1984, p. 80.

moderno deve ao cristianismo a sua própria existência: unicamente nele adquire a liberdade um valor incondicional e unicamente nele a construção de uma ordem social correspondente aparece com toda sua problemática.

3. Considerações Finais

A ideia de liberdade como emancipação enfrenta algumas dificuldades específicas. Uma liberdade que consiste na dissolução de todo o vínculo determinante necessita mais do que nenhuma outra de orientação e finalidade. A Europa, cenário de heroísmos e holocaustos, parece estar destinada a mover-se sempre entre alternativas extremas. É capaz da virtude mais sublime, porém também da mais eficaz perversão. Esta ambiguidade deve-se também à amplitude de possibilidades que abre a concepção específica de liberdade. «Quanto mais alta se eleva a natureza sobre o animal – fazia notar Hölderlin – tanto maior é o perigo de perecer na terra da caducidade»²⁴. A problemática da emancipação não está na rebeldia que a põe em marcha, senão na carreira frenética até nenhum sítio a que possa dar origem quando se entende unicamente como vinculação, quando se julga somente partir do que tem deixado para trás de si. Com uma mescla de entusiasmo subversivo e perplexidade, Friedrich Schlegel resumia assim o espírito revolucionário da modernidade: «o verdadeiro protestante deve também protestar contra o próprio protestantismo». A vertigem que produz uma liberdade assim entendida põe em marcha uma nova reflexão acerca do sentido que a liberdade pode ter sob as condições do mundo moderno. A ideia hegeliana de que a liberdade é o conhecimento da necessidade não é uma contradição lógica aceite como algo inevitável; responde à convicção de que a liberdade somente é real se integrar em si a necessidade. Não é que a liberdade subjectiva seja uma quimera; o holocausto da liberdade subjectiva é o resultado de não ter recolhido em si o momento da necessidade. O que Hegel designa como necessidade não é outra coisa senão o espaço da liberdade, a sua expressão exterior, as condições que a tornam possível, a sua realização histórica, etc. Desde o ponto de vista de uma subjectividade abstracta, esta esfera exterior pode ser vista como uma limitação insuportável, porém, é o que torna possível uma existência livre. À concepção europeia da

²⁴ Werke, III, p. 165.

liberdade pertencem, não somente a experiência do desaparecimento, mas também o desejo de protecção, compromisso, reconhecimento e expressão. A tarefa da liberdade numa cultura que tende a perder de vista esta segunda dimensão não pode ser outra que assegurar-se a si mesma frente à sedução de libertar-se também dos pressupostos que a tornam possível.

Numa passagem do *Hyperion*²⁵, Hölderlin estabelece esta contraposição entre o mundo oriental e a Europa (o norte) como a diferença entre o exterior e o interior. Superar esta divisão da liberdade, encontrar uma forma que as unifique, seria a tarefa específica do pensamento.

«Como um soberbo déspota, a zona oriental do céu obriga os seus habitantes, com o seu poder e o seu esplendor, a agachar-se até roçar o solo... O egípcio está submetido antes de ser um todo, e por isso não sabe nada do todo, nada da beleza, e o mais elevado ao que dá nome é a uma potência velada, um enigma terrível».

A aventura da liberdade não tem iniciado todavia a sua aventura, não se tem libertado aqui da sedução do imediato. Sob a ideia de uma totalidade enigmática e avassaladora, Hölderlin assinala a mesma situação que Hegel descreverá como uma unidade não diferenciada, na qual é impossível a verdadeira experiência da liberdade.

«O norte, ao contrário, empurra os seus filhos demasiado cedo até ao interior de si mesmo... No norte, há-de estar de posse da razão ainda antes de ter um sentimento maduro; sente-se responsável por tudo antes de a inocência chegar ao seu belo final; ter de ser racional, ter que converter-se num espírito auto-consciente antes de ser homem, numa pessoa inteligente antes de ser criança; não chega a florescer e maturar a unidade do homem total, a beleza, antes que ele se forme e se desenvolva. A pura inteligência, a razão pura, são sempre as rainhas do norte».

A liberdade moderna é uma conquista puramente interior que se traduz numa falta real de liberdade por carecer de objecto exterior.

²⁵ Cfr. Hölderlin, *Hyperion*, trad. Ross Benjamin, Archipelago Books, 2008.

«Sem a beleza do espírito e do coração, a razão é como um capataz que o amo da casa enviou para vigiar criados; ele sabe tão pouco como os criados, em que acabará aquele trabalho inacabável, e somente grita: Ei! Vocês, ao trabalho! Porém quase vê com desgosto que o trabalho avance, pois, quando acabar já não terá que dar mais ordens e seu papel estará terminado».

A beleza é o nome da nova tarefa da liberdade, para além da mera emancipação. E é o ponto de apoio para a construção de uma nova Grécia na qual se harmonizem o sublime do Oriente e a introspecção do Ocidente, superando assim a dilaceração do mundo moderno.

Hegel, não só formulou a ideia moderna de liberdade, como também demonstrou as suas formulações e tentou resolvê-las. Toda a sua filosofia se baseia no projecto de pensar nas condições de realização da liberdade sob as circunstâncias do mundo moderno. A ideia de que a mera emancipação é uma renúncia à expressão da liberdade, o intento de substituir a destruição da sociedade por subjectividades hostis pela busca de uma solidariedade compatível com a liberdade individual, o propósito de superar as divisões que se seguem da filosofia da consciência e a introdução de conceitos como amor, destino, trabalho, intersubjectividade e espírito, respondem a uma mesma intenção: dotar a ideia moderna de liberdade de uma realidade inteligível.

O parágrafo 393 da *Enciclopédia* é uma boa síntese da intenção que anima o pensamento hegeliano e ilustra a sua verdadeira ideia de Europa: é a civilização que propõe submeter o concreto ao universal, não deixá-lo abandonado pacificamente no seu imediatismo e no lugar em que, ao inverso, o universal tenha de fazer-se concreto.

«Daí que o princípio do espírito europeu seja a razão auto-consciente que tem a confiança de que nada pode ser para ela uma limitação insuperável, que tudo penetra para em tudo se tornar presente. O espírito europeu põe-se frente ao mundo, liberta-se dele, porém, suprime de novo essa contraposição, recupera para si o outro, o diverso, na sua simplicidade. Aqui domina, portanto, a infinita ânsia de saber de que carecem as outras raças. Ao europeu interessa o mundo; quer conhecê-lo, fazer seu o outro que se lhe opõe, compô-lo para ver nas particularidades do mundo a espécie, a lei, o geral, o pensamento, a racionalidade interna. Tal como no plano teórico, o espírito europeu aspira também, no plano

prático, à unidade que deve ser produzida entre ele e o mundo exterior. Submete o mundo exterior aos seus próprios fins com uma energia que lhe tem assegurado o domínio do mundo. Em suas acções particulares, o indivíduo parte de princípios universais firmes e o Estado representa na Europa mais ou menos o desdobramento e o desenvolvimento da liberdade, arrebatada à arbitrariedade de um déspota por meio de instituições racionais»²⁶.

Deste modo, Hegel expõe os dois movimentos que lhe oferecem a liberdade – dominação e reconhecimento – cuja realização não será completa até que a separação tenha empreendido o caminho da reconciliação. O projecto de alcançar a unidade do finito e do infinito dirige-se contra uma religião afastada do mundo, contra a divisão entre o sagrado e o profano. A filosofia de Hegel constitui o esforço mais notável da filosofia moderna elaborada no contexto de uma cultura protestante por pensar algo assim como uma santificação do mundo, suscitado pela insatisfação frente a um processo de secularização que tem convertido a Europa numa mistura de interesses sem espírito. «A tarefa da história consiste exclusivamente em que apareça a religião como razão humana, em que o princípio religioso que habita no coração do homem se articule também como liberdade mundana»²⁷. Se o objectivo não oferece lugar para dúvidas, a sua formulação é ambígua. Exigirá a racionalização da religião uma renúncia à sua dimensão transcendente? Tratar-se-á de revestir com um substituto de religiosidade uma forma política concreta? Não se perderá com isso a capacidade de relativização dos ordenamentos sociais concretos que o cristianismo introduziu na consciência do homem europeu?

Estas perguntas apontam para o núcleo inspirador da filosofia do idealismo alemão e permitem-nos compreender as suas intenções sem ter de renunciar à valorização do seu real alcance. Um texto do ano de 1802 pode aclarar estas interrogações:

«[...] na perspectiva da ética, a palavra dos homens mais sábios da antiguidade é a única verdadeira; o ético consiste em viver de acordo com os costumes éticos do próprio país; e no que se refere à educação,

²⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *Werke*, Band X, § 393 Zus., pp. 62-63.

²⁷ *Philosophie der Geschichte*, *Werke*, Band XII, p. 405.

aquilo que respondeu um pitagórico a alguém que lhe perguntou qual poderia ser a melhor educação para seu filho: fá-lo cidadão de um povo bem organizado»²⁸.

Aqui coloca-se um curioso paralelismo com aquele texto anteriormente citado em que Hegel lamentava no mundo grego a carência de uma instância que permita a reivindicação, a saber, a relativização da totalidade social. Não existe nisso uma evolução do seu pensamento – ambos os escritos são da mesma época de Jena –, mas antes uma explicitação muito significativa. A radicalização do momento afirmativo da liberdade tem gerado dialecticamente o seu contrário. A divisão rousseauiana entre homem e cidadão afirma-se assim como o triunfo da cidadania sobre a humanidade.

Nem toda a exteriorização é uma realização da liberdade. Este princípio confere ao homem uma reserva interior diante de qualquer forma histórica concreta que se apresente como realização do reino de Deus. Hegel deu-se conta de que o Catolicismo entendia a consciência de tal maneira que impedia a sua plena reconciliação com uma legalidade exterior. Por isso afirmou que «com a religião católica não é possível nenhuma constituição racional»²⁹. Esta mantém, com efeito, um espaço para o profano no qual a pluralidade é irreduzível e um sentido para o sagrado que escapa à lógica do tempo, do que se segue uma reserva interior ante o espírito objectivo, um certo atomismo social e um resíduo de liberdade interior frente a toda a forma de obrigação política. Hegel não concluiu que a universalidade do homem europeu consistia nesta liberdade que se esconde sob a forma de uma proibição: aquela que impede ao homem consagrar uma forma concreta de constituição racional.

²⁸ «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», in *Werke*, Band II, p. 508.

²⁹ *Philosophie der Geschichte*, XII, p. 531.

Bibliografia

Obras Completas de Hegel

Werke in zwanzig Bänden, Moldenhauer, Eva und Michel, Karl Markus (Ed.), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971.

Outras Fontes

HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, WOOD, Allen W. (Ed.), NISBET, H. B. (trans.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, MILLER, A. V. (trans.), Oxford, Oxford University Press, 1977.

HEGEL, G. W. F., *Science of Logic*, MILLER, A. V. (trans.), London, Allen and Unwin (Ed.), 1969.

HÖLDERLIN, Friedrich, *Empedokles*, in *Sämtliche Werke und Briefe*, Stuttgart, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Band I.

NOVALIS, *Die Christenheit oder Europa*, Stuttgart, Reclam, 1984.

Bibliografia Secundária

BOBBIO, Norberto, *Estudos sobre Hegel*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1991.

D'HONDT, Jacques, *Hegel*, Lisboa, Edições 70, 1993.

HASSNER, Pierre, «Georg W. F. Hegel», Bloom, Allan (trad.), pp. 686-714, in Strauss, Leo, Cropsey, Joseph (Ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2nd edition, 1973.

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

SOLOMON, Robert, *In the Spirit of Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

A Europa depois da Revolução Francesa

CARLOS MORUJÃO

I. Considerações Prévias

A época do pensamento político-filosófico que nos propomos analisar neste ensaio é das mais difíceis e das mais ingratas. Não só porque uma das consequências da *gigantomachia* em torno da Revolução Francesa e dos seus efeitos foi a desagregação das categorias em torno das quais era habitual ordenar os filósofos e as suas ideias, mas também porque nem sempre é fácil determinar onde começa o propriamente filosófico nestas discussões e onde acaba aquilo que (por muito respeitável) era ainda de uma outra ordem. Isto, por si só, tornaria já complicada a nossa tarefa. Acontece que, talvez mais do que em torno de qualquer outro acontecimento histórico de importância excepcional, os debates filosóficos em torno do significado da Revolução Francesa mobilizaram e mobilizam ainda interesses que não são de ordem estritamente filosófica, embora possam interessar directamente à Filosofia. O mesmo não se dirá, pelo menos nos dias de hoje, relativamente à Alemanha nacional-socialista, ou à União Soviética, embora tal possa ter sido verdade algumas décadas atrás. É que, nestes dois exemplos, o carácter simplesmente monstruoso dos respectivos regimes não permite – excepto no caso de alguns cínicos, ou de indivíduos desprovidos do sentido mais elementar da decência – uma defesa apaixonada dos acontecimentos ou das intenções dos agentes, nem sequer aquele interesse à distância, de que falava Kant em *O Conflito das Faculdades*, próprio de quem não está envolvido, mas que, por isso mesmo, manifesta, pela sua simples curiosidade ou pelo entusiasmo, o respeito que lhe inspiram todas as tentativas da humanidade para aperfeiçoar as condições da sua existência¹.

¹ Cf. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Zweiter Abschnitt, A 144: «A revolução de um povo pleno de espírito (...) encontra, todavia, nos ânimos de todos os observadores (que não se encontram eles próprios envolvidos nessa refrega) uma *participação* voluntária que confina com o entusiasmo e cuja exteriorização estava associada ao perigo, a qual, por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa senão uma disposição moral na espécie humana.»

A impressão geral que se retém do estudo da evolução do pensamento político-filosófico entre, sensivelmente, 1790 e 1840 é a de um abaixamento progressivo de nível. (Hegel na Alemanha, ou Tocqueville em França, poderão, nas décadas de 30 e de 40 do século XIX, ser apontados como excepções.) O caso alemão é paradigmático; depois de Hegel, os filósofos que conservam o interesse pela reflexão política escrevem em periódicos e em revistas para o grande público, e a sua atenção está cada vez mais circunscrita às questões do momento. Da geração de Hegel, Schelling, que pelo menos até às *Conferências de Stuttgart* de 1810 conservara algum interesse pela filosofia do direito e do estado, dedicar-se-á cada vez mais à Filosofia da Religião. Schopenhauer tem pouco a dizer sobre o assunto. O seu pessimismo antropológico impedia-o de ver na política uma actividade com sentido; as suas poucas incursões neste domínio são quase irrelevantes e nem sempre dignas do grande pensador que, na realidade, foi. Nos *Parerga e Paralipomena* vai ao ponto de afirmar que a monarquia e não a república é o regime natural para o governo dos homens porque, como o comprova a observação do reino animal, qualquer empreendimento que envolva o perigo e o risco supõe uma relação de obediência a um chefe de fila dotado de capacidade de comando².

Na generalidade dos casos, cada vez mais os interesses de facção, as tomadas de partido, os alinhamentos ideológicos, se sobrepõem à pura reflexão. Podemos lamentar que assim seja. Tal não impede que muitas das ideias que foram agitadas nestes anos continuem ainda bem vivas nos nossos dias, nem que as linhas de clivagem política e filosófica que nesses anos se evidenciaram não sejam ainda, em larga medida, as nossas. É isto que torna ainda hoje fascinante o estudo desta época. Além disso, convém também dizer que todos os apelos do pensamento conservador ou contra-revolucionário, que se fazem ouvir a partir desta altura, à tradição e à história, são singularmente modernos e anti-históricos. Sem exagerar a influência de um autor como Edmund Burke – bem real, no entanto, quer no curto quer no médio prazo, tanto na Alemanha como em França³ – é

² Cf. Arthur Schopenhauer, «Zur Rechtslehre und Politik», in *Parerga und Paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, Band V, pp. 284-315, p. 301. Traduzimos por «chefe de fila», com alguma liberdade, a palavra alemã *Oberbefehlshaber*.

³ Não esquecendo Gentz ou Rehberg, na Alemanha, de que falaremos mais abaixo, convém mencionar, entre os autores de língua francesa, em plena época revolucionária, Sénac de Meilhan e Mallet du Pan, ou, já após o Termidor, Louis de Bonald.

justo reconhecer-se que criou um modelo de pensar a política e a história, desconhecido até então, e um estilo: a reivindicação das liberdades (ou seja, na realidade, dos privilégios de certos grupos sociais) contra a liberdade⁴, a afirmação da superioridade do herdado do passado e sedimentado pelo tempo, contra a inovação e a invenção do futuro.

2. Perante a Revolução: Partidários e Adversários

2.1 A reacção na margem esquerda do Reno.

Os casos de Gentz e de Jacobi

Em anteriores ensaios desta colectânea foram já objecto de análise detalhada as críticas à Revolução, tanto em Inglaterra como na Alemanha. A questão da relação entre a teoria e a prática – retomada por Kant no brilhante ensaio que escreveu sobre este assunto – encontrou-se, muitas vezes, também já o dissemos, no cerne destas apaixonadas discussões. Uma das teses fortes dos conservadores (que deveremos distinguir dos reaccionários, ou dos simplesmente contra-revolucionários, como se verá ao longo do presente ensaio) consistia em defender a impraticabilidade das propostas dos partidários da Revolução, ainda que, por outro lado, reconhecessem

Ainda antes do final do século, em 1797, mas no seu exílio em Londres, o jovem Chateaubriand publica um *Essai sur les Révolutions* onde se pode detectar a influência das ideias de Burke.

⁴ Retomamos aqui a crítica de Hegel a uma certa ideia de liberdade, herdada de um passado mitificado, e que se confunde, muitas vezes, pura e simplesmente, com o arbítrio grosseiro e a barbárie nos costumes. (Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 359; citaremos, de agora em diante, a partir da tradução francesa de Jean-François Kervégan, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1998, p. 423.) Hegel, em todo o caso, pensava na Alemanha e não na Inglaterra. Friedrich von Gentz, de que falámos na nota anterior e de que voltaremos a falar na secção seguinte, próximo das ideias de Burke, exprimiu também teses semelhantes a estas num pequeno ensaio redigido em 1809 por ocasião de uma reunião dos governos da Confederação Germânica, que teve lugar nesse ano em Carlsbad. (*Über den Unterschied zwischen den landständischen und Representativ-Verfassungen; Sobre a Diferença entre as Constituições Estaduais e as Constituições Representativas.*) Hegel, nos *Grundlinien*, reagirá contra este tipo de ideias, defendendo que só uma Constituição Política – e não o costume ou a tradição – é o verdadeiro organismo da liberdade.

que elas pudessem ser muito atractivas em teoria, ou a expressão de ideais respeitáveis. Os conservadores (Burke em Inglaterra, Gentz e Rehberg na Alemanha, entre outros) apoiam-se na tese de David Hume segundo a qual a razão não pode deduzir o que deve ser, tomando como ponto de partida aquilo que efectivamente é. Foi já objecto de comentário, em anterior ensaio desta colectânea, a referência de Burke aos «bens hereditários» e ao «pacto primitivo e eterno» das sociedades, bem como a crítica que lhe foi dirigida por Thomas Paine⁵.

O ensaio de Burke, de 1790, *Reflections on the Revolution in France*, imperfeito do ponto de vista arquitectónico (embora notável do ponto de vista retórico) e pobre do ponto de vista estritamente conceptual, teve o mérito de indicar uma linha de ataque à Revolução que adversários de todos os matizes não deixarão mais de explorar nas décadas seguintes: a Revolução é o resultado de uma Filosofia, ou seja, de um conjunto de ideias fundamentalmente erradas antes de serem perigosas, como sejam a soberania do povo ou a igualdade do género humano⁶. Trata-se de uma obra teórica, que se quer substituir aos desígnios da Providência, e que recusa deixar-se guiar pela única coisa que pode guiar os homens: a tradição, o passado, o legado das gerações anteriores, que se deve preservar e não simplesmente pôr de lado. Comparadas com a Revolução Francesa, a *Glorious Revolution*

⁵ Cf. Thomas Paine, *Rights of Man*, in *Rights of Man, Common Sense and other Political Writings*, Oxford, The University Press (Oxford World's Classics), 1998, pp. 91-92. Contra Burke, Paine defende que nenhuma sociedade tem o poder de legislar para o futuro e que, relativamente ao passado, cada geração deve agir de maneira tão livre como as gerações que a precederam. (É óbvio que um conservador como Burke negaria igualmente a liberdade das gerações anteriores, pois cada acto político insere-se numa tradição e recebe dela a sua legitimidade. A legitimidade da própria tradição não é assunto que um conservador necessite de resolver: a tradição constitui uma espécie de *primum mobile*, que se furta a qualquer tentativa de legitimação racional.)

⁶ Cf., nomeadamente, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, The University Press (Oxford World's Classics), 1999, p. 62: «The pretended rights of these theorists are all extremes; and in proportion as they are metaphysically true, they are morally and politically false. (...) Political reason is a computing principle; adding, subtracting, multiplying and dividing, morally and not metaphysically or mathematically, true moral denominations.» Note-se que esta afirmação de Burke não é falsa; simplesmente, recusando-se a estabelecer uma relação entre o facto de a Revolução Francesa se guiar por certas ideias e o processo conturbado de instauração da democracia no sentido moderno do termo, o pensador inglês só poderia ver os acontecimentos franceses pelo seu lado negativo.

de 1688, ou a revolução de Cromwell, em 1648, não foram, de facto, revoluções; a segunda, por lhe faltar o elemento ideológico que procedesse à sua legitimação de ordem simbólica, pouco mais teria sido do que uma desordem ou, no melhor dos casos, uma rebelião; a primeira por ser, de facto, na interpretação de Burke, o restabelecimento de uma ordem antiga, momentaneamente alterada, mas não subvertida. O pensamento contra-revolucionário, nos inícios do século XIX, cujos representantes, em alguns casos, são aqueles mesmos que, no início da Revolução, mostravam perante ela uma simpatia moderada, ou uma aprovação reticente, fará largo uso de argumentos semelhantes.

Começaremos por analisar o caso de Gentz, cuja evolução – não sendo, aliás, original – é representativa de uma mudança de atitude por parte dos intelectuais alemães. Gentz é ainda um pensador político de craveira respeitável, pelo que a sua leitura é sempre estimulante, mesmo para quem dele possa discordar. Gentz reconhece que na origem da revolução não se encontrava apenas a insatisfação das classes desfavorecidas relativamente às suas condições de vida, por efeito da crise económica; com grande clareza (que não perderá, nem mesmo aquando da sua passagem para o campo da contra-revolução), vê o que a revolução tem de eficácia simbólica na determinação das relações que uma sociedade quer estabelecer consigo mesma e com os mecanismos de legitimação do poder. Em 1817, escreve o seguinte numa carta:

«Nunca odiei, no processo revolucionário da [nossa] época o desejo natural e compreensível de passar de uma má situação para uma situação melhor, mas sim o princípio unilateral e presunçoso de recomeçar o mundo. Se, de forma igualmente unilateral, o senhor prega a anti-revolução e se rejeita com um amargo desprezo todos os impulsos e todas as aquisições desse tempo, que, como é óbvio, não admiro sem reservas, e se pretende regressar, de maneira absolutamente categórica, à situação da Igreja, do feudalismo, dos empregos, do dinheiro, do comércio, etc., que era própria do século passado, como poderia eu ser suficientemente violento com as minhas próprias ideias para poder aprovar as suas?»⁷

⁷ Carta de Gentz a Justus Möser, de 1817. Citada in Alain Renaut, «Entre lumières et romantisme: l'exemple de Gentz», in *Idem* (dir.), *Histoire de la Philosophie Politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, Tome III, pp. 253-272, p. 263.

Em 1817, por conseguinte, Gentz considera-se ainda um membro do campo dos partidários dos ideais da Revolução. Manifesta também a clara consciência de que algo mudou definitivamente (e, em certo sentido, para melhor) e que será vã qualquer tentativa de regresso ao passado. Dois anos mais tarde, porém, como testemunha uma carta dirigida ao mesmo Möser, as suas ideias experimentaram uma reviravolta decisiva. Particularmente curiosa é a posição que toma perante a religião, no que se aproxima do que, pela mesma altura, defendiam os conservadores franceses do período da Restauração:

«O senhor tem perfeitamente razão, tudo está perdido se a religião – *não apenas como fé, mas como lei* – não for restaurada. Pois é somente enquanto lei que ela pode fundar uma fé da própria obediência, naqueles que eram insensíveis à fé directa, ou que se tornaram insensíveis a ela.»⁸

Esta posição perante a religião leva-o a defender uma teoria sobre a natureza da razão que se aproxima, como veremos, da de Jacobi e se distingue fortemente da de Kant e da do idealismo alemão, em particular de Hegel. Ao passo que Kant mantivera a razão e a fé num razoável equilíbrio, delimitando os campos em que uma e outra se poderiam legitimamente exercer, mostrando ainda que diante da actividade racional se abria um vasto campo problemático onde a razão – impedida de legislar, mas não de pensar no que se lhe deparava claramente como um limite – poderia reconhecer uma legalidade que a excedia, Jacobi defendera que a razão fundava todo o seu exercício num acto primitivo e pré-racional de crença em algo que a transcendia e de que ela nunca poderia dar plenamente razão. Curiosamente, Gentz reconhece, perante o seu correspondente, que se elevava agora a um ponto de vista superior ao da razão, a partir do qual considerava a totalidade e se considerava a si mesmo nessa totalidade. Reconhece, além disso, que nenhuma ordem moral e, em consequência, nenhuma ordem política no mundo podem existir se não existirem os meios para domar a razão de cada homem, e se a pretensão funesta em virtude da qual cada um quer considerar a sua própria razão como legisladora (expressão pela qual facilmente se reconhecerá o projecto kantiano), não se puder extirpar da espécie humana.

⁸ *Idem, Ibidem*, p. 264.

Tal como Gentz, F. H. Jacobi, que deve ser considerado um opositor conservador dos ideais revolucionários, foi um observador atento da Revolução Francesa e do seu significado simbólico. Por vezes, é justamente a sua oposição aos acontecimentos de Paris que os torna a ambos (como de certa forma também aconteceu com Burke), mais do que aos partidários deles, em intérpretes particularmente clarividentes; por detrás dos episódios mais ou menos dramáticos ou sangrentos da Revolução, souberam entender que eram, na realidade, os fundamentos imaginários e simbólicos da sociedade de Antigo Regime que se encontravam profundamente abalados. Jacobi, também um profundo conhecedor da História da Filosofia, tem ainda sobre Gentz a vantagem, para nós, de integrar todo o amplo movimento ideológico que suscitou a revolução, ou que gravitou em seu torno, no contexto do desenvolvimento da Filosofia Moderna, mais precisamente, de o inserir numa linha que, conduzindo de Espinosa a Fichte, significava uma cada vez maior autonomia da razão⁹. É assim que lemos numa carta a Pestalozzi:

«É universalmente conhecida a resposta à pergunta: qual a primeira necessidade para levar para diante uma guerra? Dinheiro. E a segunda? Mais dinheiro. E a terceira? Ainda mais dinheiro. Assim, creio, pode-se responder à pergunta: qual a primeira necessidade para que uma ordem social vá por um bom caminho público e doméstico? Uma revelação positiva, uma religião histórica. E a segunda? O mesmo. E a terceira? A mesma coisa. Pois tudo no homem repousa sobre a palavra e a confiança, ou seja, sobre isto: que o sim seja sim e que o não seja não, acima de todo o juízo próprio por conta e risco de cada um. Tais sim e não inquebrantáveis não são possíveis sem a mais firme crença numa providência e num governo divino: tenho de estar convencido de que só tenho de cumprir o meu dever e que um ser superior levará tudo o mais em direcção ao melhor, mas sem mim.»¹⁰

⁹ Note-se que empregamos aqui o termo autonomia num sentido diferente do que era comum na época do Iluminismo e que será tematizado por Kant. Enquanto para este último a autonomia da razão significava a possibilidade de ela dar a si mesma as leis do seu modo de proceder, tanto no plano teórico como no prático, para Jacobi tal autonomia significa a pretensão ilegítima da razão em criar *ex nihilo* uma realidade a partir do seu mero funcionamento. Em 1799, numa célebre *Carta a Fichte*, Jacobi chamará nihilista a este modo de proceder.

¹⁰ Carta de Jacobi a Pestalozzi, de 1794, citada in José L. Villacañas Berlanga, *Nihilismo, Especulación y Cristianismo en F. H. Jacobi*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989, p. 410.

Jacobi, que é difícil não considerar como o inspirador das palavras de Gentz na segunda carta a Moser que mencionámos mais acima, tantas são as semelhanças das ideias de Gentz com as suas, em primeiro lugar, critica aos revolucionários, a pretensão em agir de acordo com uma lei da natureza, sendo esta interpretada à maneira espinosista. Em segundo lugar, nota que o preâmbulo da Declaração dos Direitos de 1789 afirma que todos os homens são *naturalmente* livres e iguais, exprimindo uma ideia de fundo rousseauista, de acordo com a qual o estado social perverteu a relação natural entre os homens. Jacobi julga ver uma contradição nestas duas teses que inspiram a acção dos revolucionários. Por um lado, se a natureza é um encadeamento de causas e de efeitos, o que tiver de se produzir de acordo com uma lei da natureza, produzir-se-á necessariamente; por outro, os revolucionários querem forçar a natureza com as suas acções.

Esta argumentação de Jacobi, se, por um lado, recorre a uma interpretação do pensamento de Espinosa que é contestável, embora em concordância com o que o mesmo Jacobi sempre dissera sobre o autor da *Ética*, exprime, por outro, tal como todo o pensamento conservador dos séculos XVIII e XIX, a recusa de uma historicização do direito natural, ou seja, o facto de ele não decorrer automaticamente de uma lei da natureza, mas ter de ser realizado na história e inscrito no direito positivo. Esta é a questão essencial para Jacobi: a pretensão de realizar o direito na história, mas não de buscar na história a fonte da sua legitimação (tal como, segundo a filosofia prática de Kant, a legitimidade dos princípios morais não deriva da história, mas sim da sua concordância com a forma da moralidade, que só a razão determina¹¹), manifesta a *hybris* que Jacobi detecta nos acontecimentos parisienses desde o momento em que os Estados Gerais recusaram a sua dissolução pelo rei e se proclamaram Assembleia Nacional. Na realidade, segundo Jacobi, a revolução preparava uma garantia racional infalível para os seus efeitos, em que o inimigo desapareceria substituído por uma abstracção que seria o sentido da história, determinado por uma razão desconhedora dos seus limites.

¹¹ Cf. José L. Villacañas Berlanga, *Nihilismo, Especulación y Cristianismo em F. H. Jacobi*, Mursia, Ed, Anthropos, 1989, p. 399.

2.2 Comparação entre as revoluções americana e francesa

Entre os que defendem que as semelhanças entre estes dois acontecimentos são maiores e mais importantes do que as naturais diferenças, e os que defendem a posição exactamente oposta, o debate, que se iniciou nos finais do século XVIII, em Inglaterra¹², está destinado a continuar. É que não está nele em causa, apenas, uma maior ou menor exactidão na interpretação dos factos, mas sim o apuramento do seu significado para a história da autonomia e da liberdade, que teve os seus começos nos primeiros séculos da modernidade e da qual, em graus diversos, somos ainda os herdeiros. Um aspecto que deve reter a nossa atenção é a circunstância de que, mesmo os que negam as semelhanças, não podem considerar os acontecimentos americanos de 1776 como um acto isolado no tempo, ou circunscrito à relação entre a Inglaterra e as suas colónias do Novo Mundo. Esses mesmos são obrigados a inserir a independência dos Estados Unidos num movimento em que os cidadãos têm o direito inalienável de resistir à extensão ilegítima das prerrogativas do soberano, para lá dos limites que lhe foram impostos pela lei ou pelo costume.

Mas as Declarações dos Direitos do Homem produzidas no âmbito das duas revoluções têm em comum o facto de serem herdeiras da tradição do direito natural moderno, segundo o qual os homens são por natureza livre e iguais. Isto implica:

1. Que os homens possuem direitos inalienáveis, que limitam o poder do estado.
2. Que a legitimidade do governo se funda num acordo estabelecido entre os indivíduos, que se associam para garantir os seus direitos.

Repare-se que o mesmo raciocínio se poderia aplicar às relações entre os estados: cada estado possui direitos inalienáveis, que limitam o poder de outro estado; os estados podem associar-se para garantir os seus direitos, mas só na base de uma tal associação se pode atribuir qualquer legitimidade a um poder supra-estadual. De uma forma limitada, esta questão reaparece

¹² Foi o debate entre Charles James Fox e Edmund Burke, ambos defensores da causa dos colonos americanos; mas, ao passo que Fox se declara partidário da Revolução Francesa, Burke defende as posições que já conhecemos. É também o debate de Paine com Burke, tal como o podemos encontrar em *Rights of Man*.

no debate entre federalistas e antifederalistas, nos Estados Unidos, no final do século XVIII.

A partir daquela base comum às duas revoluções (que acabámos de pôr em evidência, mais acima, nos pontos 1 e 2), podemos constatar algumas diferenças:

1. A Declaração Americana de 1776 baseia-se na crença de que a sociedade tende a realizar espontaneamente os direitos do homem, se não for impedida pelo poder central. É o que explica a pretensão das colónias americanas em se libertarem do poder inglês. Esta tese remonta às ideias de sociabilidade natural, desenvolvidas por juristas como Pufendorf e filósofos como Locke; sofreu também a influência da teoria da «mão invisível» capaz de regular espontaneamente o mercado, que foi formulada pelo economista Adam Smith. Encontramo-la em mais tarde Hegel, na ideia de uma «astúcia da razão».
2. A revolução francesa, pelo contrário, apresenta-se como uma rectificação da realidade corrompida (cf. Rousseau), por meio de uma acção que tem a sua origem numa consciência virtuosa. Nesta ordem de ideias, os fisiocratas aliam-se às teses de Rousseau.

As ideias que exprimimos no ponto 1 tiveram a sua expressão mais eloquente na versão de 1792 de *Rights of Man*, de Thomas Paine. Ela inscreve-se, aliás, numa linha de argumentação em que a Revolução Americana e a Revolução Francesa são encaradas na perspectiva de uma continuidade. Em tese geral, a produção teórica francesa da autoria dos partidários da Revolução (senão mesmo a dos seus actores principais) inscreve-se ainda na mesma linha. Um mesmo apelo a uma natureza humana una e idêntica, uma mesma crença na regeneração do género humano pelo afastamento dos entraves políticos e sociais que foram postos ao seu livre desenvolvimento, podem ser detectados dos dois lados do Atlântico. A prática, como sabemos, não foi exactamente coincidente. Vejamos, porém, o modo como Paine, um dos mais acérrimos defensores da continuidade que mencionámos, aborda esta questão:

«Grande parte daquela ordem que reina entre a humanidade não é efeito do governo. Tem a sua origem nos princípios da sociedade e na constituição natural do homem. Existia antes do governo e continuaria a existir se a formalidade do governo fosse abolida. A dependência mútua

e o interesse recíproco entre os homens, e entre todas as partes de uma comunidade civilizada, criam a grande cadeia de conexão que mantém junta a sociedade.»¹³

Encontramos aqui o que, de forma esquemática, será uma das oposições centrais dos dois séculos seguintes: entre uma filosofia política que pretende reduzir a sociedade (enquanto conjunto dos interesses particulares) ao estado (garante do interesse geral), e uma filosofia que quer, no limite, dissolver o estado, em nome de um governo harmonioso da sociedade por si mesma. Encontramos a primeira tese nos diversos totalitarismos do século xx. A segunda em certas correntes anarquistas, mas também em certos tipos extremos de liberalismo. Poderíamos colocar Paine entre os defensores da segunda tese, em particular em razão da distinção clara que estabelece entre sociedade e governo, numa tendência que, no limite, significaria a dissolução do segundo na primeira, quase ao modo de Fichte também em 1792. O amor pela sociedade nunca deixa de agir nos homens – defende Paine – e o governo torna-se apenas necessário naqueles casos em que a sociedade não é suficientemente competente para satisfazer as necessidades humanas.

Podemos ainda admitir que uma posição intermédia é ocupada pelos defensores da democracia representativa, do género de Benjamin Constant: esta permite que os cidadãos se ocupem dos assuntos do estado (embora indirectamente, por intermédio dos seus representantes) e, ao mesmo tempo, que se ocupem dos seus assuntos privados, fora de toda a esfera pública.

3. A Perspectiva Teórica: o Historicismo Anti-racionalista

Com o apelo ao passado e à história, que encontramos em Burke, Gentz, Möser, etc. (bem como na maioria dos autores franceses partidários da Restauração) e que é característico das filosofias do romantismo¹⁴, trata-se

¹³ Thomas Paine, *Rights of Man* (1792), ed. cit., p. 214.

¹⁴ Não abordaremos aqui o caso da obra de Novalis (pseudónimo de Friedrich von Hardenberg), *Die Christenheit oder Europa*, publicada em 1799 na revista *Athâneum*,

de reabilitar o costume e a tradição, contra as filosofias racionalistas da história que tiveram a sua origem no iluminismo, e não de um historicismo de tipo hegeliano que considera a história como uma revelação progressiva da verdade. É certo que a filosofia de Hegel não terá ficado por completo imune àquela dimensão do romantismo literário e filosófico, sobretudo se tivermos em conta a poderosa influência que sobre Hegel exerceu, durante o período da docência universitária em Heidelberg, a figura de Friedrich Creuzer. Em torno da Universidade de Heidelberg, durante a primeira década do século XIX, ou seja, em plena época de conquista e ocupação napoleónicas, desenvolver-se-á um pensamento que procurará, a partir de uma recuperação do passado cultural autenticamente germânico, desenvolver as forças espirituais que permitam resistir ao invasor francês¹⁵.

Que o historicismo de Hegel não o tenha conduzido a renegar os princípios da Revolução Francesa, a que aderira na sua juventude, apesar das duras críticas que, pelo menos desde a *Fenomenologia do Espírito*, tecerá ao curso dos acontecimentos, poder-se-á verificar por uma reflexão sobre a importância e o significado de dois conceitos centrais da filosofia hegeliana da história: o de «espírito do povo» e o de «espírito do tempo»¹⁶. Se o primeiro pode parecer colocar o nosso autor em sintonia com o romantismo restauracionista e contra-revolucionário, na realidade, a sua função é a de fornecer um correctivo às pretensões revolucionárias abstractas de edificar por inteiro uma nova realidade, a partir do voluntarismo de um espírito de mudança desatento à situação concreta que pretende modificar. Mas não menos importante é o segundo conceito, que mostra o carácter irracional das tentativas de conservar um passado que a história viva dos homens já rotulou de caduco. Distanciando-se destas atitudes, aqueles dois conceitos hegelianos mais não são do que a expressão da verdadeira tarefa filosófica,

dirigida por Friedrich Schlegel, com a sua visão mitificada de uma Idade Média europeia, em que subsistiria uma relação orgânica entre o poder temporal e o poder espiritual, que a modernidade viria, justamente, quebrar. Esta obra desencadeará diversas reacções de carácter negativo na Alemanha, quer do lado dos teólogos, como Schleiermacher, quer do lado dos filósofos, como Hegel.

¹⁵ Sobre a influência do ambiente cultural de Heidelberg na evolução do pensamento de Hegel pode consultar-se o ensaio de Hans-Georg Gadamer, «Hegel y el romanticismo de Heidelberg», trad. cast. In *La Dialectica de Hegel*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1981, pp. 109-124.

¹⁶ Cf. João Lopes Alves, *O Estado da Razão*, Lisboa, Edições Colibri, 2003, pp. 205-206.

que é a de compreender, pois, quanto àquilo que o mundo deve ser, a filosofia chega sempre demasiado tarde¹⁷.

Mas mesmo os defensores da tradição foram obrigados a reconhecer que algo tinha mudado definitivamente entre 1789 e 1815. Uma curta referência aos acontecimentos políticos que rodearam a queda de Napoleão Bonaparte em 1814 servir-nos-á para o comprovar. Quando a 2 e 3 de Abril desse ano o Senado francês proclama a destituição do Imperador, fá-lo em nome das violações à Constituição que teriam sido cometidas por ele; e quando, dias mais tarde, elabora uma nova Constituição, que restabelece a monarquia na pessoa do irmão do falecido rei, o futuro Luís XVIII, afirma que o rei é chamado a governar a França, não por um direito hereditário de sucessão, mas sim por tal ser a vontade do «povo francês». Estávamos na época em que Benjamin Constant elaborava a sua teoria da monarquia constitucional e afirmava, com uma linguagem próxima da de Rousseau, que em breve, porém, será obrigado a moderar, que toda a soberania emana da vontade geral.

Contudo, o debate sobre a importância e a superioridade da história é anterior às primeiras manifestações da filosofia do romantismo. A questão começa, nos primeiros anos da Revolução Francesa, no que poderíamos considerar a fase terminal do período iluminista, pela discussão dos processos de legitimação dos direitos do homem. Duas possibilidades de resposta se encontravam em aberto: ou se defendia que era a comunidade humana que se encontra na sua origem, a partir do momento em que se envolve livremente num contrato, ou então, que era a tradição e os costumes herdados do passado. A este propósito, Justus Möser publicará, em 1790, uma série de artigos na *Berlinische Monatsschrift*, onde podemos ver uma reacção à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. A noção de direitos do homem – é a tese que aí defende – tem uma origem teológica: origina-se na teologia cristã, que considera que todos os homens, enquanto pecadores, são iguais diante de Deus. (Por outras palavras: deve conservar-se no âmbito da teologia e não deve ser transposta para o âmbito político e jurídico.) Para Möser, a história ensina que os homens estão imersos numa história que provoca diferenciações entre eles; nomeadamente, a pertença a ordens diferentes. Deparamos com uma crítica muito semelhante em Gentz,

¹⁷ Hegel, *Grundlinie der Philosophie des Rechts*, trad. cit., p. 87. Na mesma obra, Hegel diz ainda que a filosofia é apenas o seu tempo apreendido no âmbito do pensar (trad. cit., p. 86).

em *Über die Deklaration der Rechte* (1794), no 2.º volume que acompanha a 2.ª edição da sua tradução das *Reflections* de Burke¹⁸.

Mas Gentz, mesmo depois da sua adesão tardia aos ideais contra-revolucionários, nunca abandonará completamente a referência ao iluminismo, nem se converterá totalmente ao historicismo romântico. Numa primeira fase, entre 1791 e 1794, defenderá que o erro da Declaração dos Direitos do Homem, da Revolução Francesa, colocada no Preâmbulo da Constituição de 1791, tem apenas o defeito de enumerar esses direitos; ora, seguindo o exemplo kantiano, eles deveriam ser deduzidos da natureza do homem, enquanto ser dotado de uma vontade livre. Gentz, além disso, defenderá sempre que as melhores épocas da humanidade são aquelas em que a tradição se alia à renovação.

Lamentavelmente, a partir de inícios do século XIX Gentz identificar-se-á cada vez mais com as teses dos contra-revolucionários, o que, em nossa opinião, o fará perder uma boa parte da agudeza de espírito que evidenciara nas suas primeiras análises dos acontecimentos franceses. Os partidários da Restauração (Balzac fará deles um retrato desapiedado no seu romance *Le Cabinet des Antiques*) – no que tendem, curiosamente, a ser seguidos pelos partidários acérrimos da revolução, representados, entre outros, por uma certa historiografia marxista¹⁹ – encaram a Revolução como uma violenta solução de continuidade no curso da história. Este esquema tem o inconveniente de todas as simplificações. Recusa-se a ver, por exemplo, a lenta preparação da Revolução, de um ponto de vista ideológico, não só muito antes de 1789, mas, acima de tudo, levada também a cabo por aqueles mesmos que supostamente não deveriam estar interessados nela: uma parte importante da aristocracia e largo sectores da administração central que contavam com a conivência, se não mesmo com o apoio, dos círculos próximos da realeza. Da mesma forma, a progressiva igualização das condições, que Tocqueville considerava, com justeza, uma das consequências do fim do Antigo Regime, começara já a realizar-se no interior do próprio Antigo Regime, por um processo de distribuição da riqueza tendente à criação de uma nova elite.

¹⁸ Alian Renaut, *Histoire de la Philosophie Politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, 5 vols., vol. 3, p. 260.

¹⁹ Cf. Claude Lefort, «Penser la révolution dans la Révolution Française», in *Essais sur le Politique*, Paris, Editions du Seuil (col. Points), 2001, pp. 120-152, pp. 132 e segs.

4. Hegel: a Revolução como realização da Europa Cristã

No Prefácio aos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel caracteriza a razão como «uma rosa sobre a cruz do presente»²⁰. Escrita no mais importante dos textos hegelianos sobre filosofia política, esta frase merece um comentário pormenorizado. Referimos já, mais acima, a afirmação de Hegel de que a filosofia é o seu tempo apreendido no âmbito do pensamento; quem pretende edificar um mundo tal como ele deve ser, edifica-o somente na sua opinião particular, onde todos os elementos subjectivos gratuitos se deixarão arbitrariamente imprimir. Em 1820, o presente a que Hegel se refere é, simultaneamente, a Europa saída da Revolução Francesa – ou, mais exactamente, da expansão do legado revolucionário, através das guerras napoleónicas – e a que se reorganiza, já em novas bases, políticas, sociais e económicas, após a Restauração dos Bourbon em França e a criação do primeiro sistema de equilíbrio entre as potências europeias que saiu do Congresso de Viena.

A «cruz do presente» não são apenas as dificuldades do presente expressas de forma mais ou menos metafórica, através da referência à cruz como símbolo do cristianismo. Trata-se, em Hegel, uma vez ultrapassado o anticlericalismo da juventude, com as suas críticas à religião positiva, e que foi objecto de análise em ensaio anterior, de uma consciente e deliberada assumpção do legado cristão que constitui a Europa como entidade moral e espiritual; por outras palavras, a cruz do presente é o presente enquanto marcado pela dissensão entre o humano e o divino, quer dizer, entre uma humanidade que se busca ainda a si mesma na história e a sua realização plena – no final dos tempos, se assim se pode dizer –, mas já de alguma forma prometida na paixão e ressurreição de Cristo.

Mas é necessário que se entenda o que acabámos de dizer no seu estrito sentido hegeliano, sob pena de incorreremos nos mais graves mal-entendidos, contra os quais, aliás, o próprio Hegel foi o primeiro a alertar-nos no mesmo Prefácio aos *Princípios de Filosofia do Direito*²¹. Referindo-se à *República* de Platão, Hegel afirma que ela não propõe um ideal vazio, realizável não se sabe bem onde nem quando, antes é o resultado de um exame aprofundado

²⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. cit., p. 86; cf. todo o contexto que se tem o seu início na p. 84 e termina na p. 88.

²¹ Cf. *Idem*, *Ibidem*, p. 83.

do elemento racional contido na forma grega de estado e da descoberta do seu princípio ordenador, que, por não se encontrar ainda realizado, só poderia agir nela como um elemento de corrupção. Assim sendo, a filosofia, enquanto pensamento do racional que está presente em todo o real, não pertence ao âmbito da utopia, mas sim ao da constatação dos elementos que agem já no presente e nele preparam o futuro. É neste sentido, julgamos, que Hegel pode acrescentar que o filósofo pode encontrar satisfação no presente que é tarefa sua pensar²².

À grandeza do despedaçamento e da discórdia de que nos dá conta a história mundial e europeia, teria de corresponder, historicamente, a atribulada grandeza do processo de reconciliação. Se o conteúdo da fé cristã, enquanto religião histórica, foi dado pelo acontecimento da revelação, em Jesus Cristo, o espírito europeu, na sua marcha efectiva em direcção à liberdade – marcha no termo da qual ele se reconhece idêntico ao conteúdo original da fé –, deu a si mesmo o seu conteúdo definitivo por meio da Revolução Francesa²³. Antes dela, o elemento espiritual era sobretudo representado pela Igreja, enquanto entidade oposta ao estado, reduzido a um simples reino mundano de violência, de arbítrio e de paixões²⁴. A realidade efectiva da Europa estava marcada por esta oposição. Mas uma tal situação – nota Hegel – pertence agora ao passado. O verdadeiro já não é apenas mero objecto, ou seja, conteúdo das representações religiosas, dado através da revelação, mas, exprimindo-se na vida ética concreta do estado, pode ultrapassar definitivamente o estágio de convicção subjectiva e de sentimento. O pensar racional, que pensa por conceitos, pode então identificar-se com a essência substancial da vida ética efectiva. Por este motivo, uma Revolução, como a Francesa, que se propunha reorganizar a totalidade da existência, teria de ser radical.

A questão, para Hegel, é então a de saber se na Europa, a Alemanha e a Inglaterra incluídas, triunfará o princípio da universalidade da lei, em que o particular e o universal emergem finalmente reconciliados, e que se manifestou no espírito da Revolução que a filosofia alemã assumiu como tarefa pensar até às suas últimas consequências. (Há que declarar como estranha ao modo hegeliano de pensar a ideia superficial de que a Europa

²² *Idem, Ibidem*, p. 86.

²³ Sobre este assunto, cf. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, trad. franc., *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard (col. TEL), 1981, p. 53.

²⁴ Hegel, *Ibidem*, § 270, Zusatz; trad. cit., p. 340.

deveria imitar o modelo constitucional inglês, por exemplo, ou de que o estado prussiano seria o estado de acordo com os princípios da razão.) É, por isso, interessante verificar que, no seu último escrito político, publicado não muito antes da sua morte e dedicada à análise da proposta de reorganização do sistema eleitoral britânico (o *Reform Bill* de 1831), Hegel manifeste o seu acordo com a inspiração teórica do projecto, que se propunha acabar com os círculos eleitorais fantasma, em que os membros da aristocracia local se faziam eleger quase sem votos, e estabelecer o princípio do sufrágio universal. Mas não menos interessantes são as reservas que Hegel formula ao projecto: refere, como factores negativos da vida política inglesa, o carácter meramente positivo do seu direito (ou seja, a ausência de uma constituição capaz de organizar a totalidade da vida social a partir de princípios racionais), a fraqueza do poder do rei, a incompetência da sua aristocracia. Ou seja, na opinião de Hegel, as exigências de uma organização baseada na tradição não chegaram ainda a um equilíbrio com as exigências racionais que se exprimiram, pela primeira vez, através da Revolução Francesa.

Bibliografia

1. Fontes

CONSTANT, Benjamin, *De la Liberté chez les Modernes*, Paris, Gallimard (col. FOLIO), 1997.

HAMILTON, A., Jay, J., Madison, J., *The Federalist Papers*, trad. franc., *Le Fédéraliste*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1957.

HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. franc. de Jean-François Kervégan, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1998.

KANT, *Der Streit der Fakultäten*, in *Werke* (hrsg. von Wilhelm Weischedel), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Band VI.

MÖSER, Justus, «Über das Recht der Menschheit als den Grund der französischen Revolution», in *Berlinische Monatsschrift*, 1790.

PAINE, Thomas, *Rights of Man, Common Sense and other Political Writings*, Oxford, The University Press, 1998.

REHBERG, *Untersuchungen über die französische Revolution, nebst kritischen Nachrichten*, Hanover und Osnabrück, 1793, 2 vols. Trad. franc., *Recherches sur la Révolution Française*, Paris, Vrin, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur, «Zur Rechtslehre und Politik», in *Parerga und Paralipomena, Sämtliche Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, Band V, pp. 284-315.

SIEYÈS, E. J. *Qu'est ce que le Tiers État?*, Paris PUF (col. Quadrige), 1982; trad. port., *Que é o Terceiro Estado?*, Lisboa, Circulo de Leitores / / Temas & Debates, 2009.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *De La Démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 1981.

2. Bibliografia secundária

ALVES, João Lopes, *O Estado da Razão*, Lisboa, Edições Colibri, 2003.

BERLANGA, José L. Villacañas, *Nihilismo, Especulación y Cristianismo em F. H. Jacobi*, Mursia, Ed, Anthropos, 1989.

FURET, François et Azouf, M., *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford, Pergamon Press, 1989, 3 vols.

GAUCHET, Marcel, *La Révolution des Pouvoirs. La Souveraineté, le Peuple et la Représentation 1798-1799*, Paris, Gallimard, 1995.

————, *La Révolution des Droits de l'Homme*, Paris, Gallimard, 1989.

GOYARD-FABRE, Simone, *Philosophie Politique, XVIe-XXe Siècle*, Paris, PUF, 1987 (Troisième Partie: Le Republicanisme et ses Vertiges, pp. 343 e segs.).

HABERMAS, Jürgen, «Zu Hegels politischen Schriften», in *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, pp. 148-171.

LEFORT, Claude, «La terreur révolutionnaire», in *Essais sur le Politique*, Paris, Editions du Seuil (col. Points), 2001, pp. 81-119.

————, «Penser la révolution dans la Révolution Française», in *Essais sur le Politique*, Paris, Editions du Seuil (col. Points), 2001, pp. 120-152.

LÖWITH, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche*, trad. franc., *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard (col. TEL), 1981.

PEPERZAK, A. T., *Philosophy and Politics, A Commentary of the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1987.

RENAUT, Alain, «Révolution Américaine, Révolution Française», in *Idem (dir.), Histoire de la Philosophie Politique*, Paris Calmann-Lévy, 1999, Tome IV, pp. 22-36.

Índice Onomástico

- Achenwall - 17, 124.
Adenauer, Konrad - 90.
Adkins, N. F. - 107, 117.
Alexandre, o Grande - 68, 166.
Antígona - 162, 163, 164.
Arendt, Hannah - 31.
Aristóteles - 57, 138, 165.
Bacon, Francis - 184, 185.
Beiner, Ronald - 31.
Belaval, Yvon - 51.
Bentham, Jeremy - 65.
Beresford - 75.
Bergeron, V. - 69, 73, 78, 91.
Bergmann, E. - 154.
Biennenstock, Marianne - 179.
Bismarck - 89.
Bobbio, Norberto - 200.
Bonaparte, José - 74, 75, 87.
Booth, W. J. - 31.
Bourgeois, Bernard - 158, 165, 172, 177, 178, 179.
Brandt, Willy - 90.
Burke, Edmund - 204, 205, 207, 209, 211, 214.
Canavan, Francis - 108, 110, 117, 140.
Carlos Magno - 56, 71, 72, 73, 166.
Carlos V - 71, 72.
Carpentier, Jean - 65, 67, 68, 78, 79, 91.
Carrère, Jean - 160.
Cassirer, Ernst - 12, 13, 29, 32, 179.
Castillo, Monique - 32.
Cavour - 89.
Chandler, David. G. - 62.
Charlemont, Lord - 93, 94.
Châtelet, François - 178.
Chénier, André - 65.
Christie, Thomas - 96.
Churchill - 40, 48, 60, 62, 90.
Clausewitz - 47, 50, 149.
Cloots, Anacharsis - 65, 66, 97.
Condillac - 153.
Constant, Benjamin - 85, 211, 213, 218.
Copérnico - 34.
Creuzer - 212.
Curie, Marie - 90.
D'Hondt, Jacques - 172, 179, 200.
De Gaulle - 90.
Descartes - 151.
Desmoulins, Camille - 66.
Dilthey, W. - 159, 178.
Dufraisse, Roger - 77.
Duroselle, V. - 65, 68, 70, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 91.
Édipo - 162.
Espinosa - 188, 207, 208.
Fennessy, R. - 97, 102, 103, 104, 118.
Ferro, Marc - 65, 70, 74, 78, 79, 80, 91.
Fichte - 5, 8, 17, 20, 32, 77, 78, 79, 119, 120, 121, 122, 124, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 165, 168, 170, 171, 172, 175, 176, 186, 187, 192, 207, 211.
Fox, C. J. - 96, 113, 115, 117, 209.
Francis, Philip - 96, 108, 117, 140, 184, 185.
François, Étienne - 72, 74, 75, 77, 80, 91.
Franklin, Benjamin - 45.
Frederico, o Grande - 16.
Furet, François - 62, 69, 70, 91, 218.
Gaillard, Jean-Michel - 89, 91.
Garibaldi - 90.
Garve, Christian - 126, 129.
Gengis Khan - 58.
Gentz, Friedrich von - 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 213, 214.

- George III - 96.
 Goethe - 8, 162, 184, 193, 194.
 Goyard-Fabré - 32, 219.
 Gregor, Mary - 32.
 Grotius, Hugo - 12, 14, 17, 168.
 Guilherme de Orange - 106.
 Guilherme II - 89.
 Habermas, Jürgen - 163, 164, 179, 219.
 Hamon, V. - 65, 72, 80, 91.
 Harvey, Robert - 62.
 Hassner, Pierre - 22, 27, 32, 140, 171, 200.
 Hastings, Warren - 94, 97, 103, 117.
 Haym, Rudolph - 178.
 Hazard, Paul - 11, 32.
 Hegel - 5, 7, 8, 9, 28, 30, 77, 135, 151, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 206, 210, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219.
 Helvetius - 188.
 Hermet, Guy - 64, 65, 91,
 Hitler - 40, 58, 76.
 Hobbes - 12, 14, 20, 22, 128, 146, 168.
 Hofer, Andreas - 79.
 Hölderlin - 159, 193, 195, 196, 200.
 Hugo, Victor - 72.
 Humboldt, W. - 177, 183, 184.
 Hume, David - 186, 204.
 Hyppolite - 180.
 Jacobi - 171, 172, 203, 206, 207, 208, 218.
 Jaime II - 98.
 Jaurès, Jean - 90, 119, 120, 121.
 Jefferson, Thomas - 49.
 Johnson, Paul - 82, 89, 91.
 Josefina, Imperatriz - 75.
 Júlio César - 166.
 Junot - 74.
 Kant - 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 61, 65, 72, 94, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 143, 144, 145, 150, 151, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 184, 186, 187, 201, 203, 206, 207, 208, 214, 218.
 Keegan, John - 62.
 Keller, I. S. - 65, 72, 80.
 Kervégan, Jean-François - 169, 180, 203, 218.
 Kojève, Alexandre - 200.
 Lafayette - 104.
 Las Cases - 81, 82, 83, 84, 85, 91.
 Lassalle - 157.
 Lebrun, Gérard - 65, 67, 68, 78, 79, 91, 123, 140.
 Leibniz - 123, 150, 151, 152.
 Lenine - 41.
 Léon, Xavier - 122, 140, 151, 158.
 Lessing - 11, 159.
 Levi, Primo - 46, 62.
 Hart, B. H. Liddel - 62.
 Locke - 14, 107, 114, 163, 210.
 Löwith, Karl - 180, 216, 219.
 Luís XVI - 14, 52, 65, 166.
 Luís XVIII - 85, 213.
 Lukács, Georg - 171, 176.
 Lutero - 21, 119, 120, 149, 152, 188.
 Mably - 15.
 Mackintosh, James - 98, 118.
 Maimon, Salomão - 18.
 Marat - 50.
 Marcuse, Herbert - 180.
 Maria Luísa da Áustria - 75.
 Marx, Karl - 119, 157, 164, 173.
 Maupertuis - 153.
 Mazzini - 72, 157.
 McKechnie, W. S. - 115, 118.
 Metternich - 8, 88.

- Mirabeau - 64.
 Montesquieu - 50, 182.
 Montmorin, Conde de - 64.
 Mori, Massimo - 24, 30, 32.
 Möser, Justus - 205, 206, 208, 211, 213, 218.
 Murat - 75, 76.
 Napoleão - 7, 8, 50, 55, 56, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 141, 145, 147, 149, 176, 213.
 Néré, Jacques - 62.
 Nesselrode, Conde de - 79.
 Nohl, Hermann - 159, 160, 178.
 Novalis - 194, 200, 211.
 Orwell, George - 59.
 Paine, Thomas - 5, 8, 65, 95, 96, 97, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 117, 118, 204, 209, 210, 211, 218.
 Pestalozzi - 154, 155, 207.
 Philonenko, Alexis - 17, 18, 32, 121, 124, 130, 131, 132, 133, 134, 138, 139, 140, 142, 149, 158, 180.
 Pitt, William - 105.
 Platão - 41, 49, 95, 189, 215.
 Plowden, Francis - 95.
 Price, Richard - 95, 98, 106, 118.
 Priestley, Joseph - 96, 97, 118.
 Proudhon - 72, 157.
 Pufendorf - 12, 17, 168, 210.
 Rehberg - 8, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 140, 165, 202, 204, 218.
 Renaut, Alain - 159, 205, 214, 219.
 Ritter, Joachim - 179.
 Ritter, Karl - 183.
 Robespierre - 30, 50, 67, 122.
 Roosevelt, F. D. - 48.
 Rosenkranz, Karl - 163, 164, 165, 169.
 Rosenzweig, Franz - 179.
 Rougemont, Denis - 64, 65, 66, 67, 80, 89, 92.
 Rousseau - 8, 12, 15, 16, 21, 23, 25, 31, 50, 72, 122, 132, 133, 145, 146, 153, 154, 156, 171, 173, 180, 199, 208, 210, 213.
 Saint-Pierre, Abbé de - 8, 15, 65.
 Saint-Simon - 72.
 Schelling - 29, 159, 160, 168, 170, 175, 187, 202.
 Schiller - 65, 191.
 Schlegel, Friedrich - 8, 80, 195, 212.
 Schom, Alan - 81, 89, 92.
 Schopenhauer - 202, 218.
 Schulze - 79.
 Sófocles - 162.
 Solomon, Robert - 200.
 Sommers, Lord - 98, 106.
 Sout - 75.
 Strauss, Léo - 22, 32, 108, 117, 126, 140, 171, 179, 200.
 Sully - 65, 72.
 Sun Tzu - 47.
 Tocqueville, Alexis de - 202, 214, 218.
 Towers, Joseph - 96.
 Tulard, Jean - 81, 82, 91, 92.
 Vattel - 12.
 Villey, M. - 138, 140.
 Vitor Emanuel - 89.
 Voltaire - 11, 29, 182.
 von Kleist - 141.
 von Stein - 79.
 Washington, George - 65, 70, 88, 104.
 Weil, Éric - 14, 18, 32.
 Wellington - 75, 76.
 Wilberforce, William - 65.
 Winock, Michel - 78, 92.
 Wollstonecraft, Mary - 103.
 Woolf, Stuart - 71, 75, 92.
 Wordsworth, William - 141.

Os textos que apresentamos neste volume constituem as lições que foram proferidas no âmbito do Curso Livre «A Ideia de Europa de Kant a Hegel». Eles seguem um fio cronológico, iniciando-se com a temática da «paz perpétua», retomada por Kant, em 1795, no contexto da guerra europeia contra a França revolucionária. Segue-se uma meditação sobre a ideia de Revolução, a sua proveniência e as transformações por que passou ao longo do período estudado, à qual se sucede uma investigação de pendor histórico, contrastando os projectos de unidade europeia dos pontos de vista revolucionário e imperial (mostrando, em particular, a reconstrução que, *a posteriori*, Napoleão faz das suas intenções de conquista). Os textos seguintes procuram detectar o sentido dos ecos da Revolução Francesa em pensadores como Burke, Paine, Rehberg, Kant e Fichte. A Hegel é conferido um lugar de relevo nesta colectânea. Para Hegel, cabe à filosofia a tarefa de pensar a revolução europeia, ou seja, de a compreender na sua proveniência, no seu sentido e na sua prospectiva.

