

ef estudos de
filosofia

A Filosofia Alemã e a Revolução Francesa

CARLOS MORUJÃO
CLÁUDIA OLIVEIRA
TERESA PEDRO



Universidade Católica Editora



A Filosofia Alemã
e a Revolução Francesa

Catálogo recomendada

A FILOSOFIA ALEMÃ E A REVOLUÇÃO FRANCESA

A Filosofia Alemã e a Revolução Francesa / coord. de Carlos Morujão, Cláudia Oliveira, Teresa Pedro. – Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011. – 200 p.; 23 cm
(Estudos de filosofia)

ISBN 978-972-54-0315-0

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

CDU (430)“17/18”
323.27(44)“17”

Colecção: Estudos de Filosofia

Director: Manuel Cândido Pimentel

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

© Centro de Estudos de Filosofia

© Universidade Católica Editora | Lisboa 2011

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.

Revisão editorial: Helena Romão

Composição gráfica: EUROPRESS, Lda.

Data: Setembro 2011

Depósito Legal: 331080/11

ISBN: 978-972-54-0315-0

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: *Der Wanderer*, Caspar David Friedrich

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia no âmbito do projecto PTDC/FIL/74365/2006

A Filosofia Alemã e a Revolução Francesa

coordenação **Carlos Morujão**
Cláudia Oliveira
Teresa Pedro



Universidade Católica Editora

Índice

Introdução Geral	7
Friedrich Heinrich Jacobi <i>Fragmento de uma carta a Jean François Laharpe (1790)</i>	21
Wilhelm von Humboldt <i>Carta a Friedrich von Gentz (1791)</i>	47
Johann Gottlieb Fichte <i>Contribuições para a Rectificação do Juízo do Público sobre a Revolução Francesa (1793)</i>	65
F. W. J. Schelling <i>Sistema do Idealismo Transcendental (1800)</i>	95
G. W. F. Hegel <i>Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural (1803)</i>	115
G. W. F. Hegel <i>Fenomenologia do Espírito (1807)</i>	147
Karl Marx / Friedrich Engels <i>A Ideologia Alemã (1845)</i>	173
Glossário	195
Índice Onomástico	197

Introdução Geral

«Nada melhor para chamar os filósofos e os homens de estado à modéstia do que a história da nossa Revolução; porque nunca existiram acontecimentos tão grandes, conduzidos de tão longe, mais bem preparados e menos previstos.» (Tocqueville, *O Antigo Regime e a Revolução*)

O conjunto de textos que, adiante, se apresenta ao leitor em tradução portuguesa – bem como as introduções e as notas que os acompanham – resultam de um trabalho colectivo realizado no âmbito do Projecto de Investigação «A Recepção da Revolução Francesa pela Filosofia Alemã, dos Finais do Século XVIII e dos Inícios do Século XIX», financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia. Com ele, prosseguimos o trabalho iniciado com a publicação do livro *A Ideia de Europa de Kant a Hegel*, nesta mesma colecção de «Ensaio de Filosofia», dando agora voz aos principais autores que, naquele livro, foram objecto de análise, em função de uma problemática um pouco mais restrita do que aquela de que trata agora a publicação actual. De facto, a reflexão filosófica sobre a ideia de Europa, que tem o seu lugar no vasto e complexo movimento cultural que podemos identificar pela designação de Idealismo e Romantismo alemães, inscreve-se no âmbito de uma reflexão sobre a Revolução Francesa (tanto no caso dos partidários ou meros simpatizantes, como no dos seus detractores), enquanto acontecimento, não só seminal do ponto de vista da entrada política na época contemporânea, mas também dotado de uma carga simbólica desconhecida até à época e mesmo depois dela raramente ultrapassada.

De facto, não pode ter sido apenas a violência dos acontecimentos ou a sua repercussão a nível europeu (através das conquistas napoleónicas) e mundial (pois a Revolução Francesa não é estranha a vaga de insurreições na América Latina, com vista à conquista da independência face aos poderes coloniais português e espanhol) que permitiu que este acontecimento se inscrevesse de uma forma particular na história da humanidade. Se quiséssemos contabilizar, por exemplo, o número das vítimas, tendo em conta, obviamente, apenas as que resultaram das lutas internas e excluindo

as que resultaram da guerra europeia¹, é duvidoso que ele fosse superior, na Revolução Francesa – considerando todo o decénio que decorre entre 1789 e 1799, ou seja, entre a tomada da Bastilha e o fim do Directório –, ao que fora, em França, no tempo das guerras de religião e da Fronda, ou em Inglaterra no tempo da revolução de Cromwell. Esta última, aliás, poderia quase figurar como precursora, na medida em que também ela não hesitou em recorrer à morte do rei. Mas a Revolução Francesa foi a primeira a fornecer uma legitimação completa – no plano político, filosófico e antropológico – do próprio acontecimento revolucionário.

Certamente que esta obra de legitimação vinha já sendo preparada pelo Iluminismo e, em particular, no que diz respeito a França, pela geração dos Enciclopedistas, sendo certo que muitos deles, provavelmente, não se reconheceriam no curso efectivo da revolução. (Refira-se, por exemplo, o caso de Condorcet, amigo de Voltaire e guilhotinado com os Girondinos em 1793.) Mas toda a produção ideológica que, em França, precede imediatamente os acontecimentos ou acompanha o seu desenrolar recebe a sua força do facto de pressentir qual deverá ser o caminho a seguir e de contribuir para que ele seja percorrido. Pense-se, por exemplo, no caso, quase exemplar, do conhecido Abbé Sieyès – personagem influente desde o início da revolução até ao final do consulado (com um pequeno eclipse nos anos do terror jacobino²) – que, sendo adepto da divisão de poderes, na esteira de Montesquieu, atribui o poder supremo ao legislativo reservando-lhe, inclusive, a possibilidade de votar o orçamento. Que pensaríamos nós hoje, quando já quase ninguém lê as obras de Sieyès, dos poderes de um Parlamento que não votasse o orçamento? Mas nem ao tempo de Sieyès, nem mesmo um pouco mais tarde, por exemplo, na própria França, nos anos que se seguiram à Restauração, esta questão se revelava pacífica. No início do século XIX, Hegel – que, como Sieyès, era um partidário da monarquia constitucional – não partilhava esta ideia, defendendo um modelo de constituição estadual em que o poder supremo residia no príncipe e em

¹ Relativamente aos números da guerra, calcula-se que as vítimas, durante a República, terão ascendido a 700000, e durante o Império, a 1500000. No total, 2200000 mortos para um período ligeiramente superior a 20 anos. Modestos se comparados com acontecimentos posteriores, estes números pareceram assustadores aos contemporâneos. (Cf. Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la Formation du Positivisme*, Paris, Vrin, 1941, 3 vols., volume III, p. 18.)

² É conhecida a história segundo a qual, a alguém que lhe perguntava o que fizera durante esses anos, terá respondido: «J'ai survécu».

que os representantes da nação não dispunham de quaisquer poderes em matéria de finanças¹. Sieyès, aliás, conhecia bem a necessidade de fornecer uma legitimação para os acontecimentos, assim como as dificuldades que estavam ligadas a um tal empreendimento. Ele próprio reconhece que é normal que os elementos que compõem o Terceiro Estado não se tenham ainda elevado, na sua maioria, a uma situação que lhes permita reflectir sobre a nova organização social, sobre os direitos do homem, ou sobre a forma que deverá adoptar a constituição estadual. Só os filósofos, ou os intelectuais, poderão, de imediato desempenhar esse papel, preparando as mentalidades para a aceitação de uma ordem nova. Deverão, assim, em primeiro lugar, preocupar-se com a criação de um espaço público em que as novas ideias possam ser debatidas e difundidas, bem como alimentá-lo com a sua intervenção².

Em 1818, no início da sua actividade docente em Berlim, Hegel, dirigindo-se aos professores de Filosofia da Universidade, fazia a seguinte afirmação: «E em geral o *poder do espírito* fez-se valer tanto no tempo, que são apenas as *ideias* e o que está à medida das *ideias* que agora se pode conservar, de tal modo que o que deve valer se tem de *justificar* diante da *intelecção* e do *pensamento*.»³ A tese de Hegel é, aqui, muito clara: não é tanto um acontecimento em si mesmo, quanto o pensamento em que ele se torna compreensível quanto ao seu sentido, que confere ao acontecido a força que é verdadeiramente a sua. É certo que Hegel não compartilha, com os principais «ideólogos» franceses, a mesma visão do que seja a teoria. Se, para Hegel, a essência de um acontecimento só se revela plenamente quando ele desdobrou todas as possibilidades nele contidas, a compreensão dessas possibilidades, bem como a separação do que, na sua realização efectiva, é da ordem do acessório ou do contingente e do que é da ordem do necessário constitui a tarefa própria do filósofo. Para Hegel, a teoria faz o seu

¹ Sobre tudo o que separa e aproxima o pensamento político de Hegel do de Sieyès (cujos escritos começam a ser traduzidos para alemão a partir de 1794), cf. Guy de Planty-Bonjour, «Du régime représentatif selon Sieyès à la monarchie constitutionnelle de Hegel». In Hans-Christian Lucas und Otto Pöggeler, *Hegels Rechtsphilosophie in Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, Bad-Cannstat, Fromman-Holzboog, 1986, pp. 12-35, esp. pp. 30-31.

² Cf. Jürgen Habermas, «Naturrecht und Revolution», in *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, 5. Aufl., pp. 89-127, p. 95.

³ G. W. F. Hegel, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin*, in *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, Band 10, pp. 399-417, p. 400.

aparecimento depois dos acontecimentos, para os pensar e revelar a parte de verdade que neles estava contida e que, muitas vezes, passara despercebida aos seus principais actores¹; para os «ideólogos» franceses, ao invés, a teoria como que antecipa os acontecimentos, ou partilha com eles o momento da génese, deles se alimentando e alimentando-os em simultâneo.

O carácter simbólico dos acontecimentos revolucionários franceses pode também ser percebido através da análise de algumas passagens das obras de Kant². Pensemos na Secção A da Anotação Geral aos «Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito» da *Metafísica dos Costumes*³. Na extensa nota 1 – tendo em mente Carlos I de Inglaterra e Luís XVI de França –, Kant considera duas possibilidades de destronamento de um monarca: ou a abdicação voluntária, com a restituição do poder ao povo, ou o abandono do poder. Em resultado, o monarca – que anteriormente era considerado como a fonte das leis – readquire o estatuto de pessoa privada, contra a qual não é legítimo atentar pelos actos cometidos na sua qualidade de soberano. Até aqui, Kant não só é razoável na sua argumentação como também tudo o que diz se encontra em sintonia com afirmações anteriores desta mesma obra: assim, nenhum povo pode inscrever na sua constituição o direito de se rebelar contra um soberano sem que, com isso mesmo, caia na contradição que consiste em admitir uma cláusula na legislação suprema segundo a qual ela deixaria de ser suprema. O mais interessante, no texto de Kant, vem imediatamente a seguir, quando se aborda a questão da execução do monarca⁴. Kant, obviamente, sabe que tal pode acontecer e está inclusive disposto a admitir que razões defensivas possam justificar o acto. O que Kant recusa é a legitimidade de uma execução formal. Por outras palavras: não é tão grave o facto de um rei ter sido executado, quanto o facto de tal execução ter sido decidida por um tribunal. Kant é extremamente claro naquilo que diz: perante tal acto, não se trata de um sentimento de horror de carácter estético⁵, ou seja, resultante do facto de a nossa imaginação nos

¹ Sobre a concepção hegeliana do pensar como sendo o próprio real compreendido na totalidade das suas determinações, e do real como sendo ele próprio também pensamento, na medida em que desdobrou todas as suas possibilidades, cf. *Wissenschaft der Logik*, «Einleitung», in *Werke* (hrsg. von Eva Moldenhauer und Larl Markus Michel), Band 5, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 43.

² Kant estará ausente desta antologia de textos. Mais adiante explicamos porquê.

³ Kant, *Metaphysik der Sitten*, in *Kants Werke*, Ak. Ausg., Band VI, pp. 318 e segs.

⁴ Cf. *Idem*, *Ibidem*, p. 321.

⁵ O termo «estético» tem ainda aqui o seu sentido antigo de «referente à sensibilidade». Na verdade, para Kant, a imaginação, que nos permite colocarmo-nos em lugar do

ter colocado no lugar daquele que sofre e nos permitir sentir o que ele sofreu, mas sim de um horror moral diante de uma inversão do princípio que funda todos os conceitos jurídicos.

É aqui que colocamos o que designámos por carácter simbólico da Revolução Francesa. Poderemos chamar-lhe o princípio da igualdade de todos perante a lei. Por detrás do terror jacobino, por detrás da aparente naturalidade – como Hegel dirá no texto da *Fenomenologia do Espírito* que traduzimos mais à frente – do cortar cabeças como se fossem couves, emergiu lentamente, de uma forma sem dúvida distorcida e marcada por condições históricas particulares, um princípio sem o qual não concebemos, hoje em dia, o funcionamento de um estado de direito. O soberano, que é súbdito da lei, é condenado pelo mesmo tribunal que condenará (ou absolverá) outros súbditos da mesma lei, e, sendo condenado à morte, morrerá da mesma forma que eles.

Se insistimos nestas questões, é porque pensamos que a principal contribuição da Revolução Francesa para a história europeia foi sobretudo de natureza política. Uma certa interpretação da Revolução – sobretudo de pendor marxista – viu nela o culminar de um processo de emancipação social do Terceiro Estado e o estabelecimento das bases da moderna sociedade capitalista¹. Sem ser totalmente errada, parece-nos que uma tal interpretação esquece, todavia, alguns dados históricos fundamentais: seja a expansão económica durante todo o século XVIII, que ultrapassou os estreitos quadros políticos impostos pelas estruturas do Antigo Regime em França, seja a penetração e instauração do capitalismo no interior da sociedade senhorial, seja ainda o papel desempenhado pela própria nobreza na expansão económica e, mesmo, no desenvolvimento industrial. Aliás, se interrogássemos a génese de certos valores que não hesitaríamos em classificar hoje como burgueses – a defesa da pátria, por exemplo, ou a unidade do estado –, facilmente descobriríamos que a monarquia absoluta, em França, contribuiu, mais do que qualquer outro tipo de regime, para a sua promoção ao longo do século XVIII, em detrimento dos valores predominantemente aristocráticos, como a coragem e o sentimento de honra pessoal.

Certamente que os direitos políticos não são separáveis dos direitos

outro, é uma faculdade sensível, ao contrário do entendimento, que é uma faculdade dos conceitos.

¹ Como exemplo de uma interpretação desta natureza, pode referir-se a obra de Albert Soboul, *Précis d'Histoire de la Révolution Française*, Paris, Éditions Sociales, 1975. (Tradução portuguesa, *A Revolução Francesa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1979, 2 vols.)

sociais, mas a discussão sobre ambos, em França, vai significativamente a par. No célebre opúsculo *Qu'est-ce que le Tiers État?*, Sieyès, pronunciando-se relativamente à questão da igualdade entre as Três Ordens quanto ao modo de pagamento dos impostos, diz que a questão só será, no fundo, resolúvel quando for solucionada a questão principal: a saber, de que modo estará assegurada, nos Estados Gerais, a representação do Terceiro Estado¹. A Filosofia Alemã aprofundará a discussão deste problema. No pensamento de Fichte e de Hegel, em particular, o homem aparecerá, acima de tudo, como um sujeito de direitos, como alguém que tem, antes de mais, *direito ao direito*, sendo só nessa medida que todos os direitos empíricos (justiça no critério de pagamento de impostos, propriedade, segurança, etc.) podem ser reclamados por ele. E se, por um lado, tais direitos terão de ser classificados como burgueses, na medida em que foi a burguesia ascendente a classe social que os impôs, a sua determinação social – no sentido do estabelecimento de uma relação de dependência entre o seu conteúdo enquanto direitos e os interesses de uma classe que historicamente contribuiu para a sua afirmação (e tal relação não é apenas feita pelo pensamento marxista) – parece-nos tender a ocultar o seu significado político e humanamente inovador.

Todavia, a eficácia simbólica da Revolução Francesa é ainda perceptível a um outro nível. Como veremos em alguns dos textos desta antologia – muito em particular no texto de Hegel extraído da *Fenomenologia do Espírito* – a reflexão em torno do fenómeno da Revolução (e não apenas a reflexão que se efectuou em países de língua alemã) contribuiu poderosamente para a fixação do significado deste termo no seu sentido moderno, com a subalternização do seu primitivo significado cosmológico, hoje praticamente caído em desuso². Curiosamente, Hegel, que poucos anos antes de publicar a sua *Fenomenologia* tinha defendido uma tese de habilitação com

¹ Abbé Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, trad. port. *O Que é o Terceiro Estado?*, Lisboa, Temas e Problemas, 2009, pp. 119 e segs.

² Em Carlos Morujão e Cláudia Oliveira (coord.), *A Ideia de Europa de Kant a Hegel*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2010, o ensaio de Américo Pereira, «A Revolução Francesa e a Europa: unidade revolucionária vs. unidade imperial», pp. 33-62, aborda esta problemática, embora numa perspectiva não inteiramente coincidente com a que aqui desenvolvemos.

o título latino *De Orbis Planetarum* e que, por isso, conheceria melhor do que ninguém o significado cosmológico do termo latino *revolutio*, emprega ainda para se referir aos acontecimentos franceses, a palavra alemã *Umwälzung*, de que a palavra portuguesa «reviravolta» fornecerá, provavelmente, a correspondência mais exacta. Que um acontecimento humano inscreva na realidade os seus efeitos segundo princípios, processos e finalidades que diferem dos que regulam os acontecimentos naturais – que, para utilizarmos termos de Jürgen Habermas, entre as conexões causais entre fenómenos da natureza e as organizações normativas da vida social¹ subsistam diferenças consideráveis – eis o que um fenómeno como a Revolução Francesa e as suas consequências contribuiu para demonstrar.

A passagem do significado físico-cosmológico do termo – o único que era ainda reconhecido no século XVI, nos tempos de Copérnico e de Kepler – ao seu moderno significado político é um processo relativamente lento (dura cerca de dois séculos), mas que não é difícil de entender nas suas linhas gerais. Poderíamos inclusive marcar uma fase intermédia, que corresponderia à época de Thomas Hobbes – caracterizada pela prevalência de um significado histórico-físico²; na verdade, durante muitos anos (incluindo os da Revolução Inglesa, de que Hobbes foi espectador atento), o destino comum dos movimentos de insurreição contra a ordem estabelecida era o fracasso, com a conseqüente restauração da antiga ordem, por alguns momentos abalada. Os ciclos históricos pareciam imitar os ciclos cosmológicos, das *jacqueries* francesas no século XV, passando pelas revoltas camponesas na Alemanha no tempo de Lutero, até às revoluções Americana e Francesa, já no final do século XVIII, as primeiras a conseguirem realmente triunfar.

Servindo, desde então, para designar acontecimentos que se situam na esfera da acção humana, o termo «revolução» não significará apenas mudança política, mas também, muitas vezes, cultural, económica, religiosa, etc. Nas vésperas das revoluções Americana e Francesa, Louis-Sébastien Mercier, o curioso autor de *L'An 2440, Rêve s'il en fut jamais*, constata que no mundo moderno tudo é revolução e escreve estas palavras que em breve os factos se encarregarão, em boa parte, de confirmar: «Les rois qui sont aujourd'hui

¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, Band I, p. 65.

² Cf. Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo*, Coimbra, Minerva, 1989, pp. 89-90.

assis sur les trônes ne seront plus; leur postérité ne sera pas, tu jugeras et ces monarques décédés et les écrivains qui vivaient soumis à leur puissance.»¹

Para Aristóteles, autor que será determinante, ao longo da história da filosofia ocidental, para toda a reflexão sobre o significado da acção humana, em boa medida graças à sua distinção conceptual entre teoria, praxis e *poiesis*, no Livro VI da *Ética a Nicómaco*, a acção humana – seja no plano estritamente moral, seja no plano político – tinha, certamente, uma especificidade. Mas tal especificidade inscrevia-se ainda numa cosmologia e, em última instância, numa ontoteologia, que lhe dava o seu significado. Era pelo facto de o mundo em que a acção humana podia inscrever os seus efeitos não ser inteiramente acabado ou finalizado, pelo facto de nele não subsistir a perfeição do mundo celeste, traduzida no movimento circular das suas esferas (imitando assim a imobilidade divina), que o homem podia agir, como que levando ao seu termo aquilo que a natureza tinha deixado inacabado. Além disso, a distinção entre a acção ético-política e a actividade técnico-produtiva, se bem que claramente feita por Aristóteles, era ainda uma diferença no interior de um género comum, como se poderá deduzir do emprego, no início do Capítulo 4 do referido Livro VI, da expressão «Tou d’endechomenou allos echein [...]» («De entre as coisas que podem ser de outra maneira [...]»), que se refere, em simultâneo, àquelas duas².

A evolução do significado do termo dá conta, por conseguinte, de uma alteração no modo de encarar a acção humana que é característica da Idade Moderna, mas que apenas no final do século XVIII ganha contornos mais nítidos e conhece uma expressão definitiva. A acção humana não é já uma parte do mundo físico, nem obedece aos mesmos princípios dos fenómenos naturais, mas situa-se num plano normativo próprio. As épocas históricas não são idades geológicas, mesmo que em cada uma se encontrem sedimentos das épocas passadas; melhor ainda: a história humana – que é uma história da liberdade – é marcada pelo surgimento do novo e não pela simples repetição do antigo. Nesta perspectiva, contudo, a emergência da histórica como categoria especificamente humana pôde traduzir-se em duas orientações diferentes e é curioso verificar como o destino da noção de revolução tem alguma semelhança com o da oposição antigo-moderno. De Charles Perrault, em França, ainda no século XVII, até Hölderlin e

¹ Cit. in Hinrich Hudde, «L’An 2440» de Louis-Sébastien Mercier», in AA/VV, *Le Discours Utopique*, Paris, Union Générale de l’Édition (Col. 10/18 n.º 1200), pp. 250-256, p. 253.

² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140 a 1.

Friedrich Schlegel na Alemanha, mas também Chateaubriand, igualmente em França, na viragem já para o século XIX, a Idade Moderna toma progressiva consciência daquilo que a individualiza enquanto época histórica e lhe confere uma legitimidade própria¹. Em 1798, no seu famoso *Éssai Historique, Politique et Morale sur les Révolutions Anciennes et Modernes*, Chateaubriand perguntará ainda se a ordem político-social saída da Revolução de 1789 repousava em princípios verdadeiros – ou seja, provados pela sua antiguidade e pela resistência à passagem dos tempos –, ou se não seria apenas um acontecimento passageiro, inscrevendo-se na mesma ordem de tentativas quiméricas semelhantes, de que a história conhecera já vários exemplos, e condenado, tal como elas, a desaparecer em breve, à semelhança de tudo o que resulta do capricho transitório dos homens². A questão colocada por Chateaubriand tem duas respostas possíveis, em cada uma das quais se traduz uma ou outra das duas orientações que mencionámos acima. Ou se considera ilegítima toda a revolução que não seja o restabelecimento de uma ordem ou de um princípio que, com o decorrer dos tempos, foram progressivamente abandonados, ou se considera legítima uma revolução porque ela traduz aquilo que existe de mais específico na acção humana: a capacidade permanente de reinventar a ordem em que os homens vivem, sempre que a ordem vigente se revela desadequada. A primeira posição – que, no limite, faz desaparecer a própria noção de revolução, tendendo a identificá-la com a de evolução progressiva – é a de Edmund Burke, nas suas *Reflections on the Revolution in France*, de 1791; a segunda é a de Fichte nos *Beiträge zur Berichtigung des Urteils des Publikums über die französische Revolution*, de 1793, de que adiante apresentamos um excerto.

Os textos que compõem esta colectânea foram escritos entre 1790 e 1845. Separa-os, por isso, mais de meio século e uma mudança significativa no conteúdo social associado ao conceito de revolução. Por um lado, Jacobi, Humboldt e Fichte (e, de certa maneira, Schelling) reagem à mudança po-

¹ Sobre este assunto, pode consultar-se o conjunto de textos de Hans-Robert Jauss reunidos na colectânea *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974. (Servimo-nos da trad. franc. de Claude Maillard, *Pour une Esthétique de la Réception*, Paris, Gallimard (col. TEL), 1990, que inclui ainda dois textos de outras proveniências.)

² Hans-Robert Jauss, *op. cit.*, ed. cit., pp. 182-183.

lítica que a revolução em França operava, por assim dizer, diante dos seus olhos. A dissolução política da sociedade de Antigo Regime é apreciada pelos quatro de modo diferente. Com preocupação por Jacobi – adepto dos fisiocratas e simpatizante da acção do ministro francês das finanças Necker –, que nela não vê senão o mesmo espírito que diagnosticara na filosofia de Kant e, em breve, reconhecerá realizado no sistema de Fichte: um sinal das pretensões da razão humana em encontrar em si mesma uma verdade para a qual é incapaz. Com simpatia distanciada por Humboldt, para o qual os acontecimentos franceses serão apenas a ocasião para uma reflexão sobre a reforma do estado que vê como desejável para a Alemanha; Humboldt é um personagem para quem a acção e a reflexão não são separáveis, a segunda alimentando-se da primeira e alimentando-a em simultâneo. O seu espírito tem algo de comparável ao de Hegel, na medida em que vê as ideias, seja no plano da política, da religião, ou da educação, não apenas como princípios abstractos, mas como projectos que necessitam de se materializar em instituições efectivas (o Estado, a Igreja, a Universidade) para ganharem a eficácia sem a qual se condenarão a ser opinião particular. Todavia, o jovem Humboldt não poderia aprovar, por uma razão essencial, o curso efectivo dos acontecimentos em França: a sua metafísica da individualidade, de raiz leibniziana, bem como a influência profunda que nele exerceram as ideias de Schiller sobre a educação do indivíduo para a autonomia¹, levavam-no a desconfiar de todos projectos de centralização política². Já Fichte é claramente um adepto do princípio revolucionário, que para ele significa a impossibilidade de um povo se prender de uma vez por todas a um contrato ou a uma constituição estadual, tendo o legítimo direito de os revogar sempre que as circunstâncias o exigirem. Schelling (pelo menos no texto aqui apresentado, retirado do *Sistema do Idealismo Transcendental*,

¹ As principais ideias de Schiller sobre este assunto são, contudo, posteriores à data da carta de Humboldt que apresentamos mais à frente. Cf., nomeadamente, *Kallias oder über die Schönheit*, in *Gesamtausgabe*, Band 17, München, DTV, 1966, pp. 161 e segs. Cf., em particular, a carta datada de 8 de Fevereiro de 1793, onde aparece a conhecida expressão: «A beleza não é senão a liberdade na aparição» (*Schönheit ist nichts anders als Freiheit in der Erscheinung*), ed. cit., p. 167; bem como a carta datada de 19 de Fevereiro de 1793, ed. cit., p. 173, em que a noção de autonomia do indivíduo aparece liberta do carácter restritivo que adquirira em Kant, confinada ao sistema da moralidade, e adquire contornos políticos evidentes.

² Sobre as ideias de Humboldt, são ainda de grande pertinência as observações de Ernst Cassirer in *Freiheit und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, 6. Aufl., pp. 327-337.

que foi publicado em 1800) vê o estado como um instrumento provisório para a realização da unidade do género humano, obrigado a usar meios de coacção – através do direito e, neste, em particular através da legislação penal – enquanto os homens não se tiverem educado plenamente para a liberdade¹. Não seria difícil detectar também em Schelling a presença das ideias de Schiller². A sociedade, não o estado, constitui para Schelling aquela estrutura dinâmica não repressiva em que, tal como na obra de arte, reina a harmonia entre a matéria e a forma, entre o sentimento de um constrangimento resultante de uma necessidade e o sentimento da liberdade que reconhece nesse constrangimento as condições para o seu exercício.

Os dois textos de Hegel que aqui apresentamos encontram-se unidos por uma idêntica problemática, embora o carácter extremamente abstracto do ensaio sobre o *Direito Natural*, de 1803, o pareça confinar a uma reflexão puramente teórica sobre tendências opostas do direito natural moderno, sem qualquer referência aos acontecimentos políticos da época. Aliás, nem mesmo o segundo texto de Hegel aqui traduzido, o capítulo «A liberdade absoluta e o terror» da *Fenomenologia do Espírito*, mencionará expressamente a Revolução Francesa, embora não seja difícil reconhecê-la nessa referência ao «terror» que encontrámos no seu título, bem como nas referências ao culto do ser supremo, ou à facção (os jacobinos, naturalmente) que se considera a si mesma representante da totalidade da nação. Porém, seria um erro ver no ensaio sobre o *Direito Natural* uma investigação meramente científica, sem qualquer referência à realidade viva do seu tempo. É que a Revolução Francesa encarnou uma das tendências unilaterais do direito natural moderno, aquela que Hegel designa pelo termo de «formalista» e de que os sistemas

¹ De todos os autores aqui antologizados, Schelling é, provavelmente, aquele que tem um pensamento social e político menos desenvolvido. As suas preocupações neste domínio, aliás, foram intermitentes e, após 1810, as suas reflexões políticas são escassas. (Ainda assim, a revolução de 1848 suscitá-lhe-á alguns comentários nos *Tagebücher*.) Contudo, o seu pensamento apresenta uma particularidade em relação ao de todos os outros autores que apresentamos nesta colectânea e que merece, por esse motivo, ser aqui mencionada, tanto mais que não diz apenas respeito às suas ideias sobre a Revolução Francesa. Schelling não parece ter a noção de uma historicidade própria do pensamento jurídico, na medida em que o vê como algo por essência temporário e condenado a desaparecer quando o estado se tiver tornado supérfluo, graças ao desenvolvimento moral da humanidade. (Sobre este assunto, cf. Martin Schraven, «Recht, Staat und Politik bei Schelling», in Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *F. W. J. Schelling*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 1998, pp. 190-201.)

² Acerca do que se segue, cf. Marc Maesschalck, *L'Anthropologie Politique et Religieuse de Schelling*, Paris, Vrin / Leuven, Peeters, 1991, pp. 127 e segs.

jurídicos de Kant e de Fichte constituem os principais representantes no plano filosófico. Na verdade, ambos traduzem o sentimento de uma carência real do pensamento jurídico, mas para a qual buscaram erradamente uma solução. Opondo-se às tendências empíricas, incapazes de encontrar entre a multidão dos factos jurídicos um fio condutor que servisse de fundamento à constituição estadual (elevando, na realidade, arbitrariamente, um facto jurídico a fundamento de todos os outros), o formalismo foi incapaz de determinar esse fundamento senão no exercício de uma consciência vazia do dever. A unilateralidade com que afastou o empirismo, que, de facto, não conseguiu superar, conduziu-o a fixar-se na abstracção pura (na vontade que erige a pureza da sua intenção em norma de verdade), de que as leis jurídicas coercivas, suposta expressão da vontade geral, foram o resultado.

Entre Hegel e Marx, a reflexão sobre a Revolução Francesa, na Alemanha, sofre uma inflexão. Não se tratará já tanto de analisar os acontecimentos em França, de 1798 a 1815, quanto de interpretar os acontecimentos políticos da época – as revoluções de 1830, o *vor-März*, a preparação do que virão a ser, um pouco por toda a Europa, as revoluções de 1848 – à luz da Revolução Francesa. Será, em grande medida, o trabalho de que se encarregará a esquerda hegeliana. Entre os principais representantes da filosofia clássica alemã não encontramos, no período que medeia entre a morte de Hegel e os primeiros escritos do jovem Marx, nenhum autor que pareça estar à altura das necessidades que a sua época colocava em matéria de Filosofia Política. Veja-se, por exemplo, o caso de Schopenhauer, que não deixa de ser, ainda assim, representativo de algumas tendências da época. Nos *Parerga und Paralipomena*, no capítulo sobre o Direito e a Política¹, defende que o poder do estado é a única forma de, pela coerção, refrear o egoísmo e a maldade naturais; um estado bom é aquele em que o exercício do poder se deixa guiar pela inteligência, de que as grandes massas, mais inclinadas para a revolta contra a autoridade do que para a obediência, são incapazes. Schopenhauer teme, inclusivamente, que o exercício controlado do poder – na medida em que implica a sua repartição por diversas instâncias – se traduza na perda da concentração num único ponto e na diminuição da sua força. (Tal é, em sua opinião, o que ensinam os regimes republicanos².)

A ideia de revolução sofrerá, de Hegel a Marx, uma transformação; de essencialmente política, ela será, de ora em diante, predominantemente

¹ Arthur Schopenhauer, «Zur Rechtslehre und Politik», in *Parerga und Paralipomena, Werke*, Band V, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, pp. 284-315.

² *Idem*, *Ibidem*, p. 297.

social. De certa forma, o processo desta transformação culmina em Marx, embora a ideia de que o desenvolvimento da sociedade industrial coloca problemas sociais completamente novos seja muito clara já, nos inícios do século XIX, em autores como Saint-Simon. No entender de Marx, emerge na história um novo protagonista – o proletariado moderno – que, excluído da ordem social e política vigente, representa, pelo simples facto de existir, ou seja, pelo lugar que ocupa no processo produtivo, a negação radical do existente. De facto, a nova posição de Marx não teria podido surgir sem o contributo da *Filosofia do Direito* de Hegel, em particular da noção de «sistema das necessidades» que aí é desenvolvida. Com esta noção, Hegel refere-se ao conjunto das actividades produtivas, uma esfera da vida social, nem absolutamente privada, nem puramente pública, desconhecida dos Antigos e quase ignorada pelas modernas teorias do direito natural, e cuja simples existência impossibilita que um domínio autónomo da praxis – à maneira do que Aristóteles propunha na sua *Ética a Nicómaco* – se possa desenvolver¹. Ligando as reflexões de Hegel ao estudo da economia política inglesa (a qual, aliás, se reflectia já nas teses de Hegel, grande leitor de James Stewart e de Adam Smith²), Marx denuncia o que em ambas constitui uma teoria do trabalho humano e do valor que abstrai das condições concretas do trabalho na sociedade capitalista nascente: o carácter alienado do trabalho ao qual escapa o domínio das condições em que se exerce e do modo de repartição do valor produzido.

Nesta colectânea teria naturalmente lugar um texto de Kant e era intenção inicial dos investigadores deste projecto incluir um. Dois textos chegaram

¹ Fora do âmbito da filosofia *strictu sensu*, o problema foi perfeitamente compreendido, na Alemanha, por um político liberal tão atento ao desenrolar dos acontecimentos europeus como Lorenz von Stein. Stein percebeu que, após a Revolução Francesa, a legitimação do poder do estado depende do facto de ele assegurar a liberdade de todos e, por conseguinte, também das classes sociais até então desprovidas da possibilidade de se fazerem representar politicamente. Por outro lado, o estado não se encontra acima da sociedade burguesa emergente, mas, por assim dizer, no meio dela, intervindo, com a sua legislação, na regulação das actividades produtivas e dos conflitos sociais. Sobre este assunto, cf. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, trad. franc., *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard (col. TEL), 1981, pp. 297-298.

² Sobre este assunto cf. Carlos Morujão, «Hegel, a Europa e a Revolução», in Carlos Morujão e Cláudia Oliveira, *A Ideia de Europa de Kant a Hegel*, pp. 159-180, pp. 164-166.

a ser considerados, na fase de elaboração do projecto para candidatura à FCT. Passagens seleccionadas da *Metafísica dos Costumes* e o ensaio *Isso pode ser Correcto em Teoria mas não se Aplica na Prática*. O aparecimento, quase simultâneo, de duas traduções portuguesas da primeira destas duas obras de Kant inviabilizou esta intenção. O segundo ensaio acabou por se revelar demasiado extenso para ser aqui incluído, na medida em que a média das páginas de cada texto seria ultrapassada pela sua inclusão; por outro lado, num ensaio que, globalmente, é de proporções modestas, qualquer selecção de texto, excepto para efeitos práticos de citação, seria artificial, senão mesmo arbitrária. A Kant porém, quer nesta Introdução Geral, quer nas Introduções a cada um dos textos antologizados, quer ainda no volume *A Ideia de Europa de Kant a Hegel*, foi feita, segundo cremos, justiça à sua importância para o tema da nossa investigação.

Duas breves palavras, para terminar, acerca da organização dos textos. As Introduções que os antecedem, bem como as notas explicativas que se encontram no final de cada um, são da responsabilidade dos organizadores desta colectânea. Estas últimas aparecem assinaladas no corpo dos textos por letras maiúsculas do alfabeto latino. Todas as outras notas, em rodapé, assinaladas por algarismos árabes, são, ou dos autores dos textos, ou dos organizadores das edições de onde foram retirados. As segundas distinguem-se das primeiras pela indicação n. ed., entre parêntesis curvos. A referência a estas edições constitui a primeira nota de comentário, assinalada pela letra A, a seguir ao título de cada texto.

Friedrich Heinrich Jacobi

**Fragmento de uma Carta
a Jean François Laharpe
(1790)**

Introdução

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) não foi um filósofo de profissão. Tendo feito estudos comerciais, preparando-se, de acordo com a vontade do pai, para dirigir os negócios da família, a sua formação pietista, o seu envolvimento com a *Aufklärung* alemã, o seu conhecimento pessoal dos principais representantes do movimento, como Lessing ou Moses Mendelssohn, envolvê-lo-ão nas polémicas literárias e filosóficas do tempo. Quer como romancista (foi autor de *Allwill* e de *Woldemar*, publicados em 1775 e 1777, respectivamente), quer como autor de obras filosóficas, Jacobi conhecerá uma merecida notoriedade, reforçada pelas polémicas em que se envolveu, com Mendelssohn, com Kant, com Fichte (com quem, aliás, manteve relações cordiais) e com Schelling. Por vezes maltratado pelos filósofos – Schelling e Hegel dirigiram-lhe palavras cuja dureza, pela injustiça que manifestam, não honra o carácter de ambos –, Jacobi desempenhou, contudo, um papel filosófico de relevo nos dois últimos decénios do século XVIII na Alemanha. Já no século XX, tanto Herbert Marcuse como Georgy Lukács contribuíram para a sua fama, pouco simpática, de precursor do irracionalismo moderno.

Na carta a Jean François Laharpe, que a seguir publicamos, escrita em francês e que nunca chegou a ser enviada ao destinatário, deparamos, abreviadamente, a par do seu conteúdo político explícito, com a crítica que Jacobi dirige aos filósofos da pura razão, cujo alvo é, em primeiro lugar, Kant (que publicara a *Crítica da Razão Pura* em 1781 e a *Crítica da Razão Prática* em 1787), mas que, mais tarde, se alargará a todos os representantes do idealismo alemão, começando por Fichte. Ficará célebre, aliás, a sua *Carta a Fichte*, de 1799, de que voltaremos ainda a falar. Essa crítica do idealismo e do racionalismo em geral é formulada, pela primeira vez, em 1787, numa obra intitulada *David Hume, sobre a Crença, ou Idealismo e Realismo*, e conhecerá, desde essa data, poucas modificações. Contudo, o verdadeiro motivo dela transparece já na famosa obra de 1785, *Cartas a Moses Mendelssohn sobre a Doutrina de Espinosa*.

Estas *Cartas*, que tiveram por base uma correspondência efectivamente travada entre os dois autores, embora, para efeitos de publicação, consideravelmente

alargadas graças à inclusão de diversos Apêndices, revelavam ao público letrado na Alemanha a adesão de Lessing ao espinosismo. Jacobi, que com ele conversara pouco tempos antes da morte, em Julho de 1780, explica em pormenor as razões dessa adesão, dizendo que, na opinião de Lessing, a doutrina de Espinosa constituía o sistema filosófico mais coerente alguma vez elaborado e o único a satisfazer plenamente as necessidades da razão. Jacobi não negará esta opinião de Lessing e não é propriamente aqui que reside o interesse destas *Cartas*. Mas, para além do facto, já de si de algum alcance, de proclamar a adesão do representante principal da *Aufklärung* alemã ao pensamento de um autor tido por ateu, Jacobi proclama que as necessidades de um indivíduo não se satisfarão nunca com um sistema racional, nem tão-pouco, com o mais perfeito e acabado de todos eles, e que apenas na aceitação de um princípio incondicionado, de uma causa operante agindo de acordo com uma vontade orientada para o bem, poderá o indivíduo encontrar salvação. Por outras palavras, na época do triunfo da razão, Jacobi proclama o fracasso dessa mesma razão em alcançar aquilo que a época considerava como a suprema aspiração do homem: a felicidade.

O interesse desta carta a Laharpe, no que diz respeito a este assunto, consiste no facto de mostrar que a suspeita de Jacobi relativamente à razão não assenta somente em motivos de natureza gnosiológica (relevando de uma crítica da razão no domínio teórico), ou de natureza ética (relevando de uma crítica da razão prática). Pelo contrário, todo o empreendimento estritamente filosófico, começando pela filosofia transcendental de Kant – tal como, em breve, a de Fichte, que, na opinião de Jacobi, mais não fará do que levar a seu termo a filosofia crítica do mestre de Königsberg –, seja de natureza teórica ou prática, lhe aparece como uma subversão da verdadeira ordem e das prioridades dos interesses humanos: o homem, segundo Jacobi, vivendo e alimentando-se da fé¹, acredita antes de julgar e agir, deseja a segurança e a felicidade antes de querer saber e fazer.

Poder-se-á perguntar qual a relação entre tudo o que acabou de ser dito e a posição de Jacobi perante a Revolução Francesa. Há, de facto, uma notável continuidade entre o pensamento filosófico e o pensamento social e político do autor. A Revolução Francesa nascerá, para Jacobi, deste impulso da razão

¹ O termo, em alemão, *Glaube*, significa, tanto a fé no estrito sentido religioso, como a crença. É óbvio que esta última não se identifica plenamente com aquela, exprimindo, antes de mais, uma atitude de assentimento a uma realidade para a qual não encontramos fundamentos racionais evidentes. Intencionalmente ou não, Jacobi nunca separará as duas atitudes, fazendo-as derivar de uma adesão pré-racional a que o exercício da razão – se esta não quiser ficar condenada a trabalhar no vazio – se deverá submeter.

para tudo reconstruir a partir dos fundamentos. Na audaciosa proclamação dos representantes do Terceiro Estado, considerando-se Assembleia Nacional e, por conseguinte, a totalidade da nação, Jacobi vê já a vontade furiosa de criar, não a partir da história – ou seja, do efectivamente existente –, mas sim do nada, como se o entendimento humano se pudesse substituir àquilo que é apenas um privilégio do entendimento divino. Luís XVI, pagará a sua ingenuidade de ter convocado os Estados Gerais, ao ser abandonado pelos franceses como Lear, na tragédia de Shakespeare, foi abandonado pelas suas filhas. Por outras palavras: Jacobi não se limita a criticar um ou outro aspecto do empreendimento revolucionário parisiense, mas o próprio princípio de que esse empreendimento é apenas o resultado visível.

É a mesma opinião que se exprime na mencionada *Carta a Fichte*: numa genial incompreensão das intenções e do alcance do sistema fichteano – mas partilhada por vários contemporâneos e, mesmo, por alguns comentadores mais recentes –, Jacobi vê na filosofia do autor da *Doutrina da Ciência* somente a vontade demiúrgica de extrair da razão o mundo real com todas as suas leis, uma razão que, porque inicialmente começou por pôr de lado esse mundo real, apenas pode ficar entregue ao exercício das suas faculdades, trabalhando sobre nada. Numa das primeiras ocorrências documentadas do termo, Jacobi classificará como niilista qualquer tentativa desta natureza. Ficará célebre a sua comparação entre o trabalho do filósofo especulativo e o movimento de umas agulhas de tricotar, que quisessem remendar umas meias rotas, mas sem fio, como se o fio nascesse, como que por milagre, do simples movimento das agulhas.

Esta posição de Jacobi, traduzindo-se numa desconfiança relativamente à capacidade da razão humana em proceder a uma transformação da realidade apoiando-se apenas nos seus próprios princípios, ou seja, uma razão que não seja somente produto da história, mas queira igualmente ser juiz e árbitro dela – como, no fundo, Kant defendia –, não deixa de ter algumas afinidades com a de Edmund Burke, o adversário conservador da Revolução Francesa. Burke, como se sabe, publicara, nesse mesmo ano de 1790, as suas *Reflections on the Revolution in France*, aliás prontamente traduzidas para alemão. Compare-se, por exemplo o que dissemos sobre a posição de Jacobi com o que diz Burke na passagem seguinte desta obra: «Através do mesmo plano de conformidade com a natureza nas nossas instituições artificiais, e pedindo ajuda aos seus instintos infalíveis e poderosos para que fortificassem os empreendimentos falíveis e débeis da nossa razão, derivámos muitos outros e aqueles não pequenos benefícios, pelo facto de

considerarmos as nossas liberdades à luz de uma herança.»¹ É ainda muito curioso ver que, quase vinte anos antes da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, Jacobi estabelece uma relação entre o espírito da filosofia moral de Kant – centrada no imperativo categórico, ou seja, numa norma de conduta que a razão a si mesma dá – e a Revolução Francesa.

Poder-se-ão também comparar as afirmações de Jacobi na carta a Laharpe com o que é dito na Parte IV da *Ética* de Espinosa, autor que Jacobi conhecia em profundidade. Seguindo o modelo da *Ética*, uma teoria sobre a natureza dos desejos humanos fundará uma teoria do direito natural e da sociabilidade, embora de características diferentes em cada um destes dois autores. (Jacobi dera já uma primeira expressão literária a estas ideias na mencionada novela de 1775, *Allwill*².) Mas Jacobi recusa-se a reconhecer outras formas de sociabilidade para lá daquelas que os indivíduos já deram a si mesmos, nas quais cada um se reconhece a si mesmo ao reconhecer cada um dos outros e ao ser reconhecido por eles. Perdendo o fio condutor da história, de certo modo cega pela luz da razão, que tudo pretende iluminar, o destino da Europa revolucionária será semelhante ao de Édipo, cego por tanto ter visto.

Por conseguinte, a razão, para Jacobi, não será legislativa nem executiva, mas apenas instrumental: todo o ser vivo – já mesmo toda a natureza, animada ou inanimada – tende, segundo Jacobi, em primeiro lugar, para a conservação e a melhoria da sua situação particular. Tocamos, aqui, nos fundamentos do conservadorismo moderado de Jacobi. Querer ultrapassar esta natureza particular de cada indivíduo, em nome de um universalismo indiferente ao particularismo de cada um (os «direitos do homem», de que Burke igualmente desconfiava), constitui, para o nosso autor, o que poderíamos quase chamar o «pecado original» da Revolução. Alguns anos antes desta carta, Kant publicara as suas duas grandes obras de filosofia moral: a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em 1785, e a *Crítica da Razão Prática*, em 1787, pelo que é provável que Jacobi visasse também aqui as posições de Kant sobre o assunto. Uma certa interpretação moderna do direito natural, que Jacobi vê consubstanciada no trabalho legislativo da

¹ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, The University Press (Oxford World's Classics), 1999, p. 34.

² Sobre a relação entre *Allwill* e a carta a Laharpe cf. José L. Villacañas Berlanga, *Nihilismo, Especulación y Cristianismo en F. H. Jacobi*, Murcia, Ed. Anthropos, 1989, pp. 402 e segs.

Assembleia Constituinte francesa, é solidária da filosofia moral de Kant, que desliga o imperativo moral das situações históricas em que cada indivíduo concreto é chamado a agir, e se atém apenas ao carácter formal (abstracto, num certo sentido) de uma lei que deve ser válida para todos em qualquer circunstância.

Bibliografia

Edições das obras de Jacobi

Werke, G. G. Fleischer, Leipzig, 1812-1816, 6 volumes.

Werke (hrsg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske), Hamburg, Felix Meiner, 1998 e segs.

Estudos sobre Jacobi

Baum, G., *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobi*, Bonn, Bouvier Verlag, 1969.

Berlanga, J. L. Villacañas, *Nihilismo, Especulación y Cristianismo en F. H. Jacobi*, Murcia, Anthropos, 1989.

Hammacher, Klaus (hrsg.), *F. H. Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1971.

————— *Die Philosophie F. H. Jacobis*, München, Fink Verlag, 1969.

Lévy-Brühl, Lucien, *La Philosophie de Jacobi*, Paris, Alcan, 1894.

Timm, Hermann, *Gott und die Freiheit*, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1974, Band I.

Verra, Valerio, *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Torino, Filosofia, 1963.

————— «Jacobis Kritik am deutschen Idealismus», *Hegel Studien*, 5 (1969) 201-223.

[513] Fragmento de uma Carta a Jean François Laharpe^A Membro da Academia Francesa

Pempelfort, 5 de Maio de 1790

O senhor^B vai adquirir novos direitos ao meu reconhecimento, pois eis mais dois amigos meus que tomo a liberdade de dirigir a si e de recomendar à sua benevolência: o Sr. Foster, bibliotecário da Universidade de Mayence, e o Sr. Alexandre von Humboldt, de Berlim. O primeiro, assaz conhecido por ter participado na viagem de Cook pelos mares do Sul e pela história dessa viagem que ofereceu ao público, interessar-lhe-á desde a primeira conversa que tenha com ele; verá que, pelo facto de ser um homem distinto, não tem [514] necessidade de um medalhão de nomeada que o decore, e ousou anunciar-lho com determinação como uma das pessoas mais estimáveis e mais amáveis da Alemanha. Quanto ao Sr. Humboldt, não mostra aquilo que é a uma primeira aproximação, como o Sr. Foster; mas se o fizer falar, este jovem espantá-lo-á pela quantidade e pela perfeição dos seus conhecimentos, pela justeza do seu espírito, enfim, pelo conjunto que se encontra nele, que o senhor encontrará o mais ordenado que é possível.

Estes senhores acabam de percorrer os Países-Baixos e uma parte da Inglaterra; contar-lhe-ão como ouviram gritar com toda a força nas ruas e nas casas de Bruxelas, de Gand e de Anvers: «Não, não queremos ser livres, é a nossa antiga constituição que queremos!» Estes gritos fizeram-me lembrar uma afirmação bastante maldosa que um dos seus aristocratas ousou proferir, ao abandonar a Sala de Hércules: *A liberdade é uma coisa tão bela que queremos ter a nossa e a dos outros.* [515] Se ele disse a verdade, deveremos mais admirar do que lamentar o povo que declarar não querer essa bela coisa. Mas que quererá ele? Poderá não querer a igualdade dos deveres e dos direitos, a submissão de todos às leis de uma exacta justiça? Infelizmente sim, podê-lo-á! Podê-lo-á uma vez que não há nada que os homens em geral tanto odeiem quanto a igualdade, nada que tanto amem quanto sobressair, oprimir, reinar.

Replicar-se-á, talvez, que era assim nos tempos da anarquia das paixões, que aspiravam todas igualmente à dominação; que hoje o seu império está destruído; *que se encontrou «uma maneira fixa de ser governado apenas pela razão»*¹; que por meio desta maneira fixa o vício e, sobretudo, a loucura vão-se tornar mais difíceis do que o eram outrora a virtude e a sabedoria; que não existirá senão uma única paixão, a da justiça, a da moderação, da submissão [516] voluntária e perfeita a todas as condições da liberdade e da felicidade.

Pois bem, que nos façam então conhecer, o mais depressa possível, a razão *única* e esta maneira fixa que a torna, subitamente, tão prodigiosamente executiva. Connosco, até aqui, a razão nunca foi *única*; e considerada como um ser abstracto ou de *pura razão*, ela não nos parece, nem legisladora, nem executiva, mas sim puramente judiciária, puramente aplicadora de determinações *dadas* a objectos *dados*. É uma soberba porta-luzes; mas, por isso mesmo, não saberia iluminar nem mover. Não vendo nem olhando o individuo ou a pessoa, não tendo nenhum fim fora de si mesma e não podendo, à partida, estabelecer nenhum, o nosso desejo de ser felizes toca-a tão pouco que não o tem de modo nenhum em conta, que o pisa mesmo a seus pés^C. Ora, nós queremos ser felizes de qualquer maneira e odiamos esta razão insolente que não tem nem coração nem entranhas, que, vindo imiscuir-se nos nossos assuntos, não tem senão sacrificios a [517] propor-nos e que nos dá ordens como se fôssemos feitos para ela, ao passo que ela é feita para nós. Alguma vez se ouviu dizer que em determinado individuo a razão se serve do seu homem? Pelo contrário, disse-se sempre que tal homem se serve ou não se serve da sua razão; ela encontra-se, então, naturalmente e essencialmente na dependência do homem, está-lhe submetida e nada há de maravilhoso neste ministro da nossa vontade senão o tom absoluto com o qual ele tem o poder de pronunciar sanções nulas.

E vejamos o modo como nos refutareis, vós que não soubestes deduzir não sei que direitos do homem (pois absteis-vos, sensatamente, de definir os termos primeiros) senão deste mesmo desejo de ser feliz, que opomos à vossa razão *única*, e que, em boa filosofia, jamais conseguireis identificar com ela. Chegastes mesmo ao ponto de defender que o desejo de ser feliz é a base e foi o princípio de toda a sociedade. Como? Será que foi porque desejei ser feliz que [518] tenho pai e mãe? Foi esse desejo que me deu a fome, a sede, o movimento espontâneo, as minhas afecções, as minhas paixões, os meus instintos: este instinto cujos ecos repetidos são aquilo a que

¹ Palavras de Mirabeau.

chamais razão? Não acreditamos em nada disso. Um primeiro sobressalto indefinível, mas decididamente anterior ao desejo de ser feliz, produz tudo o que acontece, dirige tudo o que se compõe. O homem vive em sociedade uma vez que não saberia nascer senão em sociedade; daí esse termo «Nação», que se manteve através dos séculos e que até os vossos soberbos autônomos preferiram ao de povo^D. As diferentes sociedades formaram-se como instrumentos artificiais, que acrescentámos, ajustámos, substituímos aos nossos próprios membros, à medida que as circunstâncias nos indicaram os meios e a ocasião para o fazer. Hoje, que nos encontramos envolvidos pelas construções mais maravilhosas de um sábio mecanismo, iremos procurar a razão das nossas mãos, o princípio dos nossos órgãos vivos, nos resultados progressivos do seu emprego, tomando, com ligeireza, os resumos abstractos [519] da experiência por princípios reais, necessariamente anteriores a toda a experiência, a todo o raciocínio? Uma vez que possuímos uma lógica e que esta ciência nos demonstra o mecanismo da razão *aplicada às sensações*, acreditaremos que o segredo do próprio pensamento nos foi revelado pela teoria do silogismo, e o da natureza e da causa primeira pelas categorias da escola? Defenderemos que os *expedientes* do espírito são os seus produtos primitivos; que as condições acidentais da sua acção são as suas condições absolutas, a expressão imediata do seu poder efectivo, e que em breve os nossos sistemas aperfeiçoados nos dispensarão da necessidade humilhante de possuir génio próprio?

Talvez me explique mal. Correndo o risco de me explicar ainda pior, de me tornar ainda mais ininteligível, acrescentarei a consideração seguinte. Possuímos a faculdade dos sinais arbitrários, que substituímos aos [520] objectos para proporcionar a compreensão deles à nossa inteligência, o que chamamos adquirir ideias claras, distintas, gerais; faculdade de tal modo maravilhosa que Hobbes a tomou pela própria razão humana e, nisso, não cometeu um erro muito grande^E. Captado este resumo, se, partindo dele, fôssemos imaginar que a arte da palavra poderia ser aperfeiçoada ao ponto de as articulações da voz obterem um valor tão preciso, tão forçosamente reconhecido por todos os homens, quanto os sinais naturais e completamente representativos dos géometras, de tal modo que, a partir de então, as construções imediatamente intuitivas destes não mais teriam qualquer vantagem sobre as construções puramente verbais e que todo o discurso exactamente fraseado seria uma demonstração rigorosa; se, reflectindo ainda que, no cálculo, uma vez encontradas as fórmulas aritméticas, se chega a resultados seguros por um encadeamento puramente mecânico de procedi-

mentos; se, partindo de todas estas considerações, fôssemos imaginar ainda que talvez não fosse [521] impossível aperfeiçoar o discurso a tal ponto que nos explicaríamos infinitamente melhor não sabendo o que dizemos do que sabendo-o; essas imaginações, esses projectos, se fosse *unicamente* a razão ou a razão transcendente do desejo transcendente de ser feliz que no-los sugerisse; julgáramos que esta razão é perfeitamente sábia? No entanto, passamos mais ao menos.

Mas apercebo-me, caro senhor, que abuso estranhamente, a seu respeito, da minha parte na nossa faculdade comum de signos arbitrários. Acabava de ler, com admiração e reconhecimento, a carta repleta de reflexões justas, de pensamentos luminosos, que me fizestes a honra de me escrever em Novembro passado; e a minha vaidade fazendo-me acreditar que poderia aí haver qualquer relação entre o vosso modo de ver e o meu, procurava um modo de me explicar convosco sem expor demasiado o meu amor-próprio. Perdi-me no caminho. Procurava esconder-me por detrás do vosso ministro das finanças, que muito recentemente disse aos vossos regeneradores: «Vê-se, considerando a vossa grande obra, as mais ousadas concepções, a marcha mais imponente; mas todas as partes do vosso vasto edifício estão apenas unidas por novas combinações de que nenhuma experiência demonstra a estabilidade.» Cobrindo-me com esta autoridade, citando o sr. Necker^F, não poderia ser suspeito de anti-reformador; e se, infelizmente, achásseis de seguida maus os meus raciocínios, acusava-vos ousadamente de vos opordes ao ministro, e consolava-me da minha desgraça.

De boa fé, não há nada que mais honre do que as virtudes, do que a bela alma do sr. Necker; adoro-a nas suas intenções, evidentemente dirigidas para o maior bem da humanidade. *Deus est mortali juvare mortalem (...) fessis rebus subveniens*^G. Quanto à Assembleia Nacional, acho-a infinitamente conseqüente no seu fanatismo intelectual e penso que qualquer homem em estado de apreciar os diferentes esforços que ela fez para realizar a sua concepção não deveria recusar-lhe a homenagem da sua admiração. Poder-se-ia aplicar-lhe aquela divisa que Leibniz encontrou para o pêndulo: *Solem dicere falsum audet*^H.

Mas eis que esta palavra «Sol» me recorda uma outra afirmação muito digna de nota. Uma senhora francesa dizia que concebia perfeitamente a utilidade da Lua, uma vez que ela nos alumia durante a noite, mas que não conseguia imaginar para que é que o Sol poderia servir em *pleno dia*. Supondo que a *maneira fixa* de ser governado *unicamente pela razão* (sobretudo para um povo de 25 milhões de almas, que seria necessário começar por ter

reunido somente pela razão num único corpo político) fosse um dia claro sem Sol, este erro não pertenceria somente aos legisladores franceses: é o erro do século. Hoje, em todos os países policiados, ouve-se quase igualmente invocar somente a razão, como outrora se invocava a graça do alto; esta graça *suficiente*, da qual se disse *que* [524] *não era suficiente*¹. É um mal entendido da razão consigo mesma, que a rapidez dos nossos progressos nas ciências exactas muito naturalmente trouxe consigo, e que outros progressos não terão dificuldades em corrigir. É impossível que a experiência não nos desiluda em breve sobre a auto-suficiência da razão, sobre todos estes projectos de construir o fundo com a forma, os desejos com a vontade, o ser racional com a sua concepção abstracta, a virtude com o seu preceito, todas as causas com o efeito dessas causas¹.

Além disso, caro senhor, se nós, envolvidos ainda pelos escândalos do paganismo político, a que há muito temos horror, se, digo, ressentimos algum mau humor contra vós, pelo facto de, demasiado apressados em obter a vossa salvação, terdes-vos esquecido da claridade a ponto de vos metamorfoseardes e de começar o reino de mil anos antes que tenhamos tido somente o tempo de nos fazermos baptizar, poderíeis achar-nos indesculpáveis? Jamais houve para nós um mais belo [525] momento de esperança do que o da convocação dos vossos Estados Gerais^K; e quando na sua abertura ouvimos estas palavras dirigidas à nação: «Que prazer devem as vossas almas experimentar na presença de um rei justo, virtuoso! Os nossos olhos sem dúvida lamentaram não ter podido contemplar Henrique IV no meio da nação reunida. Os súbditos de Luís XII foram mais felizes e foi nesta reunião solene que ele recebeu o título de *pai do povo*. É o mais caro, é o primeiro dos títulos para os bons reis, *se sobrasse apenas um para atribuir ao fundador da liberdade pública.*»¹ Com estas últimas palavras, todos os nossos corações de precipitaram em direcção ao trono de Luís XVI, tornado o trono da humanidade triunfante, tornado a assento da majestade *verdadeira* que, tendo aparecido uma vez à face da Terra, deveria fazer desaparecer todas as imagens falsas.

Sim – e não coro ao confessá-lo –, o efeito destas últimas palavras em mim foi tal que me desfiz em lágrimas. Corri em busca [526] dos meus amigos, dos meus conhecidos, para me aliviar ao comunicar-lhes a minha emoção; mas jamais pude pronunciar diante deles essas palavras que me tinham trespassado; tremia, empalidecia, as lágrimas reprimidas embargavam-me a voz.

Pois bem, que soberano teria ousado diferir por mais tempo o exemplo de Luís XVI, repleto de glória, tornado, não o mártir, mas sim o herói da liberdade, o moderador dos impérios, as delícias do universo! Tendo

fortalecido, ao constatar os seus deveres perante o povo, o que havia de verdadeiramente divino nos seus direitos, conservando a sua dignidade, aumentando-a, tornando-se mais poderoso, mesmo mais absoluto: este grande rei retirava à tirania, fazendo isto, todos os seus pretextos. Então, o gosto abjecto do poder arbitrário, entregue à execração pública, ao ódio, ao desprezo, em breve ao ridículo, fugia para essas mesmas trevas onde a verdade acabara de abandonar os seus ferros, lançando-se para o céu clamando e espalhando torrentes de luz sobre os povos.

Será necessário depois disto, meu caro senhor, que [527] pronuncie ainda mais distintamente diante de vós os meus lamentos, que os desenvolva, que os justifique? Mas ao mesmo tempo que nos desesperais no que diz respeito ao nosso interesse político, alegrais-nos, em compensação, na medida em que somos filósofos; pois o fenómeno que acabastes de fazer aparecer no horizonte do pensamento é único e os seus desenvolvimentos vão ser de tal ordem que jamais algo de mais notável e de mais instrutivo terá sido oferecido à observação dos homens. Sob este último aspecto, desafio quem quer que seja a interessar-se mais vivamente do que eu pelos vossos sucessos. É verdade que tenho dificuldade em representar-me os frutos destes *succesos* exactamente conformes às concepções dos vossos legisladores; mas também não acredito, a exemplo da muito grande pluralidade das pessoas esclarecidas dos nossos dias, que a inabilidade da minha imaginação seja a inabilidade da própria natureza; não acredito, como eles, que a forma muito accidental desta imaginação móbil seja o arquétipo das leis naturais invariáveis do universo e [528] a base constante de toda a razão. Quando o fundador do cristianismo disse aos seus discípulos; faço-vos apóstolos, submetei as nações à minha doutrina, qualquer filósofo que o tivesse escutado, sabendo quais eram esses discípulos, teria troçado do projecto e, todavia, o filósofo não teria razão. Lutero, certamente, teria troçado de si próprio se, quando afixou as suas teses em Wittemberg, lhe tivesse passado pela cabeça a ideia de que ia mudar a face da Europa. Não direi o mesmo de Pedro o Eremita, pois esse pensou muito bem em fazer aquilo que fez e não é responsabilidade sua que, de seguida, isso se tenha desfeito.

Citando o divino reformador da antiga lei, lembrei-me daquela expressão admirável sobre o velho traje no qual não se deve pôr um pedaço de tecido novo, pois o pedaço que se lhe acrescentasse levaria consigo uma parte do traje e ele ficaria ainda mais despedaçado. Os vossos legisladores parecem ter-se compenetrado bem desta máxima; fazem tudo de novo e põem o máximo de cuidado em não deixar subsistir [529] nenhum vestígio entre

o passado e o futuro. Fazem ainda lembrar o feito daquela vara miraculosa de Moisés, que se lançou sobre as varas dos magos do faraó do Egipto e as devorou a todas sem deixar escapar nenhuma. Sabe-se como na mão de Moisés este condutor nunca teve dificuldades e fez chegar felizmente os hebreus à Terra Prometida, hoje Terra Santa. A vara miraculosa da vossa Assembleia Constituinte é a *única* razão; e se a Assembleia possui a *única verdadeira* e consegue fazê-la governar, tereis a Terra Prometida, que será também a Terra Santa. Mas é acerca destes dois pontos, a *única* e a *única verdadeira*, que receio que haja algum equívoco. Passo a explicar-me.

Os vossos legisladores, lançando mãos à grande obra de uma constituição que *seria uma maneira fixa de ser governado somente pela razão* e, por conseguinte, de *governar somente pela razão*, uma coisa supondo a outra, tiveram de, e quiseram, fixar [530] princípios da razão pura pela razão pura. Em consequência disso, deliberaram e fixaram:

«Que os homens nascem e permanecem livre e iguais em direitos.» Não definiram, não explicaram sequer o que é um *direito*; o que é um direito *que se tem*; nem, por consequência, como é que acontece ao homem ter direitos, tê-los por nascimento. Esta qualidade particular ou esta prerrogativa dos direitos que se tem é unicamente estabelecida pela sua atribuição pura e simples a um ser nomeado; e este ser nomeado apenas é qualificado e nomeado por esta atribuição.

Mas é dito que «estes direitos são naturais e imprescritíveis; que se chamam liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão. Da liberdade diz-se «que ela consiste em poder fazer tudo o que não seja prejudicial aos outros.» Os direitos de propriedade, de segurança e de resistência à opressão não são, nem definidos, nem determinados de uma maneira explicativa; mas vê-se que a opressão consiste em [531] impedir os outros de poder fazer tudo o que não é prejudicial a outra pessoa. Vê-se ainda e, sobretudo, pelo conjunto dos projectos feitos para a declaração dos direitos e pelas discussões que tiveram lugar acerca do assunto, que a Assembleia Constituinte, não constituída^M, entreviu perfeitamente que os direitos de natureza, eternos, imprescritíveis, que estabelecia, repousavam sobre o facto de uma existência dada, que o homem tem na sua *posse*. Ela resolveu então, para que houvesse um primeiro princípio de *direito*, independente, absoluto, que, *no princípio*, a *posse* fosse a razão da posse; que *o facto fizesse direito*.

Como me pareceu que, procedendo desta maneira, se ia directamente ao estabelecimento da lei do mais forte, e sabendo que a Assembleia Nacional queria, contudo, com todas as forças, que essa lei fosse abolida, desenraizada,

aniquilada, não tive repouso até ter conseguido, por intermédio de uma análise minuciosa, compreender bem a opinião do corpo legislativo e poder fazer uma ideia exacta da minha.

[532] Permita-me, caro senhor, apresentar os meus resultados relativos ao seu exame. Abreviarei o mais que puder. Ei-los:

Chamamos *força* à potência física e *direito* à potência moral.

O homem não chega à existência por um exercício ou por uma aplicação da potência física, uma vez que este exercício ou esta aplicação supõe já a existência dada. Por maioria de razão, não conseguiria chegar a ela pela potência moral que, quanto a este aspecto, oferece somente um termo absolutamente vazio de sentido.

Mas, uma vez dada a existência do homem, ela conserva-se, ou *o homem existente mantém-se*, desdobrando esta potência íntima a que chamamos *instinto*.

O instinto, em última análise, é *desejo*.

O desejo compõe-se do sentimento penoso de uma necessidade, junta ao sentimento agradável (a maior parte do tempo infinitamente obscuro) do que o pode satisfazer. Ele é o princípio único de toda a actividade, de toda a perfectibilidade no homem.

[533] A actividade e a perfectibilidade do homem serão então, necessariamente, sempre, em razão composta, ser e não-ser, bem e mal, de que o elemento pessoal ambíguo da cada um fará o meio-termo e como que o ponto de reunião^N.

Se o homem tivesse apenas um único desejo *indivisível*, a sua actividade ideal seria nula; viveria sem reflexão, não faria nenhum regresso a si mesmo; teria, quando muito, alguma ideia do que são as coisas relativamente a si; boas ou más; viveria sem reflexão; mas não teria nenhuma ideia do que ele próprio é relativamente às coisas; seria completamente privado de sentido moral.

Tendo o homem vários desejos, se esses desejos nunca se encontrassem em oposição ou em colisão uns com os outros, mas sim se se succedessem de forma que os pudesse satisfazer a todos igualmente, não faria ainda senão seguir a corrente da sua existência e não teria nenhuma ideia do bem ou do mal *como sendo o autor deles*.

Mas sendo muitas vezes opostos entre si os numerosos desejos do homem, e [534] fazendo uns aos outros resistência recíproca, não podendo nenhum desses desejos, por conseguinte, conservar o seu movimento directo, são necessariamente, pelo movimento da reflexão, reconduzidos ao seu princípio comum, *o desejo absoluto do indivíduo*, de que não constituíam senão emanações parciais^O.

O desejo absoluto do indivíduo (esse desejo considerado no seu princípio) é a própria essência do indivíduo; é a potência pela qual ele é aquilo que é. Só nos apercebemos dessa potência nos resultados das suas relações com outras potências. Pois, supondo a existência de todo o ser finito a coexistência, nenhum indivíduo pode ter o sentimento do seu ser sem ter, ao mesmo tempo, o sentimento mais ou menos distinto das suas relações, quer dizer, dos seres diferentes de si, sobre os quais se apoia por toda a parte, e que são as condições necessárias, os mediadores, os intermediários da sua existência. Assim, o sentimento que tem o seu ser deve-se encontrar, de certo modo, engolido pelo sentimento das suas relações; e, [535] necessitado de se definir por aquilo que ele não é, deve tanto mais desaparecer aos seus próprios olhos quanto mais for susceptível de possuir as sensações mais claras e mais distintas.

Mas a sensação supõe um ser sensível. Mal este desaparecesse, a sensação desapareceria com ele. Por conseguinte, é tão impossível haver percepção de relações sem percepção ou sentimento de si, como é impossível haver sentimento de si sem percepção de relações. O fundo é, pelo menos, tão necessário à forma quanto a forma ao fundo; e embora a forma de qualquer indivíduo (essa forma considerada na sua maior extensão) abrace o conjunto dos seres, esse conjunto, embora infinito, deve, no entanto, acomodar-se ao finito do indivíduo enquanto é o elemento formal dele, enquanto eles fazem situação em conjunto; sem o que não haveria relações entre eles, a parte não pertenceria ao todo, o indivíduo não existiria.

Assim o indivíduo, enquanto existe, compõe-se com todos os outros seres, [536], tal como estes se compõem com ele. Se não fosse qualquer coisa por si mesmo, não seria, nem jamais se tornaria qualquer coisa em nenhum sentido, sob nenhuma relação; se não tivesse uma actividade primitiva que lhe fosse própria, de forma alguma poderia intervir numa qualquer actividade. Cada indivíduo tem, por conseguinte, uma essência e uma existência que lhe são próprias, bem determinadas e reais, embora infinitamente relativas; e como essência do indivíduo, ligada à sua dependência, é o que chamamos, nos diferentes seres, *a sua natureza particular*.

A conservação e o melhoramento desta natureza particular são o *objecto* do desejo absoluto do indivíduo.

Podemos comparar os desejos particulares, ou, para falar mais exactamente, as afecções explícitas do indivíduo, ao tronco a aos ramos de uma árvore, cuja raiz está escondida na terra: também a árvore é um ser organizado, um indivíduo, uma natureza viva.

Não sendo todas as suas afecções particulares senão o próprio desejo absoluto do indivíduo, [537] determinado ou modificado de uma certa maneira, é impossível que alguma delas, considerada em si mesma, não seja conforme à natureza do indivíduo e, por conseguinte, naturalmente legítima. Daí, esta definição do direito natural que o faz consistir *naquilo que a natureza ensina a todos os animais*.

Esta definição, que os filósofos modernos rejeitaram com desprezo, é a única que apresenta uma ideia do direito verdadeiramente universal e totalmente exacta.

Se o meu cão, enquanto continuo a escrever, se apoderasse do lebrão que acabaram de me servir para a minha ceia, seguiria o seu apetite ao qual não se oporia nenhum outro apetite e a sua acção seria o que há de mais legítimo. Mas se, depois de ter usado do seu direito de se alimentar como pode, for duramente açoitado, no futuro, quando for tentado diante de um assado, preferirá conservar-se nesse estado penoso, em vez de passar a um estado muito doloroso.

Agora, concedamos a reflexão a esse [538] cão e suponhamos que, ao ser açoitado, se lembra que, um dia, tendo agarrado um soberbo osso, um outro cão lho roubou de repente; que, furioso, se atirou ao ladrão e o mordeu até ele ter largado o osso; e que, depois, tendo voltado a ver esse cão um outro dia, se encolerizou de novo e se vingou dele pela segunda vez. Depois de recebidos os golpes e feitas estas reflexões, o animal, meditando, não terá dificuldade em se colocar, à vez, no lugar do dono a que roubou o assado e do outro cão que roubou o seu osso; compreenderá a cólera do seu dono e deverá achar muito natural terem-lhe batido. Então, encontrando-se no dia seguinte diante do assado do seu dono, é possível, se tiver muito pouco apetite, que se abstenha do assado por um puro sentimento de justiça; pois, lembrando-se da sua cólera contra o cão que lhe roubou o seu osso, não poderá imitá-lo sem ter vencido um sentimento de cólera contra ele mesmo, que a simpatia, *resultado da identidade dos casos abstraídos*, lhe deve necessariamente fazer experimentar; [539] mas se o apetite se torna mais vivo, lá se vai a simpatia abstracta; o assado será comido se o medo dos açoites não vier em seu auxílio. Mesmo este medo sucumbirá a um apetite mais forte; o animal lançar-se-á ao assado e, se tiver muita fome, preferirá deixar que lhe batam do que abandonar a sua presa.

Que me digam se o direito natural e o poder da razão não estão verdadeiramente representados e bem desenvolvidos neste exemplo. A razão isolada, que é definida como a faculdade das ideias distintas, quer dizer, abstractas;

a faculdade de comparar essas ideias, de chegar progressivamente às noções gerais, de descer, a partir delas, em seguida, por meio das ideias intermédias, às ideias particulares, para as reconhecer e as colocar no seu lugar; enfim, a razão, considerada como faculdade de análise e de síntese, de síntese e de análise, numa só palavra, do *silogismo*, esta razão não saberá nunca fazer outra coisa senão raciocinar, quer dizer, julgar; jamais poderá, por si própria, imprimir um movimento qualquer. A sua acção [540] assemelha-se à do papel-moeda, ou de câmbio, que tem apenas um valor representativo, e de que as espécies em metal sonante são a ideia intermédia.

No entanto, atribuímos ao nosso cão dotado de reflexão a capacidade de se determinar por meio de um sentimento de pura justiça? Sim, mas o sentimento não é a razão, de acordo com a definição geralmente aceite, pelo menos e França. O sentimento de pura justiça do nosso cão tinha por base a cólera, e mesmo assim esse sentimento só conservava a sua acção enquanto o cão, permanecendo num estado de abstracção e vendo-se apenas em ideia, se pudesse identificar com o seu dono. Mas se uma afecção mais viva o tirasse mais cedo deste sonho ideal, entregue unicamente à necessidade que o incomoda, a sua justiça desapareceria.

Estas substituições contínuas constituem uma verdadeira subtilidade, com elas chegamos a estabelecer as nossas teorias do direito natural e a atribuir à razão um poder legislativo e executivo que ela não poderia ter^p. Por [541] meio do termo abstracto *homem* identificamos dois conceitos um pouco menos abstractos: *ele* e *eu*. Tendo estes dois conceitos sido identificados, podemos, desde logo, substituí-los indiferentemente um pelo outro; sob a denominação de homem não constituem senão um e o mesmo conceito. Ora, não podendo existir qualidades contraditórias num mesmo ser ou no seu conceito bem determinado, é impossível afirmar do homem aquilo que nego dele; impossível que atribua ao homem *eu* o que recuso ao homem *ele*; e eis rigorosamente estabelecido o princípio do direito natural.

Ponhamos, agora, no lugar do *ele homem*, o *ele animal* e a igualdade de deveres e de direitos entre ele e eu desaparecerá imediatamente. E o que existe de muito notável é que, apesar de nos podermos identificar ainda com os animais sob a designação de seres vivos e sensíveis, e que mesmo esta *individuação* nos seja muito familiar, não façamos nenhum caso dela e «deixemos os direitos [542] eternos, universais e sagrados dos seres sensíveis no esquecimento e no desprezo». Os negros têm amigos; por que é que as baleias, os bacalhaus, os arenques, não têm? Que matemos os lobos, os animais selvagens, que façamos guerra aos insectos, está muito certo, uma

vez que não há meio de entrarmos em acordo com eles e eles são-nos prejudiciais; mas em que é que os peixes do mar, dos lagos, dos rios, nos são prejudiciais? Será que só os comemos para nos protegermos deles e porque eles nos impedem de fazer tudo o que não faz mal aos outros? Porque eles são *opressores* e *roubam*? Pergunto em que é que o seu direito à existência é menos válido do que o nosso; por que é que a sua vida nos parece menos sagrada, o seu assassinio uma coisa inocente? Será porque a sua organização, mais ou menos inferior à nossa os priva destas sensações mais bem articuladas às quais devemos a qualidade superior da nossa memória, da nossa imaginação, a instituição de sinais arbitrários, enfim, todos esses recursos, todos esses [543] expedientes duma inteligência em dificuldade, que estamos habituados a compreender por meio da palavra razão? Mas, nesse caso, os negros, que nos dizem ser muito inferiores em razão ou em inteligência explícita, têm sem razão amigos tão calorosos na Europa; então, é necessário defender que os direitos do homem se encontram na proporção dos seus meios intelectuais; é necessário defender que a superioridade de um branco, mesmo sobre um outro branco, poderia ser tal que ele ousaria em consciência fazê-lo engordar a servir à sua mesa. Aristóteles, defendendo que a dominação e a escravatura eram naturais, não levou tão longe os seus raciocínios e, no entanto, ousámos considerá-lo indesculpável.

Por que não dizer aquilo que acontece? Sim, devorariamos os nossos filhos como a porca devora as suas crias, se o amor que temos por eles, se as nossas outras afecções, pudessem deixar que se aproximasse de nós um apetite tão abominável. Dai à porca reflexão, ideias distintas, tudo o que é necessário para o raciocínio, mas sem mudar as suas afecções [544], a sua natureza; ela não deixará de devorar as suas crias. O que ela só tinha feito brutalmente, fá-lo-á agora com reflexão, e este animal voraz parecerá aos nossos olhos ainda mais repugnante, ainda mais horrível.

Mas avançar uma tal doutrina não será degradar a razão? Não creio. Separar da razão tudo o que não é ela não é degradá-la, é *revelá-la*, é mostrá-la no seu maior brilho. Perguntai a vós mesmos se, elevando o vosso espírito à ideia de uma inteligência pura, à ideia *do princípio de toda a razão*, ousais atribuir-lhe abstrações, raciocínios, cálculos, noções, o uso de signos arbitrários e do silogismo; pois se ousais atribuir-lhe qualquer um destes meios de concepção, de imaginação, de memória, de identidade recolhida, dos quais vos glorificais como de outros tantos atributos divinos e que, se os aprofundássemos, nos fariam evidentemente conhecer que, acabados de sair do *nada*, estamos ainda completamente envoltos nas suas trevas.

Notas

^A A paginação entre parêntesis rectos remete para Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, Zweiter Band, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1815 (reimpressão: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976).

^B Jean François Laharpe (1739-1803) foi historiador, autor de dramas e tragédias e ainda tradutor. Pertenceu à Academia Francesa, para onde entrou em 1776. Grande apreciador de narrativas de viagem e de descobertas marítimas – publicou um *Abrégé de l'Histoire Générale des Voyages*, em 24 tomos –, Laharpe apreciaria, certamente, a presença dos dois personagens que são referidos algumas linhas mais abaixo, Georg Foster (1754-1794) e Alexander von Humboldt (1769-1857) que, por recomendação de Jacobi, o visitarão em Paris em 1790. Foster, ainda jovem, acompanhara o seu pai na célebre viagem de James Cook à volta do mundo, entre 1772 e 1775, tendo sido o encarregado, como Jacobi recordará, da narrativa da viagem. Em 1786 publica um célebre artigo intitulado «Algo mais acerca das raças humanas». Aderindo à causa revolucionária, Foster terá um final algo trágico, em plena França republicana, no período do Terror jacobino, impedido de regressar à Alemanha e isolado dos seus amigos alemães, que não o acompanharam no seu radicalismo político.

^C Nas linhas anteriores, deparamos, abreviadamente, com a crítica que Jacobi dirige aos filósofos da pura razão, cujo alvo é, em primeiro lugar, Kant, mas que, mais tarde, se alargará a todos os representantes do idealismo alemão, começando por Fichte. Essa crítica é formulada, pela primeira vez, em 1787, numa obra intitulada *David Hume, sobre a Crença, ou Idealismo e Realismo*, e conhecerá, desde essa data, poucas modificações. O interesse desta carta a Laharpe, no que diz respeito a este assunto, consiste no facto de mostrar que a posição de Jacobi não assenta somente em motivos de natureza gnosiológica (relevando de uma crítica da razão no domínio teórico), ou de natureza ética (relevando de uma crítica da razão prática); pelo contrário, todo o empreendimento crítico de Kant, teórico ou prático, lhe aparece como uma subversão da verdadeira ordem e das prioridades dos interesses humanos: o homem, segundo Jacobi, acredita antes de julgar e agir, deseja a segurança e a felicidade antes de querer saber e fazer. É ainda muito curioso ver que, quase vinte anos antes da *Fenomenologia do Espírito*,

de Hegel, Jacobi estabelece uma relação entre a filosofia prática de Kant e a Revolução Francesa.

^D Com efeito, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, aprovada pela Assembleia Nacional a 26 de Agosto de 1789, proclamava: «O princípio de toda a soberania reside essencialmente na nação». Acerca da utilização do termo «nação» pelos revolucionários franceses e da sua repercussão nos pensadores alemães da época, pode consultar-se Bernard Bourgeois, «La nation: révolution et raison», in *L'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 2000, pp. 193-203.

^E Sobre a teoria dos sinais em Hobbes, cf., nomeadamente, *Leviathan*, Part I, Chapter 3, 8 e Chapter 4, 3. Nesta última passagem pode-se ler: «O uso geral da linguagem consiste em transformar o nosso discurso mental em discurso verbal; ou a sequência dos nossos pensamentos numa sequência de palavras; e isto para duas comodidades, uma das quais é o registo das consequências dos nossos pensamentos, os quais, sendo aptos a escapar da nossa memória e a levar-nos a um novo trabalho, podem de novo ser recordados por aquelas palavras pelas quais foram marcados. De modo que o primeiro uso dos nomes é o de servir de *marcas* ou *notas* para a memória. Um outro uso acontece quando muitas pessoas usam as mesmas palavras para significar (pela sua conexão e ordem) umas às outras aquilo que concebem ou pensam sobre cada assunto; e também aquilo que desejam, temem ou pelo que têm uma outra qualquer paixão. E por tal uso as palavras são chamadas *sinais*.»

^F Jacques Necker, banqueiro de origem suíça, foi nomeado ministro das finanças, pela primeira vez, em 1776, sucedendo ao célebre fisiocrata Turgot. A grave situação das finanças públicas francesas, obrigadas a suportar os juros de pesados empréstimos para financiar uma guerra com a Inglaterra, conduziu à sua demissão em 1781. No quadro de uma crise financeira ainda mais grave do que aquela que tivera de enfrentar, é, de novo, nomeado ministro das finanças por Luís XVI, em Agosto de 1788. Nas vésperas da Revolução, os seus intuitos de reformador moderado levaram-no a defender a igualdade da representação do Terceiro Estado, nos Estados Gerais de França, relativamente à Nobreza e ao Clero, o que acarretaria, naturalmente, o voto por cabeça e já não o voto por ordens.

^G Plínio, o Velho, *História Natural*, II, V, 18. A frase completa de Plínio diz: «deus est mortali juvare mortalem, et haec ad aeternam gloriam via: hac proceres iere Romani, hac nunc caelesti passu cum liberis suis vadit maximus omnis aevi rector Vespasianus Augustus fessis rebus subveniens.»

A tradução portuguesa desta frase é a seguinte: «Um mortal ajudar outro mortal: isso é Deus; e este é o caminho para a glória eterna; nesta via seguiram os nossos eminentes romanos, nela segue agora, em passo celestial, com os seus filhos, o maior governante de todos os tempos, Vespasiano Augusto, vindo em auxílio de um mundo exausto.»

^H «Atreva-se a dizer que o Sol mente» é uma frase, que tem por base um verso de Virgílio (*Geórgicas*, 1463), colocada no mostrador de um relógio de pêndulo, construído por Antoine Gaudron a partir dos estudos sobre o movimento do pêndulo levados a cabo por Christian Huygens. A frase aludia à grande exactidão daquele relógio, capaz de mostrar a irregularidade das órbitas solares. O verso de Virgílio dizia: *Solem quis dicere falsum audeat?* («Quem se atreverá a dizer que o Sol mente?»)

^I Jacobi refere-se à controvérsia entre jansenistas e jesuítas acerca da graça, e da relação entre a graça e o livre-arbítrio. Os jesuítas distinguiam entre a graça suficiente, concedida por Deus a todos e capacitando cada indivíduo para a salvação, e a graça eficaz, que permitia que o querer passasse ao fazer e, assim, se obtivesse a salvação, agindo de acordo com a vontade de Deus. Para os jansenistas, ao invés, a graça seria de tal modo determinante que o homem não lhe poderia resistir, pelo que toda ela deveria ser considerada eficaz. Nesta perspectiva, a graça suficiente dos jesuítas aparecia, na realidade, um pouco contraditoriamente, como uma graça insuficiente. Em 1611, o papa Paulo V proibiu o prosseguimento da controvérsia entre jesuítas e jansenistas, mas ela prolongar-se-ia ainda até final do século e teria, nas *Lettres à un Provinciale*, de Pascal, escritas em 1656-57, um dos seus principais documentos. Toda esta questão, na medida em que se relaciona com o problema da liberdade humana e da predeterminação ou não das acções, será objecto de uma extensa análise, por Leibniz, na 2.^a Parte da *Teodiceia*, em particular nos §§ 37-49.

^J Esta posição de Jacobi, traduzindo-se numa desconfiança relativamente à capacidade da razão humana em proceder a uma transformação da realidade apoiando-se apenas nos seus próprios princípios, não deixa de ter algumas afinidades com a de Edmund Burke, que, nesse mesmo ano de 1790, publicara as suas *Reflections on the Revolution in France*. Compare-se, por exemplo, com o que diz Burke na passagem seguinte desta obra (Oxford, The University Press (Oxford World's Classics), 1999, p. 34): «Através do mesmo plano de conformidade com a natureza nas nossas instituições artificiais, e pedindo ajuda aos seus instintos infalíveis e poderosos para que fortificassem os empreendimentos falíveis e débeis da nossa razão,

derivámos muitos outros e aqueles não pequenos benefícios, pelo facto de considerarmos as nossas liberdades à luz de uma herança.»

^K Os Estados Gerais foram convocados por Luís XVI a 24 de Janeiro de 1789. A sua abertura ocorreu a 5 de Maio desse mesmo ano.

^L Jacobi refere-se às palavras de Charles Louis François de Paule de Barentin (1738-1819), Ministro da Justiça de Luís XVI, na sessão de abertura dos Estados Gerais, a 5 de Maio de 1789. Os Estados Gerais decorreram de acordo com os Regulamentos de 1614 (data na qual se tinham reunido pela última vez), pelo que cabia ao Ministro da Justiça dirigir-se aos representantes dos três estados, logo após o discurso de abertura do Rei. Seguiu-se-lhe o longo discurso de Necker - cerca de duas horas e meia - sobre o estado das finanças do reino.

^M No original está «*assemblée constituante non constituée*». Provavelmente, Jacobi tem em mente os seguintes factos: a 17 de Junho de 1789, por influência de Mirabeau e, sobretudo, de Sièyes, o Terceiro Estado votou uma resolução nos termos da qual se constituía como assembleia do povo, com direito de decisão sobre os impostos; este facto conduziu à dissolução dos Estados Gerais por Luís XVI e, no seu seguimento, a 20 de Junho, ao famoso Juramento do Jogo da Pela, no qual os membros do Terceiro Estado se constituíam em Assembleia Constituinte, e se atribuíam a si próprios o direito de elaborar uma Constituição do Reino. Este carácter não constituído da Assembleia Constituinte de 1789 - uma vez que se fundava apenas na decisão dos membros do Terceiro Estado em se constituírem como representantes da nação - serve a Jacobi de termo de comparação com a actividade da razão, que não conhece senão o seu trabalho legislador e que não quer repousar senão na autoridade que atribui a si mesma.

^N Em razão da sua pouca clareza, reproduzimos aqui o texto original de Jacobi: «*L'activité et la perfectibilité de l'homme seront donc nécessairement toujours en raison composée de l'être et du non-être, du bien et du mal, dont son ambigu personnel fera l'entredoux et comme le point de réunion.*»

^O Poder-se-ão comparar estas últimas afirmações de Jacobi com o que é dito na Parte IV da *Ética* de Espinosa, autor que Jacobi conhecia em profundidade. Como também acontecia na *Ética*, uma teoria sobre a natureza dos desejos humanos fundará uma teoria do direito natural e da sociabilidade, embora de características diferentes em cada um destes dois autores. Jacobi dera já uma primeira expressão literária a estas ideias na sua novela de 1775 intitulada *Allwill*. Sobre a relação entre *Allwill* e a carta a Laharpe

cf. José L. Villacañas Berlanga, *Nihilismo, Especulación y Cristianismo en F. H. Jacobi*, Murcia, Ed. Anthropos, 1989, pp. 402 e segs.

^P É esta a conclusão de toda a argumentação de Jacobi e das suas críticas à teoria do direito natural moderno, que vê consubstanciado no trabalho legislativo da Assembleia Constituinte francesa. A razão, para Jacobi, não é legislativa nem executiva, mas apenas instrumental: todo o ser vivo – já mesmo toda a natureza, animada ou inanimada – tende, segundo Jacobi, em primeiro lugar, para a conservação e a melhoria da sua situação particular. Querer ultrapassar esta natureza particular de cada indivíduo, em nome de um universalismo indiferente ao particularismo de cada um, constitui, para o nosso autor, o que poderíamos quase chamar o «pecado original» da Revolução. (Alguns anos antes desta carta, Kant publicara as suas duas grandes obras de filosofia moral: a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em 1785, e a *Crítica da Razão Prática*, em 1787; é provável que Jacobi visasse também aqui as posições de Kant sobre o assunto.)

Wilhelm Von Humboldt

Carta a Friedrich Von Gentz (1791)

Introdução

No início da secção que, na obra intitulada *Freiheit und Form*, Ernst Cassirer dedica ao pensamento de Wilhem von Humboldt (1767-1835), salienta-se o esforço deste tendente a superar a dicotomia que, desde os tempos da Reforma de Lutero, passando pela época do Iluminismo, opusera a liberdade de consciência, a liberdade de pensar e a liberdade de criação, à organização do estado¹. Deste esforço dão conta os traços mais marcantes da vida intelectual e pública de Humboldt: desde a sua simpatia de juventude, mesmo que moderada, pela Revolução Francesa, até ao exercício, já na maturidade, de diversos cargos públicos no estado prussiano, animado por um desejo de reforma política, social e cultural, em sintonia com as ideias liberais do Ministro de Estado, o Barão von Stein.

Humboldt não será, assim, um adversário decidido da Revolução, quase desde a primeira hora, como Jacobi, mas também não partilhará aquele entusiasmo inicial que, como veremos mais adiante, caracterizou a atitude de Fichte e de Hegel. É nesta perspectiva: a de um pensamento liberal, adepto de reformas profundas, mas não de mudanças súbitas e radicais, que deveremos entender a sua futura actividade de homem de estado, ao serviço do governo da Prússia. Nomeado, a 10 de Fevereiro de 1809, para o cargo de Conselheiro Privado do Estado Prussiano (o equivalente ao actual cargo de ministro) para os assuntos do Culto e do Ensino Superior, colabora empenhadamente na sua reforma desenvolvendo extensa acção legislativa. O pedido de demissão que apresentará em Abril desse ano, dadas as suas opiniões sobre o modo de funcionamento do Conselho, em oposição à da maioria, não interrompeu a sua actividade enquanto homem público. Após ter ocupado, de 1810 a 1819, o cargo de embaixador em Viena, foi ainda ministro do governo da Prússia entre Janeiro e Dezembro de 1819. Forçado a demitir-se a 31 deste último mês, as razões da sua demissão ficaram a dever-se à crescente influência do partido restauracionista e dos seus porta-vozes, em particular von Haller e Ancillon, o futuro ministro dos

¹ Ernst Cassirer, *Freiheit und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 327-337.

Negócios Estrangeiros da Prússia. Na realidade, o ambiente mostrava-se cada vez menos favorável às ideias liberais. O assassinato do escritor conservador Kotzebue por um membro das Associações de Estudantes (*Burchenschaften*), em Março de 1819, marcará uma viragem nos intentos reformadores, que, conduzidos sob os auspícios dos ministros von Stein e Hardenberg, contaram, de início, com o apoio discreto do rei Frederico-Guilherme III.

Na sua actividade política enquanto funcionário do estado prussiano, Humboldt foi sempre guiado pelas convicções que encontramos já expressas nos seus escritos de juventude: um político não deve querer dirigir a vida política e espiritual da nação, mas deve, antes, deixar-se conduzir por ela. A nação não é uma entidade puramente artificial, que se possa moldar de acordo com uma vontade guiada pelas normas da pura razão. Como se verá pela leitura da carta a Friedrich von Gentz, Humboldt, tendo assistido, em Paris, aos acontecimentos que marcaram os primeiros meses da Revolução Francesa, detectará justamente essa vontade no espírito que animou os constituintes franceses de 1789. Ora o estado é, para Humboldt, uma espécie de segunda natureza, relativamente à qual o homem se sente livre na medida em que se trata de uma obra sua, mas à qual se deve igualmente sentir ligado, sob pena de, se quiser situar-se fora do estado, retroceder ao estado de natureza e à guerra de todos contra todos. Uma nação possui, por conseguinte, como que uma identidade espiritual própria, é dotada de uma individualidade a que, no pensamento de Humboldt, não é estranho o modelo da mónada leibniziana, e a relação de cada indivíduo com ela – plena liberdade na mais perfeita adesão – não deixa de evocar o sentimento estético, tal como transparece, por exemplo, das obras de Schiller, de quem foi amigo. É assim que o veremos declarar, nesta mesma carta a Gentz: «Aquilo que vinga nos homens tem de vir do seu interior, e não ser imposto do exterior [...]»¹ Esta metafísica da individualidade é, talvez, o que confere ao pensamento político de Humboldt a sua feição mais peculiar, impregnando cada uma das suas afirmações sobre a Revolução Francesa, bem como, mais tarde, sobre a reforma do Estado Prussiano. É em coerência com estes mesmos princípios que podemos ainda vê-lo escrever a Gentz, um pouco mais adiante: «Quando falamos de frutos da experiência, ideias incompletas e meias-verdades, compreendemos muito pouco do individual, e contudo tudo depende de forças individuais, da acção, sofrimento e felicidade individuais.»

¹ Sobre este assunto, ver, mais adiante, a nossa nota D ao texto de Humboldt.

Seja perante a ordem político-social resultante da Revolução Francesa, seja perante a sociedade do Antigo Regime, seja perante as tentativas restauracionistas que, sob a égide da Áustria de Metternich, se sucederam às conquistas napoleónicas, as ideias de Humboldt a respeito das funções e do papel do estado manifestam uma notável coerência nos princípios. Em nenhum momento o veremos de afirmar que o estado, enquanto tal, ameace os bens dos indivíduos, mas sim que uma mera fixação exterior desses bens – ou seja, que não se apoie na energia com que cada indivíduo contribuiu para a sua obtenção – constitui uma ameaça para a liberdade de todos. Com efeito, para Humboldt, o estado não é uma simples máquina à qual competiria uma regulamentação das relações sociais e do exercício dos direitos individuais, mas sim uma resultante das forças humanas opostas da actividade e da passividade, um pouco como, na mecânica de Newton, o sistema do Universo se baseia na simultaneidade das forças de atracção e de repulsão. Ideias muito semelhantes – e também formuladas na base de uma reflexão sobre a experiência francesa – encontramos, na mesma altura, nos escritos dos seus quase contemporâneos Hölderlin e Schelling. O verdadeiro homem de estado será, então, aquele que conhece as tendências evolutivas mais profundas da nação que pretende dirigir¹.

Cassirer chama a atenção para a importância do conceito de nação em Humboldt, que parece constituir (pelo menos na sua juventude, ou seja, no período a que corresponde carta a Gentz que reproduzimos mais adiante) o termo mediador entre o estado e os indivíduos. Com efeito, se o fim do estado é permitir que estes últimos se possam desenvolver de um ponto de vista orgânico – quer dizer, como totalidades em que reina uma harmonia entre as partes –, a nação, que é o conjunto das acções recíprocas entre a totalidade dos indivíduos subordinados a uma mesma constituição estadual, é a entidade que conserva os bens que aqueles obtiveram em resultado dessa interacção. O estado é, então, apenas, um meio necessário, ou, talvez melhor, um mal necessário, uma vez que significa sempre uma restrição da liberdade, mas conscientemente escolhido tendo em vista a preservação do máximo possível de liberdade.

Passada a fase da Revolução e já perto do final da época napoleónica, Humboldt elabora diversos planos de reconstrução da Europa, em conjunto com Gentz, que entretanto se tornara inimigo das ideias liberais e homem de confiança do Chanceler austríaco Metternich. A Alemanha – defende

¹ Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 331.

- deveria ser um estado federal, ou uma federação de estados, para não ameaçar o equilíbrio europeu. (Veja-se, a este propósito, o documento endereçado ao primeiro-ministro da Prússia, a 30 de Setembro de 1816 intitulado «Über die Behandlung der Angelegenheiten des deutschen Bundes durch Preussen»¹.)

Da metafísica da individualidade que mais acima referimos decorre a orientação geral que Humboldt imprimiu à sua actividade política: as ideias mais absolutas devem deixar-se modificar pelas circunstâncias do momento. Assim, por exemplo, a aplicação da ideia de unidade da nação alemã à nova situação resultante da desagregação do império dos Habsburgos, em que a Áustria não desejava uma solução unitária, que iria beneficiar a Prússia, deverá passar pela renúncia à reconstituição do antigo império. Pois uma nação é uma ideia, antes de ser uma realidade; é uma comunidade de costumes, de língua e de literatura e, acima de tudo, uma memória de direitos e de liberdades partilhadas. Tendo sido um profundo estudioso do fenómeno da linguagem, Humboldt aplica, no contexto da sua reflexão política, um conceito que vemos igualmente aparecer nos seus estudos linguísticos, a saber, o de «forma interna». De acordo com esta ideia, cada nação - tal como cada língua - possui uma lei específica de formação e de desenvolvimento, ou seja, um certo número de propriedades constantes e uniformes, mas que se podem manifestar, exteriormente, das maneiras mais diversas. Por isso, ao contrário de Gentz, Humboldt não deseja o regresso puro e simples ao estado de coisas anterior a Napoleão, embora afirme que a vida interior de uma nação necessita de uma expressão exterior. Ora, uma tal expressão só uma unidade política, garantida por constituição estadual, o poderá garantir.

Num escrito que dirige a von Stein sobre a elaboração de uma constituição para a Prússia² (datado de Fevereiro de 1819, após o regresso de uma viagem a Inglaterra), é ainda uma reflexão sobre o significado histórico da Revolução Francesa que orienta o pensamento de Humboldt, na sua busca de uma solução política para uma Alemanha que perdera a sua unidade enquanto estado. Reflectindo sobre os três géneros, ou níveis, que compor-

¹ W. von Humboldt, «Über die Behandlung der Angelegenheiten des deutschen Bundes durch Preussen», in *Werke*, Band V (Schriften zur Politik und zum Bildungswesen), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pp. 347-417.

² *Idem*, «Über Einrichtung landständischer Verfassungen in den preussischen Staten», *Ibidem*, pp. 433-500. Sobre o que dizemos a seguir, cf. as pp. 438-439.

ta a vida no interior do estado – a adesão passiva à ordem estabelecida, a participação activa na fundação e na conservação dessa ordem, e o serviço do estado no desempenho de funções públicas –, Humboldt lembra que o segundo género conheceu um novo fôlego com a Revolução Francesa, embora, na maioria das regiões do Estado Prussiano, ele tenha há muito sido abandonado. Porém, uma constituição estadual não pode ser elaborada, nem isoladamente pelo rei, nem por um único indivíduo. Uma constituição deverá ser a obra colectiva dos mais capazes e dos que têm mais carácter. Os franceses deram título de cidadania ao princípio «um homem, um voto»; Humboldt, porém, reflecte um quadro político em que os princípios da democracia representativa não tinham ainda sido adquiridos.

Bibliografia

Edições das obras de W. von Humboldt

Gesammelte Schriften (hrsg. von der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften), Berlin, Walter de Gruyter, 1968, 17 vols.

Werke, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, 5 vols.

Estudos sobre Humboldt

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

Corral, Luis Diéz del, *El Pensamiento Político Europeo y la Monarquía de España: de Maquiavelo a Humboldt*, Madrid, Alianza, 1983.

Howald, Ernst, *Wilhelm von Humboldt*, Zürich, Eugen Rentsch Verlag, 1944.

Leroux, Robert, *Guillaume de Humboldt: la Formation de sa Pensée jusqu'en 1794*, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

Quillien, Jean, *L'anthropologie Philosophique de G. de Humboldt*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1991.

[77] Ideias Sobre a Constituição, Influenciadas Pela Nova Constituição Francesa^A

(De uma carta a um amigo, de Agosto de 1791^{1 B})

Na minha solidão², ocupo-me mais de temas políticos do que alguma vez o fiz, apesar das frequentes ocasiões para isso durante a minha vida profissional. Leio os jornais políticos mais regularmente do que antes e, embora não possa dizer que me fascinem, confesso que o que mais me interessa são os assuntos franceses. Recordo-me de todos os comentários inteligentes ou simplórios que ouvi nos últimos dois anos sobre este tema e, no final, volto sempre a si, meu caro, e à sua participação animada nesta questão³. O meu veredicto – quando, para me justificar perante mim próprio, me obrigo a pronunciar julgamento sobre algo – não está em concordância com mais nenhum; pode parecer mesmo paradoxal, mas o meu amigo já conhece bem os meus paradoxos, e [78] deverá pelo menos observar a coerência do presente com os restantes.

O que ouvi mais frequentemente e, tenho de confessar, com mais interesse sobre a Assembleia Nacional e a sua legislação foram críticas, mas, infelizmente, críticas de contestação sempre fácil. Fosse por falta de conhecimentos, preconceitos, pelo medo mesquinho de tudo o que seja novo e invulgar, ou sabe Deus que outros enganos fáceis de refutar; mesmo que uma crítica resistisse a todas as refutações, restava sempre a triste desculpa que mil e duzentos seres humanos sábios continuam a ser apenas seres humanos^D. Com a crítica, tal como com qualquer julgamento dos vários detalhes, é difícil ver claramente. Existe contudo, parece-me, um facto óbvio,

¹ Escrito à mão (12 folhas em quarto, uma carta não datada para Gentz, com título e com alterações entre as linhas), existente no arquivo em Tegel. Primeira impressão: *Berlinische Monatschrift* 19, pp. 84-98 (Número de Janeiro 1972).

² Depois de Humboldt ter deixado o trabalho na área judicial pública e ter casado a 29 de Junho de 1791, passou o resto dos seus anos na sua propriedade em Burgörner, perto de Alansfeld.

³ Sobre o interesse de Gentz pela evolução do movimento francês, cf. as suas cartas a Garve pp. 58 e 100, e Guglia, Friedrich von Gentz p. 97.

sucinto, reconhecido por todos, que contém simplesmente todos os dados necessários para o julgamento de todo este empreendimento.

A Assembleia Nacional constituinte decidiu criar uma constituição totalmente nova, segundo as bases puras da razão. Tem de reconhecer este facto, assim como todos o reconhecem. Mas uma constituição baseada, na sua concepção, na razão, segundo um plano definido – partindo do princípio que têm poderes ilimitados para realizar estes planos – não pode vingar. Apenas pode ter sucesso uma constituição obtida através da luta do acaso poderoso com a razão. Este facto parece-me tão evidente que não gostaria sequer de o restringir a constituições, mas sim de o aplicar a todos os empreendimentos. Para um defensor tão vigoroso da razão como o meu amigo, não terá a mesma evidência. Detenho-me por isso um pouco mais neste assunto.

Antes, contudo, de avançar para os fundamentos, algumas palavras para uma melhor definição deles. Veja, em primeiro lugar, que aceito o projecto da Assembleia Nacional para uma legislação como um projecto da razão pura. Em segundo lugar, também não quero insinuar que os princípios do seu sistema sejam demasiado especulativos e que não estejam ajustados à realização. Parto mesmo do princípio de que todos os legisladores estejam bem conscientes do verdadeiro estado actual da França e do seu povo e que adaptem os princípios da razão a [79] estas condições, na medida do possível e sem pôr em causa o ideal. Por fim, não falo das dificuldades na realização. Por mais verdadeiro e engraçado que seja *qu'il ne faut pas donner des leçons d'anatomie sur un corps vivant [que não se deve utilizar um corpo vivo para dar lições de anatomia], apenas o sucesso irá mostrar se o empreendimento é duradouro e que o bem da maioria merece ser colocado acima do mal temporário de alguns*. Parto, portanto, dos seguintes princípios simples: 1. a Assembleia Nacional queria criar uma constituição totalmente nova; 2. queria criar uma constituição baseada totalmente, em todas as suas partes, na pura razão, embora adaptada à situação particular da França. Considero esta constituição – por agora – completamente realizável, ou mesmo como já realizada. Contudo digo que uma tal constituição não pode ser bem sucedida.

Uma nova constituição seguirá a actual. O sistema dedicado apenas a retirar tantos meios quanto possível à nação para satisfazer a ambição e o amor ao desperdício de um único homem, deverá ser substituído por um sistema que tem como objectivo a liberdade, a tranquilidade e a felicidade de todos. Dois estados totalmente opostos deverão, portanto, seguir-se um ao outro. Onde está o fio que liga os dois? Quem terá o génio e talento suficientes para o criar? Por mais exactos que sejam os estudos sobre as condições actuais, por mais precisos que sejam os cálculos sobre o futuro,

nunca será suficiente. Toda a nossa sabedoria e conhecimento baseiam-se em generalidades. Quando falamos de frutos da experiência, ideias incompletas e meias-verdades, compreendemos muito pouco do individual, e contudo tudo depende de forças individuais, de acção, sofrimento e felicidade individuais. O caso é completamente diferente quando o acaso actua, e a razão apenas faz os possíveis para o dirigir. Da natureza individual do presente – pois estas forças desconhecidas são para nós apenas acaso – advém a consequência de que os planos, que a razão se esforça então por realizar, são formados e modificados pelas circunstâncias a que são aplicados. Assim podem ser duradouros e úteis. Mas quando são postos em prática desta forma, não vingarão nunca. Aquilo que [80] vinga nos homens tem de vir do seu interior, e não ser imposto do exterior, e o que é um estado senão a soma das forças humanas, vivas e sofredoras?^E

Cada efeito exige também um contra-efeito igualmente intenso, cada criação exige uma recepção igualmente activa. Portanto, o presente já tem de estar preparado para o futuro. É por isso que o acaso tem um efeito tão poderoso. O presente apodera-se por conseguinte do futuro. Onde este ainda lhe é estranho, tudo fica morto e frio. Tal [acontece] onde a intenção quer produzir. A razão consegue moldar a matéria já existente, mas não tem força para criar matéria nova. Tal força repousa somente no espírito das coisas; estas produzem efeito, a única coisa que a razão verdadeiramente sábia faz é incitá-las à acção e procurar conduzi-las, nada mais. Com isto, ela permanece modesta. Não é possível enxertar constituições estatais nas pessoas, tal como não é possível enxertar rebentos em árvores. Por onde o tempo e a natureza não passaram, é como se tentássemos atar flores com linhas: crestam com o primeiro Sol do meio-dia^F.

Surge, assim, aqui, uma vez mais, a seguinte questão: estará a nação francesa pouco preparada para acolher a nova constituição estatal? Uma nação nunca está suficientemente madura para uma constituição estatal projectada de forma sistemática e de acordo com meros princípios da razão. A razão exige a acção conjunta e proporcional de todas as forças. Para além do grau de perfeição de cada uma delas, tem ante si a firmeza da sua união e a proporção certa de cada uma em relação às restantes. Se, por um lado, a razão só é satisfeita através da acção multilateral, por outro lado, o destino da humanidade é a unilateralidade. Cada momento exerce apenas uma força num tipo de manifestação. A repetição frequente torna-se um hábito e a manifestação daquela força assume um carácter mais ou menos intenso, mais ou menos longo. Por muito que o ser humano se esforce por modificar a força singular actuante em cada momento através da acção conjunta de todas as outras,

não o consegue, e aquilo que retira à unilateralidade acaba por perder em força. Quem se dispersa por vários objectos tem um efeito mais fraco em todos. Assim, a força e a formação têm, eternamente, uma relação inversa. O sábio não segue nenhuma força por completo, tem demasiado afecto por todas para sacrificar uma delas às restantes. O mesmo acontece com o ideal mais elevado de natureza humana que a fantasia impetuosa consegue formar-se; todos [81] os momentos do presente formam uma flor bonita, mas apenas uma. Fazer a grinalda, somente a memória, que liga o passado ao presente, o consegue. O que se aplica ao indivíduo também se aplica a nações inteiras. Só dão um passo de cada vez; daí as diferenças entre si, daí as diferenças no seu seio em diferentes épocas. Que faz então o legislador sábio? Estuda a direcção actual e, conforme o que descobrir, favorece-a ou opõe-se-lhe. Deste modo, a direcção sofre uma outra modificação, esta sofre de novo uma outra, e assim sucessivamente. Ele contenta-se com aproximá-la ao objectivo da perfeição. Mas o que acontece quando trabalham de acordo com o plano da mera razão, com o ideal, quando já não perseguem uma forma de excelência e tentam lutar por todas ao mesmo tempo? Indolência e inacção. Tudo o que agarramos com calor e entusiasmo é uma espécie de amor. Se não houver um ideal que encha a alma, espalha-se o frio onde antes havia calor. Aquele que procura actuar com todas as forças, de uma só vez e uniformemente, nunca o consegue com energia. Mas com o esmorecimento da energia, esmorecem todas as outras virtudes. Sem ela, o ser humano torna-se uma máquina. Admiramos o que ele faz; desprezamos o que ele é.

Se olharmos para a história das constituições estatais, constataremos que nenhuma tem um grau elevado de perfeição. Mesmo os méritos que o ideal de Estado teria de reunir, acabamos por descobrir um ou outro até mesmo nos mais corruptos. Foi a necessidade que criou a primeira soberania. Só se obedecia enquanto não se podia dispensar o soberano ou oferecer-lhe resistência. Esta é a história de todos os Estados, também dos mais antigos e florescentes. Um perigo iminente obrigava a nação a obedecer a um soberano. Quando o perigo passava, almejava livrar-se do jugo. Porém, frequentemente, o soberano já estava demasiado estabelecido e a luta da nação era inútil. Este processo adequa-se também à natureza humana. O ser humano consegue agir exteriormente e formar-se interiormente. No primeiro caso, o essencial é simplesmente a força e a direcção adequada da mesma; no segundo caso, o essencial é a espontaneidade. Portanto, para este é necessário a liberdade; para aquele, é necessário a subjugação, uma vez que as forças múltiplas nunca são tão bem direccionadas como quando uma [82] vontade as guia. Foi este sentimento que submeteu os

homens à dominação, assim que quiseram actuar; mas o sentimento mais alto da sua dignidade interior despertou quando este objectivo foi alcançado. Sem esta consideração, nunca seria compreensível como o mesmo romano, que ditava leis ao Senado, no campo, virava de boa vontade as costas aos golpes dos centuriões^G. Desta característica dos Estados antigos resulta que, se entendermos por sistemas os planos intencionais, os Estados antigos não tinham qualquer sistema político, e que, se falarmos de fundamentos filosóficos ou políticos no caso das instituições políticas, nelas só deparamos com fundamentos históricos. Esta situação durou até à Idade Média. Nessa época, uma vez que dominava a mais vil das barbáries, o nascimento do pior dos despotismos era inevitável assim que o poder se juntasse a essa barbárie. Com razão, dever-se-ia ter anunciado à liberdade a sua queda completa. Apenas a luta dos sedentos de poder entre si é que a manteve. Neste violento estado de coisas, ninguém podia ser livre sem logo ser repressor da liberdade dos outros. No sistema feudal, a pior das escravidões coexistia imediatamente com a liberdade licenciada. O vassalo não resistia menos ao senhor do que este reprimia os seus súbditos de forma desumana. A inveja que os soberanos tinham do poder dos vassallos criou um contrapeso em relação a estes nas cidades e no povo, e, finalmente, conseguiu reprimi-los. Um estado tinha-se tornado um *Dépôt* da liberdade, agora, todos eram escravos. A nobreza uniu-se ao soberano para reprimir o povo e, a partir daqui, começa a influência funesta da nobreza, que nunca passou de um mal necessário, mas que agora é um mal supérfluo¹. A partir de então, tudo servia apenas os propósitos do soberano. Porém, a liberdade singrou, pois, uma vez que o povo estava mais subjugado ao soberano do que à nobreza, já uma distância maior em relação àquele proporcionava mais ar. Então, já não era possível alcançar os propósitos, como habitualmente, através das forças físicas dos súbditos – a partir das quais, sobretudo, surgiu a escravatura pessoal. Era [83] necessário um meio: o dinheiro. Todos os esforços concentraram-se então em obter dinheiro da nação, tanto quanto possível. Contudo, esta possibilidade baseava-se em duas coisas: a nação tinha de ter dinheiro e era necessário recebê-lo dela. Com vista a não falhar aquele objectivo, era necessário abrir-lhe diversas fontes da indústria. Para alcançar este objectivo da melhor forma, tinham de se descobrir múltiplos caminhos, em parte para não conduzir à indignação em consequência dos meios de tributação, e, em parte, para diminuir os custos que o próprio levantamento causava. É esta a base de todos os nossos

¹ Esta frase sobre a nobreza não surge na primeira impressão, devendo ter sido vítima da censura do editor Biester.

sistemas políticos actuais. Uma vez que, para alcançar o objectivo principal, no fundo apenas como meio subordinado, se pretendia o bem-estar da nação, e que lhe foi concedido um maior nível de liberdade como condição imprescindível para o referido bem-estar, houve pessoas bondosas, sobretudo intelectuais, que inverteram a situação e que afirmaram que o bem-estar era o objectivo e que o levantamento das contribuições era somente o meio necessário para tal. Aqui e ali, esta ideia também entrou na cabeça de um príncipe e assim surgiu o princípio segundo o qual o governo passou a ter de zelar pela felicidade e o bem-estar, físico e moral, da nação. Esta é a pior e a mais opressiva forma de despotismo. Uma vez que os meios da opressão estavam de tal forma ocultos e embrulhados, as pessoas julgavam-se livres, e foi assim possível paralisar as suas forças mais nobres. Contudo, foi deste mal que acabou por nascer a cura. O tesouro de conhecimentos descoberto imediatamente neste caminho, o Iluminismo amplamente divulgado, voltou a ensinar à humanidade os seus direitos e a despertar a ânsia de liberdade. Por outro lado, a governação tornou-se tão artificial que requeria uma inteligência e uma cautela indescritíveis. Precisamente no país em que o Iluminismo havia transformado a nação na coisa mais terrível para o despotismo, o governo descurara-se o mais possível e expunha os seus pontos fracos mais perigosos. Era aqui necessário que a revolução surgisse primeiro para poder seguir-se um sistema de liberdade moderada, embora total e ilimitada: o sistema da razão, o ideal da constituição estatal¹. [84] A humanidade havia sofrido num extremo e num extremo tinha de procurar a sua salvação. Será que esta constituição estatal terá continuidade? Segundo a analogia da História, não! Mas ela vai iluminar as ideias de novo, vai atizar de novo todas as virtudes activas, espalhando a sua bênção muito para além das fronteiras de França. Afirmar-se-á, assim, o percurso de todos os acontecimentos humanos, no qual o bem nunca produz efeito no local onde acontece, mas sim em espaços ou tempos distantes, e no qual aquele local recebe um efeito benéfico de outro local igualmente distante.

Não me posso furtar a acrescentar alguns exemplos a esta última consideração. Em todos os períodos houve coisas que, embora fossem funestas em

¹ Na primeira impressão, esta frase tem a seguinte redacção: «não era, assim, possível, dada a conhecida incapacidade que o ser humano tem em encontrar o meio-termo e, em especial, dado o carácter precipitado e impetuoso da nação, que se seguisse outro sistema que não tivesse em vista a maior liberdade possível». O estilo e o conteúdo mostram, de igual forma, que não se trata de uma correcção autêntica, mas sim, provavelmente, de um acréscimo de Biester.

si mesmas, ofereceram um bem inestimável à humanidade. O que conservou a liberdade nos tempos da Idade Média? O sistema feudal. O que conservou o Iluminismo e as ciências nos tempos da barbárie? Os mosteiros. Para escolher um exemplo da vida quotidiana, o que conservou o nobre amor para com o outro sexo nos tempos da humilhação deste sexo nos gregos? O amor dos rapazes. Nem sequer precisamos da História, pois o percurso da vida humana é o exemplo mais certo. Em todas as épocas, há, na pintura, uma figura principal enquanto todas as outras a servem como figuras secundárias. Numa outra época, ela transforma-se em figura secundária e uma das outras figuras passa para primeiro plano. É assim que devemos todos os prazeres joviais e livres de preocupações à infância, todo o entusiasmo pela beleza sentida, todo o desprezo pelo trabalho e pelo perigo de a conquistar, à juventude florescente; toda a reflexão cuidada, todo o fervor baseado na razão, à maturidade do homem; toda a habitação aos pensamentos sobre a própria decadência, toda a alegria saudosa perante a contemplação do que foi e já não é mais, ao esmorecimento do homem velho. Em cada período, o homem existe por completo. Mas em cada um deles cintila, de forma clara e resplandecente, apenas uma centelha do seu ser. Nos outros períodos, ora vemos a aparência extenuada, ora brilho mortício da luz já meio-apagada, ora da luz só no futuro flamejante. É o que acontece com cada indivíduo, com [85] todas as suas capacidades e sensações. Simplesmente, um indivíduo de um único tipo, por si só, não esgota todos os sentimentos, mesmo na sequência de todos os estados. No caso do ser humano, por exemplo, o homem está eternamente ocupado a exercer uma acção fora de si, eternamente ambicionando a liberdade e o domínio, e raramente possui a mansidão, a bondade e o desejo de tornar feliz através da felicidade que se sente, nunca através daquilo que se dá – tudo o que é tão próprio da mulher. Por outro lado, a mulher não tem, frequentemente, força, actividade, coragem. Portanto, para sentir a plena beleza do ser humano completo, tem de haver um meio que permita sentir ambas as qualidades, ainda que somente por momentos, e unificadas em distintos graus, e esse meio tem de conservar o mais belo gozo da mais bela das vidas.

Que resulta então de tudo isto? Que nenhum estado isolado do ser humano e das coisas merece atenção por si mesmo, mas somente em relação com o que existiu antes e com o que existirá depois; que os resultados, em si, nada são: importa apenas as forças que os produzem e das quais eles nascem.

E é suficiente por hoje, meu caro. Felicidades!

Notas

^A Entre parêntesis rectos indicamos a paginação da edição que serviu de base a esta tradução: *Gesammelte Schriften* (hrsg. von der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften), Berlin, Walter de Gruyter, 1968, 17 vols., Band I, pp. 77-85. Todas as notas de rodapé são de autoria dos organizadores desta edição.

^B Trata-se de Friedrich von Gentz (Breslau, 1764 – Viena, 1832), um escritor e político alemão. Filósofo e discípulo de Kant, Gentz foi igualmente diplomata, ao serviço de Metternich. Escritor comprometido com a causa que defendia, escreveu obras fundamentais em Economia e foi sobretudo um dos principais agentes do movimento contra-revolucionário e, provavelmente, o mais activo opositor a Napoleão. Em 1791 inicia uma carreira de escritor ao responder, no *Berlinische Monatsschrift*, a um homem de Estado conservador, Justus Möser. Gentz critica Möser com uma argumentação de estilo kantiano. Em 1793, obtém o reconhecimento do público ao publicar a tradução alemã de *Reflections on the Revolution in France* de Edmund Burke.

^C Tal como é explicado na nota 3 da edição alemã, a referência vai para o filósofo iluminista Christian Garve (1742-1798). Garve estudou em Frankfurt, tendo terminado, em 1766, os seus estudos em Filosofia. Entre 1770 e 1772 foi professor de Matemática e de Lógica em Leipzig. A partir de 1772, mudou-se para Breslau, a sua cidade natal, onde se tornou membro da Loja maçónica «Friedrich zum Goldenen Zepter» («Frederico com o ceptro dourado»). Garve ficou sobretudo conhecido pela sua actividade como tradutor, tendo feito versões de obras de Cícero, Ferguson e Adam Smith. Garve foi extremamente influenciado pela filosofia moral do Iluminismo inglês e escocês. Nunca deu à sua filosofia, essencialmente de carácter empirista, um cariz sistemático, tendo publicado a sua obra sob a forma de notas e ensaios. Por esse motivo, foi frequentemente incluído entre os «Popularphilosophen» («filósofos populares»), uma reputação que o acompanhou até ao final. Ficou conhecida a sua «disputa» filosófica com Immanuel Kant. Kant sentiu-se alvo de um mal-entendido, uma vez que considerou que a sua Crítica da Razão Pura fora mal compreendida por Garve. Este desacordo intelectual durou até à morte de Garve, em 1798. Uma das cartas de Kant a Garve (datada de 21 de Setembro de 1798; *in Ak. Ausg.*, XII, pp. 254 e segs.) é considerada como uma peça

filosófica fundamental para a compreensão da gênese da Crítica da Razão Pura. Kant diz nela que foi o problema do carácter antinómico da razão (tanto se pode demonstrar que o mundo tem um começo no tempo, como demonstrar que não tem, etc.) que procurou ultrapassar com a escrita daquela obra.

^D Humboldt refere-se, provavelmente, aos representantes das 3 Ordens ou Estados, Clero, Nobreza e Povo, nos Estados Gerais, reunidos pelo Rei Luís XVI, em Versalhes, em Agosto de 1788. (O seu número exacto era, na realidade, 1196.) Os Estados Gerais deram origem à Assembleia Nacional, proclamada a 17 de Junho 1789 pelos 598 representantes do Terceiro Estado, aos quais se juntaram 19 dos 308 representantes do Clero.

^E Esta crítica de Humboldt parte do princípio, não de que o estado ameace os bens dos indivíduos, mas sim do princípio de que uma fixação exterior desses bens – ou seja, independentemente da energia com que cada indivíduo contribuiu para a sua obtenção – constitui uma ameaça para a liberdade de todos. Com efeito, para Humboldt, o estado não é uma simples máquina à qual competiria uma regulamentação das relações sociais e do exercício dos direitos individuais, mas sim uma resultante das forças humanas opostas da actividade e da passividade. Esta ideia sobre a natureza e as funções do estado poderia reivindicar-se de uma leitura de Rousseau e dos problemas suscitados pela determinação da *volonté générale*; em todo o caso, já na Alemanha um autor como Lessing tinha exprimido ideias semelhantes, sobretudo ao defender que não existe felicidade num estado que não seja a soma da felicidade individual de cada um dos seus membros. (Cf., por exemplo, *Ernst und Falk, Gespräche für Freimäurer*, de 1778, in *Werke*, Band II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1953, pp. 1075-1109, p. 1082.)

^F Na sua concepção do estado, Humboldt socorre-se de diversos princípios da metafísica de Leibniz, que são talvez mais evidentes neste parágrafo do que em qualquer outra parte desta carta. De entre esses princípios, destacaríamos dois, cuja aplicação nos âmbitos da filosofia política e da filosofia jurídica é uma das mais salientes características do pensamento filosófico de Humboldt: 1) o princípio segundo o qual a vida constitui uma totalidade orgânica, na qual todos os acontecimentos devem decorrer de uma necessidade resultante da sua ordenação interna e não do acaso ou da contingência das condições externas; 2) o princípio segundo o qual o tempo manifestará essa ordenação interna de acordo com um ritmo a que a vontade humana não se poderá sobrepor, mas que a razão se deve esforçar

por dirigir. Assim, Humboldt conclui que tudo é «morto e frio» quando o futuro não dirige o presente, mas igualmente quando a mera intenção ou propósito, sobrepondo-se à lógica interna da vida, a quer conduzir numa direcção contrária à sua natureza. Daqui surge a pergunta com que Humboldt inicia o parágrafo seguinte desta carta: estará já a nação francesa preparada para receber a sua nova constituição estadual? Estas ideias, de origem leibniziana, agiram como um poderoso fermento nas críticas ao intelectualismo da *Aufklärung* e foram um elemento decisivo para a elaboração de uma posição de reserva face aos acontecimentos da Revolução Francesa, mesmo entre os seus simpatizantes na Alemanha, como foi no caso de Humboldt. Os seus ecos fizeram-se ainda sentir no capítulo «A liberdade absoluta e o terror», da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. (Cf. Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 34.)

^G Com toda a probabilidade, Humboldt refere-se ao político romano Lucius Quinctius Cincinnatus (519-430 a.C.). Segundo conta Tito-Lívio, na sua *História Romana* (III, XXVI), encontrando-se retirado na sua propriedade na margem direita do Tibre, uma delegação do senado procura-o com o objectivo de o nomear *dictator*, em face do perigo que a tribo dos Sabinos representava para a república. Os senadores encontram Cincinnatus vestido com uma simples túnica (ou até mesmo nu, de acordo com a versão de Virgílio nas *Geórgicas*), arando os seus campos; pedindo-lhe que envergasse a sua toga (traje de senador), nomeiam-no ditador de Roma. Depois de ter vencido a guerra com os Sabinos, Cincinnatus retirou-se de novo para as suas terras, terminando os seus dias como um pacífico agricultor.

Johann Gottlieb Fichte

**Contribuições para a Rectificação
do Juízo do Público sobre a Revolução Francesa
(1793)**

Introdução

«Existe uma linha de continuidade no pensamento alemão, de Lutero a Marx, cujo traço característico é 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 de sua comunicação.» (Jean JAURÈS, *Les Origines du Socialisme Allemand*)

A difusão da obra de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) no panorama filosófico alemão dos finais do século XVIII dividiu os debates em torno das suas ideias e da interpretação da herança kantiana, estabelecendo as bases – a partir das interpretações especulativas de Schelling e de Hegel – para os sistemas idealistas que se sucederam.

Fichte estudou, primeiramente, Teologia e Direito e foi apenas a leitura da segunda Crítica kantiana, em 1790, que o fez «converter-se», definitivamente, à Filosofia. A partir da leitura das *Críticas* de Kant, Fichte assumiu a sua obra como um sistema da liberdade, reescrevendo-a, de forma incansável, até ao final da sua vida.

Em 1794, ao ocupar a cátedra de Karl Leonard Reinhold em Jena, dois anos após ter publicado o *Ensaio de uma crítica de toda a Revelação*¹, captou os entusiasmos de uma geração de jovens filósofos que se deslocavam a Jena com o intuito de assistir às suas aulas. Como texto de apoio para os seus ouvintes, resultou a obra *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Fundamentação de toda a Doutrina da Ciência*), publicada em 1794-95. Esta última expressão – «Doutrina da Ciência» – ficou, posteriormente, conhecida como designação para a totalidade da filosofia de Fichte.

¹ Fichte publica esta obra, de modo a resolver o problema das relações entre liberdade e necessidade, o qual, segundo o próprio, Kant não teria resolvido. A solução da terceira *Crítica* não satisfazia o jovem filósofo. Neste sentido, publica O *Ensaio de uma crítica de toda a Revelação*, em 1792, de forma anónima, o que fez com que, durante algum tempo, esta obra fosse atribuída ao próprio Kant. Esse mal-entendido concedeu ao jovem filósofo uma notoriedade decisiva, ao ponto de lhe permitir ocupar, apenas dois anos mais tarde, em 1794, a cátedra de Karl Leonhard Reinhold, em Jena.

Na realidade, Reinhold tinha assumido a tarefa de unificar a obra de Kant na base de uma teoria da faculdade de representação e tinha recorrido ao que chamava *facto de consciência*¹ como princípio supremo e comum das três críticas. Por seu lado, Fichte, tanto na mencionada *Crítica de toda a Revelação*, como noutros escritos de 1793, *A Reivindicação da Liberdade de Pensamento* e as *Contribuições para a Rectificação do Juízo do Público sobre a Revolução Francesa*, tinha já constatado que a unificação da obra de Kant, se queria preservar a liberdade, só poderia fazê-lo a partir da própria liberdade, o que não era garantido pela tentativa de fundação de Reinhold, que assentava num *facto*.

O excerto que aqui apresentamos é a resposta de Fichte a A. W. Rehberg², que tinha publicado, em 1793, as *Untersuchungen über die Französische Revolution*. Este trabalho permanece como uma das melhores críticas alemãs à Revolução Francesa, em parte inspirado nas *Reflections on the Revolution in France*, de Edmund Burke, além de ter lançado as bases para o conservadorismo alemão. A sua importância foi imediatamente reconhecida por Fichte, que dedicou muito esforço para a sua refutação nos seus *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*.

Para Rehberg, a Revolução foi uma experiência fracassada do idealismo, uma tentativa equivocada pelos radicais franceses para recriar a sociedade e o Estado, segundo os princípios da razão. Existia uma falácia fundamental por detrás desta experiência: a crença de que os princípios da razão são as orientações para a prática política, que são planos para reconstruir toda a sociedade e o Estado. Foi essa crença, Rehberg argumenta, que sancionou a consequente destruição da ordem instituída e a vontade de abolir todas as instituições políticas tradicionais em França.

Uma vez que os radicais franceses acreditavam que os princípios da razão eram mandatários de um tipo específico de constituição e, uma vez que as instituições tradicionais francesas tinham ficado muito longe desse ideal, consideraram que estas instituições eram *contrárias* à razão, de modo que era obrigatório aboli-las. O maior erro por detrás da ideologia revolucionária era, portanto, a convicção de que a razão, por si só, determina a prática

¹ Por essa razão, num breve escrito que tinha por título *Recensão de Enesidemo* (1794), Fichte explica como o princípio de consciência de Reinhold, na medida em que é um *facto* (*Tatsache*), não pode servir como princípio e propõe substituí-lo por outro a que chama *Tathandlung*.

² August Wilhelm Rehberg (1757-1836) foi um pensador político fundamental na era da filosofia clássica alemã que vai de Kant – de quem foi aluno – a Hegel. A sua importância histórica reside, principalmente, na sua crítica à Revolução Francesa. No início de 1790, tornou-se famoso como o seu principal crítico conservador.

política. Nos seus muitos escritos sobre a Revolução, Rehberg argumentou enfática e repetidamente que a razão não tem esses poderes, seguindo, aliás, uma linha de argumentação que podemos também encontrar desenvolvida nos textos de Jacobi e, em menor escala, de Humboldt, que fazem parte desta colectânea. Embora tenha reconhecido que a razão pura não determina os princípios gerais da moral, negou que ela fosse por si só suficiente para ditar a prática política. A razão por si só exige apenas que os nossos princípios sejam justos e universais, mas esses princípios são indiferentes quanto à forma específica de uma Constituição.

Assim, os princípios gerais da razão são consistentes com a monarquia, a democracia ou aristocracia. Qual a melhor forma de governo é algo que apenas pode ser determinado pela experiência, de modo que certas leis têm maior utilidade em circunstâncias específicas.

Foi um dos temas centrais para Rehberg: o fosso entre a teoria e a prática. Cabe ao governo (elite) determinar a melhor forma de aplicar os princípios. O julgamento é uma faculdade que melhora com a idade e experiência, e que às vezes exige conhecimentos técnicos. A lacuna dos radicais franceses é que estes tinham subestimado o julgamento e sobrestimado a razão. Assumiram que cada princípio implica o critério para a sua aplicação, e que deve ser aplicada numa forma única, independentemente das circunstâncias.

Reconhecer o papel do juízo na política implica outro princípio fundamental: o princípio da autonomia da razão, ou seja, a crença de que cada indivíduo sozinho tem o poder e o direito de determinar como agir no Estado. Rousseau e Kant estão certos ao afirmar que a razão é inalienável, e que cada indivíduo é soberano em ter o poder e o direito de conhecer os princípios gerais de moral. Mas isso não lhes dá, segundo Rehberg, o poder e o direito de decidir como aplicar estes princípios em circunstâncias específicas. Saber como aplicar esses princípios é uma questão de julgamento, e este depende da experiência e da especialização. Por conseguinte, somente poucos indivíduos qualificados serão capazes de determinar a melhor forma de elaborar uma constituição e as leis de um país.

Assim, nestes casos, o indivíduo deve alienar as suas competências de decisão para aqueles que são mais qualificados. Na sua defesa do papel do juízo na política, Rehberg formou assim a base para a sua defesa do governo de elite.

Aqui intervém uma diferença de perspectiva entre Fichte e Rehberg cuja medida é dada pela ideia da história. Para o segundo, a sabedoria consiste em olhar para o futuro a partir do passado, mas esta lição de prudência supõe o estado monárquico um fim e trata os homens como meio para o atingir.

Em oposição, Fichte, também aqui herdeiro de Kant, pensa o homem como fim em si mesmo, a partir do qual a história pode ter sentido.

Mas dizer que apenas a lei moral pode servir de princípio do juízo público sobre a Revolução, seria suficiente para evitar a investida contra-revolucionária de Rehberg? Por outras palavras, um acordo quanto à condição de possibilidade do juízo seria suficiente para garantir um acordo quanto ao «resultado» do juízo? Afinal, Rehberg pode subscrever a lei moral sem admitir que o direito de revolução dela decorra.

A «submissão da sensibilidade» é o primeiro acto de libertação do nosso eu, o segundo é a «cultura da sensibilidade»¹. Este duplo movimento, cuja condição de possibilidade é a lei moral, permite ao «eu» considerar-se na sua dimensão própria, i.e., livre. Por conseguinte, assume-se que toda a conduta puramente passiva é contrária à cultura, pressupondo sempre uma vontade autónoma como o verdadeiro conteúdo da liberdade. A cultura produz-se (*geschieht*) como auto-actividade (*Selbsttätigkeit*) e tende à auto-actividade como o 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 liberdade². Podemos, então, 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. Em suma, a Revolução francesa é legítima porque toda a revolução se funda num direito, sob a condição de ser uma «mudança em direcção à liberdade», i.e., ser conforme ao Imperativo moral, ponto de apoio transcendental para a *Destinação* do homem como liberdade.

Neste sentido, há uma influência decisiva de Kant no que diz respeito ao plano geral das *Beiträge*. Assim como Kant, no escrito *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, define o direito em função da moral, também aqui Fichte supõe um dever incondicional na base da vida espiritual e, por conseguinte, do contrato político. 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. Mas, evidentemente, a interpretação que Fichte faz da relação entre moral e direito é muito peculiar. De facto, como refere Philonenko:

«[...] A democracia não funciona em Kant e Fichte da mesma maneira: o republicanismo de Kant não funciona além dos limites do Estado, em

¹ Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, (doravante citado apenas como *Beiträge*), GA, I/2, p. 242.

² Fichte, *Ibidem*.

Fichte, num primeiro momento, encontra a sua expressão na sociedade humana vista na sua totalidade»¹.

Porém, parece haver um ponto de vista sob o qual a razão parece não estar do lado da revolução, ou pelo menos do lado dos revolucionários franceses, aquele ponto de vista da «prudência» (nos termos de Kant), da «sabedoria» (nos termos de Fichte). Afinal, que a destinação (*Bestimmung*) do homem seja a liberdade, que a lei moral seja o facto (*Faktum*) mesmo da liberdade, que a liberdade seja a liberdade do «eu» (acréscimo sobre o qual Kant já não teria tanta certeza), não implica, pelo menos, não *necessariamente*, o juízo em favor do direito da revolução. Pois não foi exactamente este «amorfismo» político subjacente à ideia de liberdade como finalidade abstracta da existência, o responsável pela Revolução ter desaguado no Terror? Como dirá Hegel, alguns anos mais tarde, lendo Kant pelas palavras de Fichte, querer a universalidade da lei é não querer nada e a negação de qualquer determinação no plano político configurou o Terror². A equação entre a *Destinação* do homem e a liberdade, identificadas a partir da lei moral, pode muito bem demonstrar a razão do juízo dever apoiar-se na lei moral (único ponto de apoio transcendental que pode regular o funcionamento do juízo político, se quisermos pensar num sentido racional para o domínio político).

Na verdade, o que importa salientar é a estrutura dialéctica do pensamento fichteano. A afirmação do Eu (sujeito, espírito, consciência) implica a sua negação ou antítese (objecto, natureza, ser) e, em seguida, a negação da negação da síntese. O momento decisivo dessa dialéctica é o da contradição, pois o momento da síntese, em que o Eu reconhece o objecto como seu próprio produto, supõe o momento anterior, da antítese, em que o Eu se defronta com a sua negação ou contradição. Fechando-se no sujeito-objecto-sujeito, como afirma Hegel, Fichte não alcança uma síntese autêntica. Mas fazendo do Eu o absoluto, Fichte representa um momento crucial do idealismo alemão, que coincide historicamente com o apogeu da Revolução Francesa. Afirmando o Eu abstracto como liberdade absoluta, a revolução resulta no despotismo da liberdade e no terror, e a filosofia de Fichte – que, em determinado momento, representa a consciência nacional na luta pela independência –, partindo do mesmo princípio, termina, paradoxalmente, na apologia do Estado totalitário, que é, para Fichte, a utopia do futuro.

¹ A. Philonenko, «De la démocratie chez Kant et Fichte», in *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, p. 407.

² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin/Frankfurt, Verlag Ullstein, 1973, pp. 327-334, «Die absolute Freiheit und der Schrecken».

Bibliografia

Primária

- Fichte, J. G., *Sämmtliche Werke*, Berlin, I. Fichte (Ed.), 8 vols., 1845-46.
 Rehberg, A. W., *Recherches sur La Révolution Française*, trad. Lukas Sosoe, Paris, Vrin, 1998.

Secundária

- Cassirer, Ernst, *Freiheit und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
 Delannoy, Benjamin, *Burke et Kant interprètes de la Révolution Française*, Paris, L'Harmattan, 2004.
 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.
 ———, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1999.
 Radrizzani, Ives, *Fichte et la France*, Paris, Beauchesne, 1997.
 ———, *Lettres et témoignages de la Révolution Française*, Paris, Vrin, 2002.
 ———, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993.
 Renaut, Alain, *Le système du droit, philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986.

[235] Livro Primeiro^A

Sobre a Avaliação da Legitimidade de Uma Revolução

CAPÍTULO PRIMEIRO

Terá, em geral, um povo o direito de alterar a sua constituição estadual?

Desde Rousseau que se disse e se volta a dizer que todas as sociedades civis, na ordem do *tempo*, se basearam num contrato; afirma um professor novo de direito natural; mas eu gostaria de saber contra que gigantes esta lança é dirigida. Pelo menos, Rousseau não diz isto¹; e se, desde Rousseau, [236] alguém disse isto, esse alguém disse uma coisa contra a qual nem sequer vale a pena irritarmo-nos. Nas nossas constituições, e em todas as constituições que a História conhece, vê-se, certamente, que a sua formação não foi obra de uma discussão racional e fria, mas, antes, fruto do acaso ou da repressão violenta. Todas elas se baseiam no *direito do mais forte*; se é permitido repetir uma blasfêmia para as tornar odiosas.

Porém, até às cabeças mais fracas seria fácil de demonstrar que, *do ponto de vista jurídico*, uma sociedade civil não poderia basear-se em mais

¹ É preciso ter feito uma leitura muito superficial do seu Contrato Social, ou conhecê-lo meramente com base nas citações de outros, para [236] encontrar isto na sua obra. No livro primeiro, capítulo primeiro, anuncia o seu objecto da seguinte forma: «Comment ce changement s'est il fait? Je l'ignore. Qu'est ce, qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.» Assim, em todo o livro, ele procura o *direito*, e não o *facto*. «Mas ele *fala* constantemente do progresso da humanidade.» E então? Isso confunde-vos? Vós também dizeis: aconteceu, sem, de cada vez, vos terdes antecipadamente precavido. Para tornar clara para vós, fracos, a nossa frase, que não compreendeis, clarificamo-la por meio de um exemplo; então *ponamus casum* que aconteceu, se a vós para tal não faltar vivacidade de espírito.

nada senão num contrato entre os seus membros, e que qualquer Estado se comportaria de modo totalmente injusto e atentaria contra o primeiro direito da Humanidade, o direito da Humanidade em si, se não procurasse, pelo menos, a autorização de cada membro para aquilo que deve revestir a forma de lei.

Se o ser humano, como ser racional, se encontrar unicamente subordinado à lei moral, não pode encontrar-se subordinado a mais nenhuma, e nenhum ser pode atrever-se a impor-lhe uma outra. Sempre que a sua lei o liberta, ele goza de toda a liberdade: sempre que lhe dá permissão, remete-o para o seu arbítrio e, neste caso, proíbe-o de reconhecer uma outra lei que não este arbítrio. Porém, precisamente por este motivo, porque, no caso do que é permitido, está dependente apenas do seu arbítrio como único fundamento de decisão do seu comportamento, pode também abster-se de o fazer. Caso outro ser deseje que ele se abstenha de fazer o permitido, pode pedir-lhe isto mesmo, e ele tem o pleno direito de, mediante este pedido, abdicar do seu direito; porém, não pode permitir que o obriguem. Pode *oferecer* livremente ao outro o exercício do seu direito.

Pode também acordar com ele uma troca de direitos; pode como que *vender* o seu direito: pedes-me que não exerça alguns dos meus direitos [237] por o seu exercício te ser desvantajoso. Ora muito bem, tu também tens direitos cujo exercício me é desvantajoso: prescinde dos teus, que eu prescindo dos meus.

Neste contrato, quem é que me impõe a lei? Claramente, eu próprio. Pessoa alguma pode ser vinculada sem ser através de si mesma: a pessoa alguma pode ser dada uma lei, senão por si mesma. Se deixar que lhe imponham uma lei através da vontade de um terceiro, está a renunciar à sua humanidade, tornando-se um animal, e isso é algo que ele não pode fazer.

Antigamente – se me é permitido lembrar de passagem –, acreditava-se que era necessário, no direito natural, regressar a um estado natural originário do ser humano; e, recentemente, exaltamo-nos com este procedimento e encontramos aí a origem vá-se lá saber de que absurdos. E contudo, este caminho é o único caminho certo: para descobrir a base do vínculo de todos os contratos, é necessário pensar no ser humano ainda não ligado por quaisquer contratos externos, meramente submetido à lei da sua natureza, ou seja, encontrando-se submetido à lei moral: é este o estado natural.^B «Mas este estado natural não existe nem nunca existiu no

mundo real». Mesmo que tal fosse verdade, quem vos mandou ir procurar as nossas ideias no mundo real? É-nos necessário ver tudo? Mas que pena que ele não exista! *Deveria* existir. É evidente: mesmo os nossos mais sagazes professores de direito natural acreditam que todos os seres humanos se encontram, desde o nascimento, vinculados ao Estado em virtude dos seus feitos reais e a ele ligados. Infelizmente, temos exercido este fundamento sempre na prática, sem que ele esteja sequer estabelecido teoricamente. O Estado não pediu consentimento a nenhum de nós, embora o devesse ter feito. Até este pedido, teríamos permanecido no estado natural, ou seja, ter-nos-íamos encontrado apenas sob a lei moral, sem a limitação de qualquer contrato. Todavia, voltaremos ainda a este assunto!

Por conseguinte, simplesmente pelo facto de que no-la impomos é que uma lei positiva se torna vinculativa para nós. A nossa vontade, a nossa decisão, concebida de forma duradoura, é o legislador e nenhum outro existe. Um outro não é possível. Nenhuma vontade estranha é lei para nós, nem sequer a vontade da divindade, quando possa ser diferente da lei da razão.

Porém, o senhor Rehberg, secretário privado da chancelaria, fez uma descoberta importante relativamente a este ponto: a «*volonté générale*» de Rousseau resulta de uma confusão com a natureza moral do ser humano, graças à qual ele não se subordina a nenhuma outra lei, nem o poderia fazer, senão à da [238] razão prática. Não quero discutir aqui o que Rousseau disse ou pensou; desejo apenas analisar um pouco o que o Senhor R. deveria ter dito. A legislação da razão prática não é, na opinião dele, suficiente para ser a base de um Estado; a legislação civil vai um passo mais longe, abordando coisas que a legislação da razão prática entrega ao arbítrio. Eu sou da mesma opinião e penso que o Senhor R. poderia ter-se alargado nesta frase e ter dito: a legislação civil não tem nada a ver com a lei moral da razão, que se encontra totalmente acabada sem aquela. Além disso, a legislação civil faz algo desnecessário e nocivo se lhe quiser dar uma nova sanção. O âmbito da legislação civil é o âmbito deixado livre pela razão; o objecto das suas disposições são os *direitos alienáveis do ser humano*. Até aqui, o Senhor R. tem razão; esperemos que nos perdoe termos traduzido a sua opinião para expressões mais claras, uma vez que ele próprio detesta que os outros se expressem de forma vaga. Porém, ele conclui: «uma vez que esta legislação tem por base algo de arbitrário». No entanto, não posso entender com clareza o que ele conclui. Mas eu perguntei: seja o que for a que estas leis,

todavia, digam respeito, *de onde resulta então a sua obrigatoriedade?* Não percebo que aversão é que o Senhor R. tem contra a palavra «contrato»; alonga-se por páginas e páginas para não ter de a utilizar até que acaba (p. 50¹) por ter de confessar que a sociedade civil possa ser vista, *de certo modo*, como uma associação voluntária. Admito que não gosto da expressão «de certo modo», nem de todas as que lhe são aparentadas. Se sabes alguma coisa de fundamental e queres partilhá-lo connosco, fala com nitidez e, em vez do teu «de certo modo», delimita uma fronteira clara; se não souberes nada ou se não te atreveres a falar, então nem comeces. Não deixes nada meio acabado. Por conseguinte, a pergunta era: de onde resulta *a obrigatoriedade* das leis civis? Eu respondo: da aceitação voluntária das leis por parte do indivíduo; e o direito de não reconhecer outra lei se não aquela que demos a nós próprios é a base daquela «souveraineté indivisible, inaliénable» de Rousseau^c, que não é a nossa própria natureza racional, mas que está fundada no primeiro postulado da sua lei: o de ser a nossa [239] *única* lei. Em vez de reconhecer este direito ou de explicitar a sua ausência de fundamento a partir de princípios originários da razão pura, o Senhor R. conta-nos uma série de coisas que queremos escutar uma próxima vez. Perguntámos-lhe: «Ó forasteiro, *de onde és?*» E ele contou-nos umas historiazinhas sobre *o que* era para esquecermos aquela pergunta incómoda.

Para deixar o público julgar a profundidade de um escritor que faz figura graças a um tom cortante e que não pára com um falatório enfadonho, superficial e insuportável, vou analisar a primeira passagem que encontrar. Na página 45, diz: «Suponham que se une um certo número de homens, que habitam uns ao pé dos outros, de forma independente, para cuidarem, em comum, de uma ordem interna entre si e da protecção contra inimigos externos.» Neste ponto, ele admite um contrato social não apenas de certo modo, mas por completo. «Um dos vizinhos recusa a ligação combinada. Logo a seguir, considera útil juntar-se também. Mas agora, ele já não tem nenhum direito de o exigir.» Exigir *o quê?* Poder juntar-se? A oferta é assunto dele. Não tem o direito de exigir a si próprio que lá vá e de pedir à sociedade que o aceite no seu seio? O escritor permite-se aqui este tipo de imprecisões, escritor esse que mostrou, noutras ocasiões, dominar bem a sua língua. De exigir *a aceitação*, quer ele dizer. Pergunto, tinha ele este direito antes? Tinha, considerando todos os contratos anteriores, a pretensão legítima à sociedade? Escreve-se desta

¹ Das suas *Investigações sobre a Revolução Francesa*.

forma equívoca – devo dizer, por ignorância ou com intenção? – para deixar passar uma frase incorrecta? Depois, tira uma conclusão a partir desta frase, conclusão essa que continuaria errada, mesmo que a frase anterior estivesse certa. «Agora – prossegue ele – tem de sujeitar-se a certas condições acordadas que, para ele, talvez lhe sejam mais duras do que para os outros.» As condições acordadas particularmente com ele são mais duras (estas precisamente?) para ele do que para os outros? Pensei que os outros não estivessem sujeitos às mesmas condições; estariam sujeitos a outras condições mais favoráveis *em si*, e não (apenas relativamente) pelo facto de serem mais duras para o outro. Mas basta de falar sobre a imprecisão do discurso. Passemos agora à própria coisa! Porque *teria* então de o fazer? E porquê *agora*? Se ele tem de o fazer agora, também teria de o fazer antes, caso a sociedade quisesse impor-lhe condições mais duras. Não o poderia ela de facto fazer? Porém, ele não tem de o fazer agora nem antes. Se as condições forem muito duras para ele, tem o pleno direito de renunciar a entrar na sociedade. [240] Ele e ela são dois comerciantes que fixam o valor das suas mercadorias no ponto em que esperam vendê-las. Terá sorte aquele que conseguir ganhar algo no negócio! Quem é que poderia ter fixado o preço de mercado? A questão que se impõe é se não existem direitos que sejam inalienáveis em si e cuja alienação torne qualquer contrato ilegal e sem vigência²⁷. O Senhor R. não conseguiria fornecer qualquer resposta a esta pergunta a partir de todos os seus exemplos; terá de entrar em especulações connosco, ou de se calar.

Terei de voltar a mencionar este escritor, frequentemente, que confunde o ponto de litígio e o tribunal; que, sem excepção, tira ilações sobre o que *deverá acontecer* com base no que *aconteceu*; que volta a confundir tudo o que Rousseau e os seus seguidores separaram e o que eu aqui separo; que procura a origem do direito de propriedade do solo e da terra na sociedade; que, a partir do nosso nascimento, nos liga ao Estado sem qualquer contribuição da nossa parte.

Se o vínculo dos contratos sociais resulta apenas da vontade dos contraentes do contrato e caso esta vontade possa alterar-se, é claro que a questão de se poder alterar o contrato é totalmente igual à questão de se poder celebrar sequer um contrato. Qualquer alteração do primeiro contrato é um novo contrato em que o antigo é confirmado ou revogado até determinado ponto. As alterações e as confirmações recebem o seu vínculo através da autorização dos contraentes no segundo contrato. Desta forma, racionalmente, este tipo de pergunta nem deveria sequer surgir. Do acima exposto resulta directamente que é necessário que todos os contraentes estejam de acordo

e que não é possível obrigar ninguém a entrar. Caso contrário, ser-lhe-ia imposta uma lei através de outra coisa que não a sua vontade.

«Mas e se o contrato incluísse a condição de ser válido para sempre e inalterável?». ^E Não quero aqui abordar a questão: será que não é contraditório um tal contrato válido para sempre, que não pode ser ele próprio suprimido por autorização de ambas as partes? Com vista a tornar a investigação mais produtiva, esclarecedora e interessante, conduzo-a para o caso presente e coloco a pergunta da seguinte forma: um vínculo ao Estado inalterável não é algo contraditório e impossível? Neste caso, em que a totalidade da investigação é conduzida a partir de princípios morais, só pode falar-se de contradições morais, de impossibilidade moral. A pergunta tem, então, o seguinte teor: não colidirá a inalterabilidade [241] da constituição, qualquer que ela seja, com a destinação da humanidade estabelecida pela lei moral?

Nada do mundo dos sentidos, nada resultante do nosso esforço, acção ou sofrimento, considerado como aparição, apresenta um valor enquanto não tiver efeito sobre a cultura. O prazer em si não tem qualquer valor; só adquire valor, no máximo, como meio de animação e renovação das nossas forças para a cultura.

Cultura significa exercício de todas as nossas forças para o objectivo da liberdade total, da independência total em relação a tudo o que não seja nós próprios, o nosso ser mais puro. A este respeito, serei mais claro.

Se o nosso verdadeiro objectivo final for estabelecido através do nosso eu puro¹ e sob a sua forma, através da lei moral em nós, então, tudo o que em nós não pertença a esta forma pura ou tudo o que faz de nós seres sensíveis não é uma finalidade absoluta, mas, sim, meramente, um meio para a nossa finalidade espiritual mais elevada. Ele nunca nos deve determinar, deve, antes, ser sempre determinado pelo mais elevado em nós, pela razão. Ele nunca deve ser activo, senão sob a ordem da razão; e nunca deve ser activo de outro modo, senão de acordo com a norma que aquela lhe prescreve. Da sensibilidade poderíamos dizer o mesmo que aquele selvagem de Marmontel disse acerca do perigo no seu canto fúnebre: mal nascemos, desafia-nos para uma longa e temível batalha a dois, pela liberdade ou pela escravatura. Se ganhares, disse-nos, serei teu escravo. Poderei ser-te um criado muito útil; porém, serei sempre um criado contrariado e assim

¹ Se o leitor não tiver compreendido estas expressões na introdução, não entenderá este capítulo, nem nenhum dos seguintes, e isto por sua própria culpa.

que aliviares o meu jugo, rebelo-me contra o meu senhor e vencedor. Mas se eu te vencer, vou insultar-te e infamar-te e espezinhar-te. Uma vez que [242] em nada me podes ser útil, vou procurar aniquilar-te por completo, de acordo com o direito de um conquistador.

Nesta batalha, é necessário que aconteçam duas coisas com a sensibilidade. Primeiro, tem de ser dominada e subjugada; já não pode reger, devendo servir; já não deve atrever-se a impor-nos objectivos nem a condicioná-los. Esta é a primeira acção de libertação do nosso eu: a *dominação* da sensibilidade. Mas isto não é tudo. A sensibilidade não deve deixar somente de ser soberana: deve também passar a ser criada, uma criada hábil e apta; deve ser de utilidade, o que quer dizer que procuramos todas as suas forças, que a moldamos de todas as formas, elevando-a e fortalecendo-a até ao infinito. Esta é a segunda acção de libertação do nosso eu: a *cultura* da sensibilidade.

Duas observações a este respeito: primeiro, quando falo de sensibilidade, não me refiro apenas ao que normalmente se designa por este nome, os humores inferiores ou mesmo as forças físicas do ser humano. Por oposição ao eu puro, tudo o que não é este eu puro pertence à sensibilidade, ou seja, todas as nossas forças físicas e humores, desde que possam ser determinados por algo exterior a nós próprios. Tudo o que é flexível, tudo o que possa ser exercitado e reforçado encontra-se aqui incluído. A forma pura do nosso ser é aquela que é incapaz de formação: é completamente inalterável. Neste sentido da palavra, por conseguinte, a formação do espírito ou do coração através do pensar mais puro ou através das ideias mais nobres da religião não pertence menos à formação da sensibilidade, do ser sensível em nós, do que, por exemplo, o exercício dos pés através da dança.

Em segundo lugar, seria possível que o exercício e a elevação propostos das forças sensíveis levassem a pensar que o poder da sensibilidade é assim multiplicado por si mesmo, sendo esta equipada com novas armas contra a razão. Mas não é este o caso. A ausência de lei é o carácter original da sensibilidade; apenas nela reside a sua força característica, perdendo vigor assim que este instrumento lhe é retirado. Toda a formação tem lugar de acordo com regras, pelo menos, se não de acordo com leis, com vista a alcançarem-se determinados objectivos; através delas, reveste-se a sensibilidade com o uniforme da razão; as armas que esta dá são inócuas para si própria, ela é invulnerável a elas.

O ser humano tornar-se-ia *livre* através do supremo exercício destes dois direitos do vencedor sobre a sensibilidade, ou seja, dependeria apenas de si, do seu eu puro. Para o que o seu peito quer, teria de corresponder um:

está aí, [243] no mundo das aparições. Sem o exercício do primeiro desses direitos, nem sequer poderia *querer*; as suas acções seriam determinadas por impulsos exteriores a si, actuando sobre a sua sensibilidade, seria um instrumento tocado para produzir harmonia no grande concerto do mundo dos sentidos, dando sempre o tom que o fado cego tocasse. Após o exercício do primeiro direito, poderia querer ser ele próprio activo. Porém, sem fazer valer o segundo direito, a sua vontade seria uma vontade *impotente*, ele poderia querer, mas nada mais. Seria senhor, mas sem criado, seria rei, mas sem súbditos. Continuaría sob o ceptro férreo do fado, continuaría agrilhado às suas correntes e o seu querer seria um fragor impotente com estas. A primeira acção do vencedor garante-nos o querer; a segunda, a aquisição e o fortalecimento das nossas forças, garante-nos o *poder*.

Esta cultura com vista à liberdade é o único objectivo final possível do ser humano, *na medida em que ele é uma parte do mundo sensível*; o objectivo final sensível mais elevado, mas que não é, em si, o objectivo final do ser humano, mas, antes, o derradeiro meio para alcançar o seu objectivo final espiritual mais elevado, é a coincidência total da sua vontade com a lei da razão. Deve ser possível considerar tudo o que as pessoas fazem como meio para este derradeiro fim final no mundo dos sentidos, ou então é uma actividade sem finalidade, uma actividade irracional.

Certamente que, até agora, o percurso da raça humana tem promovido este objectivo. Mas peço-vos, excelentíssimos tutores dela, que não se precipitem e interpretem isto como um grande elogio da vossa sábia direcção, que esperem um pouco antes de me colocarem, cheios de optimismo, na classe dos vossos aduladores. Primeiro, vamos analisar, sensatamente, o que eu poderei querer dizer com esta afirmação. Quando, depois, reflecto sobre este percurso e parto do princípio de que ele poderia ter tido um objectivo, não posso, racionalmente, na minha consideração, atribuir outro objectivo senão aquele agora desenvolvido, por ser o único possível. Portanto, não digo que vós ou qualquer outro ser imaginou este objectivo no momento de determinar a direcção do percurso. Digo apenas: Imagino-o determinado com vista a poder julgar a sua finalidade. Pergunto-me: se este percurso fosse, de facto, dirigido por um ser racional e o conceito daquele objectivo fosse a base da sua direcção, teria escolhido os meios mais adequados para a sua concretização? Não estou a dizer *que* [244] tenha sido assim; como haveria de o saber? E que vou encontrar agora na presente análise?

Em primeiro lugar, ninguém é *cultivado*. Cada um tem de se *cultivar a si próprio*. Qualquer tipo de comportamento passivo é precisamente o

oposto da cultura: a cultura acontece através da actividade própria e tem por objectivo a actividade própria. Portanto, não é possível criar um plano cultural de modo que a sua obtenção seja necessária; ele age por liberdade e depende do uso da liberdade. A questão que se coloca é a seguinte: existiram objectos nos quais os seres livres tivessem podido exercer a sua actividade própria com vista ao objectivo final da cultura?

E o que poderia existir, em todo o mundo da experiência, de modo que os seres que quisessem ser activos não pudessem exercer aí a sua actividade? Esta exigência é facilmente correspondida, pois não é impertinente. Quem quer formar-se, forma-se em tudo. Costuma dizer-se que a guerra cultiva e é verdade: a guerra eleva as nossas almas a feitos e sentimentos heróicos, ao menosprezo pelo perigo e pela morte, ao desdém por bens que estão, diariamente, expostos à pilhagem, à compaixão com tudo o que porta um rosto humano, uma vez que o perigo e os sofrimentos comuns nos aproximam. Mas não considereis isto um louvor da vossa sede sanguinária de guerra, um pedido humilde da humanidade suspirante, a vós dirigido para que não desistais de a destruir em guerras sangrentas. A guerra só eleva ao heroísmo as almas que já possuem em si esta força; nos vulgares desperta a vontade de pilhar e de reprimir os fracos indefesos. Criou heróis e ladrões cobardes e qual dos dois em maior quantidade? Se fordes julgados meramente com base neste fundamento, ficareis brancos como neve, mesmo que fosseis mais maliciosos do que vos permite a falta de nervos que a vossa era, o mais duro dos despotismos, cultiva. O escravo ouve na sentença de morte pronunciada pelo seu déspota a expressão do destino inalterável e honra-se mais através da subjugação livre da sua vontade ao destino férreo do que o pode desonrar o quer que seja na Natureza. Este destino que hoje eleva o escravo do pó e o coloca nos degraus do trono e que amanhã o volta a atirar para o seu nada deixa o ser humano apenas ao ser humano, e dá aos nobres sarracenos e turcos aquela indulgente suavidade que sopra dos seus romances e aquele sacrifício pelos estranhos e pelos sofredores que domina nos seus enredos: o mesmo destino que faz do vulgar japonês um criminoso decidido, porque a irrepreensibilidade não o protege. Portanto, tornai-vos mesmo déspotas. Se assim o quiséssemos, ainda nos enobreceríamos nos nós do vosso cordel de seda.

[245] Os meios para a cultura existiram sempre. Agora surge a segunda questão: eles foram de facto utilizados? É possível comprovar o progresso da raça humana em direcção à liberdade perfeita no percurso realizado até hoje por ela? Não tenhais receio desta análise; não avaliamos os sucessos,

como vós. Caso não se evidencie qualquer progresso digno de nota, podeis dizer: a culpa é vossa; não haveis utilizado os meios existentes. Não teremos nada de concreto a responder-vos e, uma vez que não somos sofistas, nada responderemos.

Contudo, evidencia-se, de facto, um progresso, o que era de esperar dada a natureza do ser humano, que dificilmente consegue estar quieta. As forças sensíveis da humanidade têm sido, contudo, desde que podemos observar o seu percurso, formadas e reforçadas de uma maneira variada. Devemos agradecer-vos a vós ou a quem se deve isto?

Foram, de facto, a possibilidade e a leveza da nossa cultura o vosso objectivo final, com a fundação e o governo dos vossos Estados? Observo as vossas explicações e, tanto quanto consigo lembrar-me, oiço-vos a afirmar os *vossos* direitos e a *vossa* honra e a falar da vingança das *vossas* ofensas. Quase parece que o vosso plano não *nos* contempla, quase parece só estar pensado para vós, como se nele fôssemos somente instrumentos para os *vossos* objectivos. Ou, quando uma rara generosidade se apodera da vossa boca, falais muito do bem dos *vossos* fiéis súbditos. Perdoai se desconfiamos um pouco da *vossa* generosidade; é que tendes por objectivo algo de que abdicamos por completo: o prazer sensível.

Porém, é possível que simplesmente não saibais expressar-vos; talvez as vossas acções sejam melhores do que as vossas palavras. Procuo, tanto quanto possível, no labirinto intrincado dos vossos corredores retorcidos, na noite profunda e misteriosa que sobre eles lançais, uma unidade nas máximas das vossas acções que possa classificar como constituindo a sua finalidade. Investigo ante Deus, meticulosamente, e encontro: *domínio único da vossa vontade no interior e expansão das vossas fronteiras no exterior*. Relembro o primeiro objectivo como meio para o nosso objectivo final mais elevado, a cultura com vista à liberdade. Confesso não compreender como pode elevar a nossa actividade própria o facto de ninguém agir de forma independente a não ser vós; como pode ter por finalidade a libertação da nossa vontade o facto de, em todo o vosso território, ninguém poder ter uma vontade a não ser vós; como pode servir a criação da pura ipseidade [246] o facto de vós serdes a única alma que coloca em movimento milhões de corpos. Comparo a nossa segunda finalidade com aquele objectivo final e, de novo, não sou suficientemente penetrante para ver o que poderia ganhar a nossa cultura pelo facto de a vossa vontade se substituir ou não a milhares de outras vontades. Pensais que se elevará o conceito da nossa dignidade só porque o nosso mestre possui numerosos rebanhos?

Mas ninguém consegue compreender tudo isto se não tiver a felicidade de conhecer os segredos profundos da vossa política¹, em particular os abismos de todos, o mistério do equilíbrio da Europa. Quereis que a vossa vontade seja a única senhora nos vossos Estados, para que possais de repente, caso este equilíbrio se encontre em perigo, empregar subitamente toda a sua força contra eles; quereis que o vosso Estado seja tão poderoso internamente e tão alargado externamente quanto possível, para que consigais opor uma força tremenda a este perigo. A manutenção do equilíbrio é o vosso objectivo final e ambos os objectivos são meios para a concretização do mesmo.

Portanto, o vosso verdadeiro objectivo *final* seria este? Permitti que duvide, ainda que por um instante. A quem deve este equilíbrio temer tanta coisa má senão aos da vossa condição? Entre eles, deve haver alguns que o procuram destruir. Qual é o objectivo final dos agitadores? Sem dúvida, aquilo que vós dais como meio para os vossos objectivos finais mais elevados: o monopólio mais ilimitado e alargado.

No entanto, deve ser possível avaliar, aproximadamente, quão grande teria de ser o poder de cada Estado ao qual a política incumbe a manutenção deste equilíbrio se a balança deve manter-se suspensa. Aqui encontrais o vosso limite determinado; ide até ele e deixai também o outro avançar em paz até ele, se for verdade que apenas vos interessais pelo equilíbrio e por mais nada, e se fordes sinceros. Porém, se o outro ultrapassar estes limites, tendes também de os ultrapassar para que o equilíbrio quebrado possa ser repostos? Se os pratos estivessem previamente [247] equilibrados, não teríeis tido a necessidade de o deixar transgredir e deveríeis tê-lo, de facto, impedido. Caís sob a suspeita de o haverdes permitido apenas para ter um pretexto para transgredir os vossos limites, porque, no silêncio, namorais com a esperança de lhe causar prejuízo e nuns passos mais adiante do que ele, para que possais, pela vossa parte, voltar a perturbar o equilíbrio. Na nossa era, assistimos a uniões entre grandes potências que dividiram países entre si com vista a manter o equilíbrio^F. Tudo teria permanecido igual se ninguém nada tivesse feito. Porque preferiram então o primeiro meio em detrimento deste último? É possível que seja verdade que vos contentais em ser aqueles que mantêm este equilíbrio enquanto não tiverdes força

¹ O escritor acima aclamado é atacado por um calafrio secreto quando alguém diz que só é preciso possuir um senso comum saudável para compreender o que até agora ainda lhe é tão difícil de compreender. Confesso-lhe que sou da mesma opinião. «Mas o gosto pela profundidade irá acabar; tornamo-nos superficiais quando dizemos isso em voz alta!» – Que seja o Sr. R. a ocupar-se dos seus próprios adversários!

suficiente para ser o que preferiríeis ser, ou seja, destruidores dele; e que vos contentais com impedir que outros o eliminem, para que possais vós próprios, um dia, o eliminar. Porém, existe uma verdade confirmada por motivos *a priori* e através de toda História: *a tendência de todas as monarquias é a do monopólio ilimitado dentro das suas fronteiras e a da monarquia universal no exterior.* Através da afirmação de um equilíbrio ameaçado, os nossos políticos admitem, eles próprios, este facto de uma forma muito ingénua, pressupondo no outro aquilo de que têm bem consciência. Um ministro tem de se rir quando ouve outro a falar seriamente sobre este equilíbrio e ambos têm de se rir quando nós, que não temos terra nem pensões a ganhar, investigamos despreocupadamente os seus importantes estudos. Se nenhuma das monarquias mais recentes se aproximou particularmente do seu objectivo, não foi por não *querer*, mas antes por não *poder*.

Porém, pressupondo que este equilíbrio é, de facto, o vosso objectivo final (algo que, comprovadamente, não é), não é por isso que tem de ser o nosso. Nós, pelo menos, teremos de referir este objectivo ao nosso objectivo final na qualidade de meio. Nós, pelo menos, poderemos perguntar: por que razão há-de o equilíbrio ser mantido?

Assim que o equilíbrio seja derrubado, dizeis, rebentará uma guerra terrível que oporá um a todos e esse devorará os outros. Portanto, temeis tanto esta guerra por nós, uma guerra que, se todos os povos fossem unidos sob uma coroa, daria à luz uma paz eterna? Temeis tanto esta guerra que, para nos poupardeis a ela, nos envolveis em outras tantas guerras intermináveis? Temeis que sejamos subjugados por uma potência estrangeira e, para nos protegerdes deste infortúnio, preferis ser vós próprios a subjugar-nos? Oh, [248] não tenteis impor-nos a vossa forma de ver as coisas. Acreditamos que para vós seja preferível serdes vós a subjugar-nos do que um outro; mas não percebemos porque haveríamos nós de preferir essa situação. Tendes um amor afectuoso pela nossa liberdade e quereis ser os únicos a detê-la. A eliminação completa do equilíbrio na Europa não poderia nunca ser tão desvantajosa para os povos como o foi a afirmação perversa dele.

Mas como e com que condição é necessário que à eliminação do proclamado equilíbrio se siga a guerra, a conquista geral? Então quem a organizará? Um dos povos que estão francamente fartos das vossas guerras e que prefeririam ter-se formado em paz? Pensais que o artista e o agricultor alemães se importam muito que o artista e o agricultor da Lotaríngia³⁰ ou da Alsácia encontrem a sua cidade e a sua aldeia no capítulo sobre o reino alemão dos manuais de Geografia e que o agricultor vai deitar fora buris e

alfaias agrícolas para colocar lá a sua aldeia? Não, o monarca que for mais poderoso após a eliminação do equilíbrio é quem levantará esta guerra. Vede como argumentais e como nós contra-argumentamos. Dizeis que, para que uma monarquia não devore e subjugue tudo, é imperioso que existam várias monarquias com poder suficiente para manter o contrapeso e que, para que possam ser suficientemente fortes, cada monarca tem de assegurar, internamente, o monopólio e, de tempos a tempos, procurar alargar as suas fronteiras exteriores. Nós, pelo contrário, tiramos a seguinte ilação: o esforço constante de engrandecimento interno e externo é um grande infortúnio para os povos. É verdade que têm de o suportar para escapar a outro muito maior, mas permiti que procuremos a fonte desse grande infortúnio e que a desviemos, se for possível. Encontramo-la na constituição monárquica ilimitada; qualquer monarquia ilimitada (isto dizeis vós próprios) ambiciona constantemente a monarquia universal. Se nos deixais obstruir esta fonte, o nosso mal será cortado pela raiz. Se já ninguém quiser atacar-nos, deixaremos de precisar de estar armados; então, deixaremos de precisar das terríveis guerras e da prontidão constante, ainda mais terrível, para entrar em guerra, a qual suportamos para evitar guerras. Deixaremos de necessitar que trabalheis no sentido do monopólio da vossa vontade. Dizeis: dado que devem existir monarquias ilimitadas, o ser humano tem de se sujeitar a uma quantidade monstruosa de males. Nós respondemos: dado que o género humano não quer sujeitar-se [249] a essa quantidade monstruosa de males, não deverão existir monarquias ilimitadas. Bem sei que sustentais as vossas relações com exércitos preparados, armas pesadas, grilhões e penas de prisão, mas não é por isso que me parecem as mais fundamentadas.

A honra a quem a merece; a justiça a todos! A fricção da engrenagem múltipla desta máquina política artificial da Europa deu sempre alento à actividade do género humano. Foi uma luta eterna de forças em litígio no interior e no exterior. No interior, graças à espantosa arte da subordinação dos estados, o soberano pisava o que lhe estava mais próximo; este, por sua vez, pisava o que estava imediatamente abaixo dele e assim sucessivamente até ao escravo que trabalhava a terra. Cada uma destas forças resistia à pressão e, por sua vez, pressionava para cima, e assim se manteve esta espantosa obra, graças ao jogo múltiplo da máquina e à elasticidade do espírito humano, que lhe deu vida: a sua composição pecou contra a natureza e gerou, ainda que tendo o mesmo ponto de partida, os mais variados produtos, na Alemanha, uma República Federal, em França, uma monarquia absoluta. No exterior,

onde não havia lugar à subordinação, determinou-se e manteve-se efeito e contra-efeito através da constante tendência para a monarquia universal que, por nem sempre ter sido bem pensada, não menos era o objectivo final de todos os empreendimentos. Se, no palco político, uma Suécia era aniquilada e se uma Áustria e uma Espanha enfraqueciam, uma Rússia e uma Prússia nasciam do nada, dando à humanidade, em matéria de fenómenos morais, um novo ímpeto para feitos heróicos, o orgulho nacional sem nação. É possível que a consideração deste jogo múltiplo seja um deleite espiritual estimulante para o observador pensante, mas não consegue satisfazer nem ensinar o sábio sobre o que lhe é necessário.

Se, portanto, adquirimos cultura de liberdade, não apenas *sob* as vossas constituições políticas, mas também *graças* a elas, não temos que vos agradecer, pois isso não só não era o vosso objectivo, como até era o contrário. Ambicionáveis aniquilar na humanidade toda a liberdade da vontade que não fosse a vossa. Lutámos convosco pelo mesmo e, se nos tornámos mais fortes nesta batalha, seguramente não vos fizemos nenhum favor. Verdade seja dita, para ser plenamente justos convosco, até cultivastes, intencionalmente, algumas das nossas forças porém, não para que nos tornássemos mais aptos para os nossos objectivos, mas sim para os vossos. Lidastes connosco como nós próprios deveríamos ter lidado connosco. Subjugastes a nossa [250] sensibilidade e obrigaste-la a reconhecer uma lei. Depois de a terdes subjugado, transformaste-la em aptidão para todos os usos: até esse ponto, tudo estava certo, e se vos houvésseis ficado por aqui, haveríeis sido verdadeiros tutores da humanidade não emancipada. Porém, haveria de ser a vossa razão, e não a nossa, o vosso eu quero, e não o nosso, a ser o supremo dominador a determinar os seus objectivos a esta sensibilidade amansada e moldada. Mandastes instruir-nos em várias ciências cuja forma e conteúdo estavam já ajustados às vossas intenções, para que nos tornássemos mais maleáveis para vós. Mandastes instruir-nos em várias artes para que vos entretivéssemos, a vós e àqueles que vos rodeiam, ou para que proporcionássemos, a vós e aos instrumentos da submissão que se encontram nas vossas mãos, onde nem as vossas mãos seriam suficientes, a pompa com a qual cegais os olhos da plebe. Finalmente instruístes milhões (e esta é a obra de que mais vos orgulhais) na arte de, a um mero sinal, girar para a direita e para a esquerda, separar-se de repente ainda que estivessem tão unidos como mouros e na terrível prontidão para estrangular; com vista a usá-los contra tudo o que a vossa vontade não quer reconhecer como sua lei. Estes são, tanto quanto sei, deliberadamente os vossos serviços à nossa cultura.

Por outro lado, impediste-la propositadamente, parastes os nossos passos e colocastes empecilhos no nosso caminho. Não vos quero recordar as acções do ideal de todas as monarquias, daquela que exprimiu os seus fundamentos da forma mais determinada e acabada: o papado. É o único disparate de que não tendes culpa; nesses tempos, vós próprios éreis instrumentos em mãos estranhas, como nós agora somos nas vossas. Mas o que distingue, desde que sois livres, os vossos princípios dos princípios do vosso grande mestre, ao qual apenas poucos de entre vós mostram gratidão culposa?¹ Para exterminar o último germe de independência do homem, para torná-lo completamente passivo, as suas opiniões devem depender de uma autoridade exterior – era este o princípio em que a terrível monarquia universal assentava: um princípio que é tão verdadeiro como a chacota do inferno, um princípio com o qual a monarquia absoluta, inevitavelmente, se mantém erguida ou cai. Quem não pode determinar em que quer acreditar, nunca vai atrever-se a determinar o que quer fazer; pelo contrário, quem liberta o seu entendimento irá, em pouco tempo, também libertar a sua vontade. Imortal Frederico² H, eis o que salva a tua honra junto das gerações vindouras, [251] o que te levanta da classe dos déspotas repressores e te junta à série honrosa de educadores dos povos para a liberdade. O teu espírito clarividente não poderia passar sem notar esta consequência, mas, ainda assim, quiseste que o entendimento dos teus povos fosse livre. Foi necessário, por conseguinte, que tu próprio quisesses que fossem livres e, se te tivessem parecido maduros para a liberdade, ter-lha-ias dado. Foi com este objectivo em mente que os formaste, por vezes, sob uma disciplina férrea. Mas vós, os outros, que fazeis? Actuais de forma consequente, porventura de forma mais consequente do que imaginais. Não seria a primeira vez que o instinto conduz uma pessoa mais correctamente do que os seus raciocínios. Se quereis reinar, tereis antes de subjugar o entendimento dos homens; se este depender da vossa arbitrariedade, o restante seguir-se-lhe-á sem esforço. A monarquia ilimitada não consegue subsistir com a liberdade de pensamento ilimitada. Sabeis isto, ou senti-lo, e tomais as vossas medidas em conformidade. Para indicar um exemplo, foi assim que um homem corajoso (o qual, se ele viesse agora, encarceraríeis nos vossos túmulos dos vivos) se levantou do meio da escravidão de espírito e retirou o direito de falar sobre

¹ Mas, claro, uma pessoa começa a reconhecer a sua obrigação e a cumpri-la!

² Frederico II, 1712-1786; rei da Prússia (1740-1786). [N. do E.]

as nossas opiniões da mão do déspota romano e transmitiu-o para um livro morto¹. Para um primeiro início foi suficiente, sobretudo dado que aquele livro da liberdade de espírito deixou uma grande margem de manobra. A invenção do livro agradou-vos, mas não a grande margem de manobra. O que aconteceu não pode ser desfeito, mas tomastes medidas para o futuro. Confinastes cada um ao espaço conquistado durante esse levantamento de espíritos, enclausuraste-os aí com estacas, qual espectro excomungado, com distinções e cláusulas, vinculastes a sua honra civil e existência a estas cláusulas e dissestes: já que, infelizmente, aqui estás, queremos deixar-te aqui, mas não deves ir mais além dessas estacas. E agora ficastes mais seguros do que nunca da nossa escravidão de espírito. As nossas opiniões estavam acorrentadas a uma letra dura e inflexível; se ao menos nos houvésseis deixado o vivo juiz de opiniões! Não sendo estimulado por nenhuma oposição, ele teria seguido, pelo menos a uma determinada distância, a marcha do género humano e hoje estaríamos francamente mais longe. Esta foi a vossa obra-prima! Enquanto não percebermos que, por isso, nada é verdadeiro por estar no livro, mas sim que o livro é bom, sagrado e divino, se quisermos, por ser verdadeiro o que está dentro dele, podereis manter-nos presos a este único grilhão.

[252] Permanecestes fiéis a este princípio, em todos os aspectos. Erguestes estacas em todas as direcções em que o espírito humano possa dirigir-se, estacas delimitativas, denominadas verdades básicas privilegiadas, e aí colocastes guardas instruídos para expulsar todos os que as queiram ultrapassar. Dado que não podeis contar sempre com a insuperabilidade destes mercenários, entrelaçastes, para mais segurança, uma cerca civil entre as estacas; e colocastes os visitantes às portinholas dela. Tolerais que nos movimentemos dentro dos limites desta cerca; atirai-nos também, quando estais de bom humor, algumas moedinhas para vos divertirdes connosco a tentar apanhá-las. Mas ai daquele que se atreva a sair da cerca, ai daquele que nem sequer queira reconhecer outro limite que não o do espírito humano. Se alguém se infiltrar, é porque nem vós nem os vossos visitantes reparam. De resto, tudo o que visa recuperar a razão nos seus direitos reprimidos, fazer a humidade caminhar pelo seu próprio pé e fazê-la ver pelos seus próprios olhos ou – para que vos possa dar um exemplo que vos convencerá imediatamente – a realização de estudos como o presente não passa, aos vossos olhos, de uma tontice e de uma abominação.

¹ Alusão a Martinho Lutero. [N. do ed.]

Isto seria o nosso ajuste de contas convosco acerca dos progressos na cultura que fizemos sob as vossas constituições estatais. Não abordarei a influência das mesmas sobre a nossa formação moral imediata: não vos quero recordar a perversão ética que se propaga à volta dos vossos tronos e cuja intensidade de cheiro permite calcular a distância a percorrer até às vossas residências.

Quando a cultura da liberdade¹ é, verdadeiramente, o único objectivo final da ligação estadual [253], está comprovado que todas as constituições estatais, que tenham por objectivo final, completamente oposto, a escravatura de todos e a liberdade de uma única pessoa, a cultura de todos para servir os objectivos dessa pessoa e o impedimento de todos os tipos de cultura que conduzam à liberdade de muitos, não só são capazes de modificação, mas têm também, efectivamente, de o ser. Estamos agora perante a segunda parte da pergunta: se existisse apenas uma constituição estatal que, comprovadamente, intencionasse alcançar este objectivo final através dos meios mais seguros, não seria esta pura e simplesmente inalterável?

Se se escolhessem meios, de facto, válidos, a humanidade aproximar-se-ia, progressivamente, do seu grande objectivo: cada membro da humanidade seria cada vez mais livre e deixar-se-iam de utilizar estes meios, cujos objectivos estariam já concretizados. Uma roda após a outra da máquina de uma constituição estatal deste tipo imobilizar-se-ia e seria retirada, porque a roda em que deveria engrenar começaria a movimentar-se graças à sua própria força. A máquina tornar-se-ia cada vez mais simples. Se o objectivo final pudesse algum dia ser alcançado por completo, a constituição estatal deixaria de ser necessária: a máquina pararia porque nenhuma resistência agiria mais sobre si. A lei universalmente válida da razão agregaria todos na mais completa unanimidade de opiniões e mais nenhuma lei teria de vigiar as suas acções. Mais nenhuma norma teria de determinar que quantidade dos seus direitos

¹ [252] Passo a abordar um possível mal-entendido que espero apenas de eruditos e não do público inculto. Da totalidade do decurso deste tratado até ao momento deve ficar claro que faço a distinção entre três tipos diferentes de *liberdade*: a *transcendental*, que é a mesma em todos os espíritos racionais: a *faculdade de ser a primeira causa independente*; a *cosmológica*, o estado em que uma pessoa só depende de si própria (só o espírito infinito a possui, mas este tipo de liberdade é o objectivo final da cultura de todos os espíritos finitos); a *política*, o direito a não reconhecer nenhuma lei senão aquela que se deu a si mesmo. Deverá existir em todos os estados. Espero que não haja passagens ambíguas sobre o tipo de liberdade que eu justamente falo. Caso alguém [253] queira confundir o que estou a discutir para me punir pelo seu próprio erro, que esta nota lhe sirva de poderoso ferrolho.

cada sociedade teria de sacrificar, dado que ninguém exigiria mais do que o necessário e ninguém daria menos. Nenhum juiz teria mais de decidir sobre os seus litígios, pois todos estariam permanentemente punidos.

É aqui que o admirador da humanidade não consegue olhar rapidamente sem sentir o seu coração penetrado por um suave calor. Ainda não consigo descrever esse contorno, ainda estou na preparação das cores. Mas desde já vos peço que não vos assusteis com o ditado «cada cabeça, sua sentença». Ele não contradiz minimamente o ditado: «a humanidade tem, deve ter e terá apenas um objectivo final, e os vários objectivos cuja concretização pressupõe outros não só se [254] suportarão como se auxiliarão mutuamente.» Não deixeis que esta perspectiva refrescante seja estragada pelo pensamento venenoso de que isso nunca se vai realizar. Claro que nunca será concretizada por completo, mas (e não é apenas um sonho bom, não é apenas uma esperança ilusória) o fundamento seguro baseia-se no progresso necessário da humanidade: ela deve, ela irá, ela tem de se aproximar cada vez mais deste objectivo. Diante dos vossos olhos, ela começou uma ruptura numa extremidade: a humanidade fez algo numa luta dura contra a perversão contra si lançada, a qual nela mesma e fora dela, lançou contra ela todas as suas forças, algo que, pelo menos, é melhor do que as vossas constituições despóticas que têm origem na degradação da humanidade. Mas não me quero agarrar antecipadamente ao meu objecto, não quero colher sem antes ter semeado.

Nenhuma constituição estatal é inalterável. Está na sua natureza que todas elas se alteram. Uma má constituição que vá contra o objectivo final necessário de todas as ligações estatais tem de ser alterada; uma boa constituição que promova o objectivo final altera-se por si. A primeira é um fogo em restolho podre que deita fumo sem dar luz nem calor: tem de ser apagado. A segunda é uma vela que se alimenta por si própria, tal como alumia e que se apagaria se o dia rompesse.

A cláusula no contrato social: que ele seria inalterável, seria a contradição mais grave contra o espírito da humanidade. Se eu prometer não alterar nem mandar alterar nada numa constituição estatal, tal significa prometer não ser pessoa nem tolerar que, onde eu possa chegar, qualquer outro homem chegue. Contento-me com o grau de animal hábil. Obrigo-me e obrigo todos a permanecer no nível de cultura a que ascendemos: tal como o castor constrói hoje onde os seus antepassados construíram há milhares de anos, tal como a abelha constrói hoje os alvéolos como a sua espécie o faz há milhares de anos, também nós e os nossos descendentes queremos, durante milhares de anos, erigir o nosso modo de pensar, as nossas máxi-

mas teóricas, políticas e morais tal como estão erigidas actualmente. Uma promessa deste tipo, ainda que fosse feita, teria validade? Não, não podes prometer isso. Não tens o direito a prescindir da tua humanidade. A tua promessa é contrária ao Direito e, por conseguinte, sem poder jurídico¹.

A humanidade ter-se-ia esquecido a tal ponto de si mesma que abdicaria do único direito que distingue a sua animalidade da dos restantes animais, [255] do direito ao aperfeiçoamento infinito? E, sujeita ao jugo férreo do déspota, abdicaria para sempre da vontade de o quebrar? Não, não nos abandones, Paládio sagrado da humanidade, pensamento consolador que do nosso trabalho e sofrimento resulta uma nova perfeição e bem-estar para os nossos irmãos, que trabalhamos para ela e não trabalhamos em vão; que, no lugar onde hoje nos esforçamos e somos pisados, e – o que é pior ainda – erramos e falhamos redondamente, um dia, nascerá uma espécie que poderá fazer sempre o que quer, porque nunca há-de querer outra coisa que não o bem. Haveremos de nos alegrar, em planos mais elevados, com a nossa descendência e, entre as suas virtudes, encontrar desenvolvido o germe que colocámos nela e reconhecê-lo como sendo o nosso. Ó perspectiva desta era, dá-nos ânimo para ganhar o sentimento da nossa dignidade e mostra-no-la pelo menos nas nossas acções, ainda que o nosso estado presente a contradiga. Espalha ousadia e alto entusiasmo pelos nossos empreendimentos e, caso vacilemos, que nos dê energia: o primeiro pensamento é «Fiz o meu dever» e o segundo pensamento é «Nenhuma semente espalhada por mim há-de perder-se no mundo moral; no dia da colheita, hei-de contemplar os seus frutos e com eles fazer para mim coroas eternas».

Jesus e Lutero, sagrados espíritos protectores da liberdade, nos dias da vossa humilhação, quebrastes, com uma força colossal, a liberdade nos grilhões da humanidade e desfizeste-os até onde a vossa mão pôde alcançar. Olhai agora, de esferas mais elevadas, para a vossa descendência e regozijai-vos com a sementeira já a balançar ao vento. Em breve, o terceiro¹ a terminar a vossa obra, que quebrou o último e mais forte grilhão da humanidade sem talvez ele próprio o saber, juntar-se-á a vós. Choraremos a sua morte; vós, porém, indicar-lhe-eis, com gosto, o lugar que o espera na vossa companhia e a época que o compreenderá e representará ficar-vos-á agradecida.

¹ Alusão a Immanuel Kant. [N. do ed.]

Notas

^A Indicamos, entre parêntesis rectos, a paginação da edição da *Gesamtausgabe* de Fichte, Band I/1 (hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1962. As notas de rodapé são da autoria do próprio Fichte, com exceção daquelas que são seguidas da indicação [N. do E.] e que se devem aos editores da *Gesamtausgabe*.

^B A ideia de um estado de natureza constitui uma espécie de ficção própria das teorias contratualistas da origem do poder, que servia, ao mesmo tempo, como princípio de legitimação dos contratos (uma vez que resultariam do livre acordo entre indivíduos possuidores de direitos anteriores a eles) e como princípio para aferir da bondade dos actos do soberano (que apenas se verificaria se ele respeitasse o que ficou acordado entre todos os contratantes). Rousseau terá uma opinião muito particular sobre este assunto, uma vez que, admitindo a mesma ficção que os seus antecessores (Hobbes, Locke, Pufendorf), verá no estado social resultante do contrato o princípio da perversão da natureza humana e a possibilidade do despotismo. Determinar as condições do bom contrato, ou seja, aquele em que, por força da ordem social instituída, a vontade do soberano seja sempre a vontade geral, será o grande problema que Rousseau procurará resolver.

^C Rousseau escrevera: «Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible.» (*Du Contrat Social*, Livre II, chapitre 2; in *Œuvres Complètes* (Bibliothèque de la Pléiade), vol. III, p. 369. Nos seus escritos posteriores de filosofia política, nomeadamente nos *Fundamentos do Direito Natural*, de 1796, Fichte já não seguirá inteiramente Rousseau relativamente à questão do carácter inalienável da soberania. Sobre este assunto pode consultar-se a obra de Alexis Philonenko, *L'Œuvres de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, pp. 51 e segs.

^D Sobre este assunto, cf. *Du Contrat Social*, Livre I, chapitres 2 - 4; *Œuvres Complètes*, vol. III, pp. 352 e segs.

^E Esta é a questão central que está em discussão ao longo de todo este capítulo das *Contribuições*. Será o *leit-motiv* das críticas à Revolução Francesa feitas, na Alemanha, por Rehberg, Friedrich von Gentz e outros autores conservadores. Em maior ou menor medida, todos eles se inspirarão nas teses de Edmund Burke, no seu famoso opúsculo de 1790 intitulado *Reflections on the Revolution in France*. Aí, Burke contrastava a Revolução de 1789 com a Glorious

Revolution de 1688, nomeadamente quanto à legitimidade do princípio de alteração da constituição estadual de um povo e da quebra do princípio da sucessão hereditária. Cf., nomeadamente, todas as referências de Burke ao Bill of Right de 1688, in *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, The University Press (Oxford's World Classics), 1999, pp. 16 e segs.

^F É provável que Fichte se refira aqui à primeira divisão da Polónia. Os países vizinhos da Polónia (na altura, país pertencente à *República das Duas Nações*), a Prússia, a Áustria e a Rússia, assinaram um acordo secreto com o objectivo de manter o *status quo*: esta aliança ficou conhecida como a «Aliança das Três Águias Negras», devido aos três estados usarem uma águia negra como símbolo (em contraste com a águia branca, símbolo da Polónia). Os soldados polacos tentaram expulsar as forças estrangeiras numa revolta (apelidada de «Confederação de Bar», 1768 – 1772), mas os seus exércitos mal preparados e mal comandados sofreram uma derrota esmagadora diante de um bem preparado exército russo. O tratado da divisão foi ratificado pelos seus signatários, no dia 22 de Setembro de 1772. Saíram vitoriosos desta divisão, o rei Frederico II da Prússia, o príncipe von Kaunitz da Áustria, e a czarina Catarina, a Grande, da Rússia. Com esta derrota, a *República das Duas Nações* perdeu cerca de 30% do seu território. (Cfr. *História Geral da Europa*, dir. por Georges Livet et Roland Mousnier, Lisboa, Europa-América, 1986-1987, Vol. 3: *A Europa: desde 1789 aos nossos dias*, por F.-G. Dreyfus, Roland Marx, Raymond Poidevin.)

^G A Lotaríngia (Lotharingia) foi um reino da Europa ocidental, que resultou da divisão do Império Carolíngio, aquando do Tratado de Verdun (843), e que consistia numa estreita faixa de terra ao longo dos rios Reno e Ródano. O seu nome provém de Lotário I, o imperador que foi obrigado a entregar aos seus irmãos Carlos, o Calvo, o reino da Aquitânia (ou *Frância* ocidental, actual França) e a Luís, o Germânico, a *Frância* oriental (actual Alemanha, que mais tarde seria a Germânia). Este reino compreendia as regiões que hoje são a Holanda, a Bélgica, o Luxemburgo, a Renânia do Norte-Vestfália, a Renânia-Palatinado e o Sarre (Estados da Alemanha), e ainda a Alsácia e a Lorena – que herdou o nome do antigo reino. (Em alemão, o nome desta região, que é actualmente francesa, é Lothringen.)

^H Frederico II (Berlim, 24 de Janeiro de 1712 – Potsdam, 17 de Agosto de 1786) foi o terceiro rei da Prússia, entre 1740 e 1786. Recebeu os cognomes de «o Grande» ou «o Único». Era conhecido por ser um amante da música, da arte e da literatura francesas. Paralelamente, Frederico II foi também capaz de transformar a Prússia numa grandiosa potência económica e militar, tendo

saído vencedor de três guerras. Amigo das letras, culto, grande colecionador de arte francesa, «escritor-filósofo», atraiu para a Prússia personalidades tais como Voltaire, com quem manteve correspondência. Foi o modelo perfeito do «déspota esclarecido» do século XVIII. É muito provável que Kant se estivesse a referir a Frederico II, homenageando-o, no opúsculo *Resposta à pergunta «O que é o Iluminismo?»*: «Existe apenas um único Senhor no mundo que diga: “Raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre tudo o que quiserdes, mas obedeci!”». Tal como Kant, o Rei defendia a liberdade de pensamento, mas exigia a obediência, para que se pudesse preservar a ordem na sociedade.

¹ Fichte refere-se ao reformador alemão Martinho Lutero (1484-1546), embora não seja possível dizer-se se visa alguma passagem específica das suas obras ou da sua actividade. Mas o sentido de toda esta passagem é claro: os «déspotas romanos» mencionados são os papas, que se arrogavam o direito de falar por cima das opiniões dos crentes, apresentando-se como as únicas autoridades na interpretação do texto das Sagradas Escrituras. Estas últimas são o «livro morto» a que Fichte igualmente se refere; morto, justamente, porque a liberdade de o interpretar e de proclamar a palavra de Deus a partir da sua leitura teria sido usurpada pelas autoridades de Roma. Lutero foi o «primeiro começo» – prossegue Fichte – no combate pela liberdade, tanto mais que a libertação da Bíblia em relação à autoridade dos papas abria um vasto «espaço de jogo» para combates futuros. São estes que, na opinião do autor, estão agora ser prosseguidos com a Revolução Francesa, e encontram a oposição de todos os que – tal como os adversários a quem Fichte se dirige – podem apreciar a Bíblia, mas não aquele espaço de jogo que ela veio libertar.

¹ «Se um particular (...) pode alienar a sua liberdade e tornar-se escravo de um mestre, porque é que todo um povo não poderia alienar a sua e tornar-se súbdito de um rei? Há aqui muitas palavras equívocas que teriam necessidade de explicação, mas restrinjamo-nos a *alienar*. Alienar é dar ou vender. Ora, um homem que se torna escravo de outro não se dá, mas sim vende-se, pelo menos para assegurar a sua subsistência; mas um povo, por que é que se vende? Um rei, longe de dar subsistência aos seus cidadãos, recebe deles a sua própria subsistência (...) Assim, para que um governo arbitrário fosse legítimo, seria necessário que em cada geração o povo pudesse admiti-lo ou rejeitá-lo; mas, nestas condições, esse governo não seria arbitrário.» (Rousseau, *Du Contrat Social*, Livro I, Cap. 4, in *Œuvres Complètes* (Bibliothèque de la Pléiade), vol. III, p. 355.

F. W. J. Schelling

**Sistema Do Idealismo Transcendental
(1800)**

Introdução

Em *Teoria e Prática*, Jürgen Habermas abre o capítulo dedicado a Friedrich Wilhelm Joseph Schelling com a afirmação de que este não é um pensador político¹. De facto, Schelling é, entre os autores da filosofia clássica alemã, aquele que tem sido considerado como o mais « apolítico » de todos² e, quando se lhe atribui um pensamento ou opinião políticos, o filósofo é frequentemente considerado como um representante da restauração. Não é assim por acaso que Heinrich Heine, ao comparar as fases da revolução política em França com as fases da revolução filosófica operada pelo pensamento clássico alemão³, afirma o seguinte:

«Façamos antes o elogio daquele Schelling de outrora, cuja memória floresce de maneira inesquecível nos anais do pensamento alemão. Pois esse Schelling de outrora representa precisamente, assim como Kant e Fichte, uma das grandes fases da nossa revolução filosófica, que eu comparei, nestas páginas, às fases da revolução política em França. De facto, se se vê em Kant

a convenção terrorista e em Fichte o império napoleónico, então vê-se no Sr. Schelling a reacção restauradora, que se deu em seguida.»⁴

¹ J. Habermas, «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer contraction Gottes» in *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993 (6.^a ed.), p. 172.

² C. Cesa, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hrsg. von Iring Fetscher und Herefried Münkler, München, Piper, 1986, p. 226. Contra a ideia de um Schelling apolítico ver H. J. Sandkühler, «Einleitung», in: *F. W. J. Schelling. Das Tagebuch 1848*, hrsg. Von H. J. Sandkühler, Hamburg, Felix Meiner, 1990, p. XXXIII.

³ A comparação da revolução filosófica operada por Kant e pelo post-kantismo aos acontecimentos históricos da revolução francesa é um motivo que não é estranho ao próprio Schelling, que considera em *Immanuel Kant*, SW VI, pp. 4-5, que a revolução kantiana é o pendente ideal da revolução real que teve lugar em França. Neste texto de 1804, Schelling critica as duas revoluções por não terem conseguido resolver o conflito entre abstracção e realidade.

⁴ H. Heine, *Säkularausgabe*, Band 8: Über Deutschland, Berlin/Paris, Akademie-Verlag, 1972, p. 225: «La't uns lieber jenen ehemaligen Schelling preisen, dessen Andenken

Apesar da imagem de um velho Schelling conservador marcar a recepção das opiniões políticas do filósofo, não é de negligenciar a adesão entusiástica de Schelling à revolução francesa durante os anos que frequentou o *Tübinger Stift*¹, instituição que formava a elite dos pastores no Württemberg, e onde Schelling conheceu Hölderlin² e Hegel³.

Recorde-se que Schelling foi admitido no *Stift* em 1790, após ter passado treze anos em Bebenhausen e dois em Leonberg, onde nasceu a 27 de Janeiro de 1775, enquanto filho mais novo do vigário da paróquia. É, portanto, durante os anos de formação no *Stift*, onde Schelling conclui em 1792 o seu *Magister* em filosofia⁴ e, em 1795, a sua tese de teologia, que observamos as primeiras reacções do filósofo aos acontecimentos que têm lugar em França. Esse facto não é de admirar, pois, até 1798, o acontecimento central que ocupa o pensamento dos *Stiftler* é, de uma maneira geral, como Hans Jörg Sandkühler sublinha, a revolução francesa⁵.

Vários acontecimentos são evocados a propósito da reacção entusiástica de Schelling à Revolução Francesa, sem que se disponha de documentos sólidos que atestem da veracidade desses episódios biográficos. Assim,

unvergeBlich blüht in dem Annalen des deutschen Gedankens; denn der ehemalige Schelling repräsentiert eben so wie Kant und Fichte, eine der groBen Phasen unserer philosophischen Revolution, die ich in diesen Blättern mit den Phasen der politischen Revolution Frankreichs verglichen habe. In der That, wenn man in Kant die terroristische Convenzion und in Fichte das Napoleonische Kaiserreich sieht, so sieht man in Herrn Schelling die restaurierende Reaktion, welche hierauf folgte.»

¹ Cf. sobre este tema Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie: Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*; Texte und Untersuchungen, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1989. Sobre o *Stift* ver G. Schmidgall, «Die französische Revolution im Stift in den Tagen der Französischen Revolution», in *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, N.F., 35. Jg, 1935.

² Sobre a relação de Hölderlin com a Revolução Francesa, ver P. Bertaux, *Hölderlin und die französische Revolution*, Frankfurt am Main, Surhrkamp, 1969.

³ Sobre Hegel e a revolução francesa, veja-se a bibliografia fornecida com a tradução dos dois textos do filósofo no presente volume.

⁴ Este trabalho intitulava-se *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum*.

⁵ H. J. Sandkühler, «Schelling und die französische Revolution» in *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt am Main, 1968, p. 43.

supõe-se que Schelling foi o autor de uma tradução de *La Marseillaise*¹ ou, ainda, que ele participou com Hegel numa eventual plantação de uma árvore da liberdade². O testemunho mais fidedigno das reacções e da participação de Schelling nos acontecimentos políticos daquela altura é a sua correspondência com Hegel. Nessa correspondência, Schelling considera as modificações políticas em França como indícios de progresso. Também as cartas do pai do filósofo nos oferecem uma visão da opinião atribuída por terceiros a Schelling em relação à Revolução Francesa. De facto, essas cartas mostram que Schelling foi suspeito de cumplicidade com o agitador August Wetzel³.

É também nos anos da sua formação em Tübingen que Schelling toma conhecimento da filosofia de J. G. Fichte. Em Junho de 1793, Fichte efectua uma breve visita a Tübingen e, em Maio de 1794, faz uma paragem em Tübingen no caminho de Zurique para Jena. É bastante provável que Schelling tenha tido um contacto pessoal com Fichte nestas duas ocasiões. Mas se a presença de um contacto pessoal com Fichte nessa altura deixa algumas dúvidas aos biógrafos, a influência da filosofia fichteana nos primeiros escritos filosóficos de Schelling é certa, até porque esta influência é reivindicada pelo próprio filósofo⁴.

É ainda sob uma clara influência de Fichte que Schelling concebe a obra de 1800, da qual fornecemos um excerto no presente volume, ao tentar uma construção do Eu da consciência de si. Contudo, esta obra demarca-se ao mesmo tempo da posição fundamental do idealismo fichteano, pois a construção do Eu é designada por Schelling de «história da consciência de si», história que pode ser retrçada na natureza. Ao considerar que a filosofia que tem como princípio o sujeito ou o Eu – a filosofia transcendental e de inspiração fichteana – é a outra face simétrica de uma filosofia da natureza, que tem como princípio o objecto, Schelling distancia-se de Fichte, para

¹ X. Tilliette, «Schelling e la rivoluzione francese», in: Domenico Losurdo (a cura di), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, Quattroventi, Urbino, 1993, p. 238.

² G. Plitt, *Aus Schellings Leben in Briefen*, Leipzig, G. Hirzel, 1869, Band I, p.31 e Band III, pp. 251-252.

³ X. Tilliette, *Schelling. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 21; M. Brecht, «Zum politischen und sozialen Kontext der Philosophie des jungen Schelling», in: *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, hrsg. von Ludwig Hasler, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, p. 300.

⁴ Veja-se, por exemplo, aquilo que Schelling diz a propósito de Fichte em *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794), SW I, p. 88; HKA I, 1, p. 266.

quem há um claro primado do sujeito enquanto princípio da filosofia.

Como não tem aqui lugar uma descrição detalhada da obra, contentamo-nos em fornecer o contexto problemático, no qual o presente excerto se inscreve.

O excerto do texto que apresentamos neste volume e que corresponde às páginas 582 a 593 do volume III das *Sämmtliche Werke* e às páginas 281 a 291 do volume 9,2 da *F. W. J. Schelling Historisch-kritische Ausgabe* pertence a uma obra de 1800 intitulada *Sistema do idealismo transcendental*. Este texto divide-se em três secções principais que retraçam a «história da consciência de si»: 1) da sensação originária à intuição produtiva; 2) da intuição produtiva à reflexão; 3) da reflexão ao acto absoluto da vontade. O texto aqui traduzido inscreve-se na terceira e última secção. Neste excerto, Schelling aborda a questão da génese e da permanência da constituição através de uma reflexão conceptual sobre «natureza», «liberdade» e «história». O tratamento que o filósofo oferece da questão da génese e da permanência possível da constituição de um estado não oferece qualquer dúvida quanto ao problema que está aqui em causa: trata-se da questão da legitimidade de uma constituição. Consequentemente, Schelling posiciona-se neste texto relativamente ao direito que tem ou não um povo de mudar a sua constituição estadual. Ao defender que um povo pode pôr em causa uma constituição que não serve a liberdade, Schelling enuncia, segundo Marc Maesschalck, o princípio da revolução na história¹. Neste contexto, o presente excerto pode ser lido paralelamente às reflexões que Fichte nos fornece no primeiro capítulo das *Contribuições para a Rectificação do Juízo do Público sobre a Revolução Francesa* e que se encontra igualmente traduzido no presente volume.

¹ M. Maesschalck, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Vrin, Paris, 1991, p. 127.

Bibliografia

Edições das obras de Schelling

F.W.J. von Schelling *sämtliche Werke*, hrsg. Von Karl Friedrich August Schelling. 1. Abteilung: 10 Bde (=I-X); 2. Abteilung: 4 Bde. (=XI-XIV), Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1856-61.

F.W.J. Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. Von Hans Michael Baumgartner, Thomas Buchheim, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen *et al.*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976 sg.

Estudos sobre o pensamento político de Schelling

Brecht, Martin, «Zum politischen und sozialen Kontext der Philosophie des jungen Schelling», in: *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, hrsg. von Ludwig Hasler, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, pp. 299-301.

Cesa, Claudio, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hrsg. von Iring Fetscher und Herefried Münkler, München, Piper, 1986, p. 226-232.

Hollerbach, Alexander, *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1957.

Jacobs, Wilhelm G., «Schellings politische Philosophie», in: *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, hrsg. von Ludwig Hasler, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, pp. 289-297.

~~~~~, *Zwischen Revolution und Orthodoxie: Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen; Texte und Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989.

Maeschalck, Marc, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Vrin, Paris, 1991.

Sandkühler, Hans Jörg, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

Schraven, Martin, *Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989.

X. Tilliette, «Schelling e la rivoluzione francese», in: Domenico Losurdo (a cura di), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, Urbino, Quattroventi, 1993, pp. 237-247.

## CAPÍTULO IV

**«Sistema Da Filosofia Prática Segundo  
os Princípios do Idealismo Transcendental»  
(Secção E, II, Adições; Secção E, III, A - B)<sup>A</sup>**

## II

[281] Não obstante a Natureza não se comportar de maneira absolutamente passiva perante o agir, esta não pode, todavia, opor uma resistência absoluta à realização do fim supremo. [De facto], a Natureza não pode *agir* no sentido próprio da palavra. Mas seres racionais podem agir, e uma acção recíproca entre estes, por meio do mundo objectivo, é mesmo condição da liberdade. Ora, que todos os seres racionais limitem ou não o seu agir através da possibilidade do agir livre de todos os outros, isso depende de um acaso absoluto que é o livre arbítrio. Mas isso não pode ser assim, pois aquilo que há de mais sagrado não pode ser confiado ao acaso. Mediante a coacção de uma lei inviolável deve tornar-se impossível que a liberdade do indivíduo seja suprimida na acção recíproca de todos [os indivíduos].

Essa coacção não pode decerto, a bem dizer, dirigir-se de forma imediata contra a liberdade, visto que nenhum ser racional pode ser forçado – mas pode apenas ser determinado – a forçar-se a si mesmo. Ela também não pode ser dirigida contra a vontade pura, que não tem outro objecto senão aquilo que é comum a todos os seres racionais, ou seja, o autodeterminar-se em si, mas essa coacção pode somente ser dirigida contra a tendência egoísta que parte do indivíduo e que regressa a ele. No entanto, contra esta tendência, não existe nenhum outro meio ou arma de coacção que possa ser utilizado, excepto essa mesma tendência. O mundo exterior como que deveria estar organizado de tal maneira que ele forçasse essa tendência, quando esta transgride os seus limites, a agir contra si mesma, e [de tal maneira] que ele opusesse a essa tendência qualquer coisa, que o ser livre possa querer, não enquanto ser natural, mas decerto enquanto ser racional. Deste modo, aquele que age é posto em contradição consigo mesmo, e é-lhe pelo menos chamada a atenção para o facto de que ele se encontra dividido em si mesmo.

O mundo objectivo em si e por si não pode conter nele o fundamento de uma tal contradição, já que ele se comporta de maneira completamente

indiferente perante a actuação dos seres livres. O fundamento dessa contradição, que se opõe à tendência egoísta, só pode assim ser introduzido no mundo por seres racionais.

Sobre a primeira natureza, deve-se erguer, por assim dizer, uma segunda natureza superior, que seja regida por uma lei natural, lei todavia completamente diferente daquela que rege a natureza visível, a saber uma lei natural ao serviço da liberdade. [282] De maneira implacável e com essa necessidade de ferro, com a qual, na natureza sensível, o efeito sucede à causa, a contradição imediata contra a tendência egoísta deve, nesta segunda natureza, suceder à violação da liberdade do outro. Uma tal lei natural como a que acabámos de descrever, é a lei do direito<sup>B</sup>, e a segunda natureza, na qual vigora esta lei, é a constituição jurídica, a qual, por essa razão, é deduzida enquanto condição da consciência que perdura.

A partir desta dedução, torna-se óbvio que a doutrina do direito não é uma parte da moral, nem é, em geral, uma ciência prática, mas é sim uma ciência puramente teórica, que é para a liberdade exactamente aquilo que a mecânica é para o movimento, e isto na medida em que ela deduz apenas o mecanismo natural, no quadro do qual os seres livres enquanto tais podem ser pensados em acção recíproca. Este mecanismo, sem dúvida, só pode ser ele mesmo alcançado através da liberdade, já que aqui a natureza não contribui em nada. Pois a natureza é insensível, segundo as palavras do poeta<sup>C</sup>, e, segundo o Evangelho, Deus deixa que o sol brilhe para os justos e para os injustos. Contudo, precisamente do facto de que a constituição jurídica deve ser apenas o complemento da natureza visível, segue-se que a ordem jurídica não é uma ordem moral, mas uma simples ordem natural, sobre a qual a liberdade pode tão pouco como sobre a ordem da natureza sensível. Por essa razão, não é de admirar que todas as tentativas de transformar a ordem jurídica numa ordem moral mostrem o seu carácter reprovável através daquilo que é a sua consequência imediata, ou seja, através da sua perversidade própria e através da figura mais terrível do despotismo. Pois apesar da constituição jurídica, segundo a *matéria*, desempenhar a mesma função que nós esperamos, no fundo, que uma providência exerça, e ser, de uma maneira geral, a melhor teodiceia que o ser humano pode levar a cabo, a constituição jurídica não exerce, contudo, a mesma função segundo a *forma*, ou, noutros termos, ela não o exerce enquanto providência, ou seja, com reflexão e com intenção. Ela deve ser considerada como uma máquina, que está, nalguns casos, programada com antecedência, e que funciona sozinha quando esses casos se verificam, ou seja, de maneira completamente cega.

E apesar de esta máquina ter sido construída e programada pela mão de seres humanos, ela deve, no entanto, continuar a funcionar quando o artesão tira de lá a sua mão, como se ela existisse apenas por si própria à imagem da natureza visível, que funciona segundo as suas próprias leis e de maneira independente. Se, conseqüentemente, a constituição jurídica [283] é tanto mais venerável quanto ela se aproxima mais da natureza, então o espectáculo de uma constituição, onde reina não a lei, mas sim a vontade do juiz e um despotismo exercendo o direito como uma providência capaz de penetrar no mais íntimo [dos indivíduos], e que intervém constantemente no curso natural do direito, então esse espectáculo, dizíamos, é o mais indigno e o mais revoltante que possa existir para qualquer um que tenha o sentimento profundo do carácter sagrado do direito.

Ora, se a constituição jurídica é assim a condição necessária da liberdade que existe no mundo exterior, então um problema importante [que surge] é sem dúvida o de saber como uma tal constituição pode apenas ser pensada como tendo um começo, porque a vontade do indivíduo não tem aqui simplesmente nenhum poder e pressupõe algo independente dela como [seu] complemento necessário, ou seja, pressupõe a vontade de todos os outros indivíduos<sup>D</sup>.

É de esperar que logo a primeira génese da ordem jurídica não tenha sido abandonada ao acaso, mas sim que uma pressão da natureza, causada pelo recurso geral à violência, tenha impellido os seres humanos a formarem uma tal ordem sem que eles próprios se apercebessem disso, de tal maneira que os seus primeiros efeitos os tenham apanhados desprevenidos. Ora, além disso, é fácil de perceber que uma ordem instituída pela necessidade não poderia ter em si qualquer permanência. Por um lado, porque aquilo que é instituído pela necessidade, é também disposto segundo as carências mais prementes, e, por outro lado, porque o mecanismo de uma constituição exerce a sua coacção sobre seres livres, [seres estes] que só se deixam coagir enquanto aí encontrarem o seu proveito. E reunir esses seres livres sob [o domínio de] um mecanismo comum faz partes daqueles problemas que só podem ser resolvidos através de um número infinito de tentativas, porque, em matéria de liberdade, não há nenhum *a priori*. Isto [acontece] especialmente porque o mecanismo, através do qual a própria constituição é novamente posta em marcha, e que constitui o termo intermédio entre a ideia da constituição e a [sua] realização efectiva, difere totalmente da própria constituição e tem de estar sujeito a várias modificações consoante a variedade do grau da cultura, do carácter da nação, etc. É assim de esperar,

que surjam primeiro constituições puramente temporárias, as quais trazem em si o germe do seu declínio. [284] E, porquanto elas são instituídas originariamente não pela razão, mas sim pelo constrangimento das circunstâncias, essas constituições dissolver-se-ão mais tarde ou mais cedo, pois é natural que um povo, sob a pressão das circunstâncias, abdique de vários direitos, direitos esses que ele não pode alienar para sempre e que ele reclama mais tarde ou mais cedo. Nessa altura, o derrubamento da constituição é inevitável e é tanto mais certo quanto esta seja perfeita segundo uma perspectiva formal. Porque, quando este caso se verifica, o poder que detém a força não devolve com certeza esses direitos de livre vontade, facto que demonstraria já uma fraqueza interna da constituição.

Ora, mesmo se, por fim, se forma, de uma maneira ou de outra, uma constituição efectivamente fundada no direito e não somente na opressão necessária ao início, então não apenas a experiência [nos] mostra – experiência essa que, mesmo numa série infinita, nunca será decerto suficiente para provar uma proposição universal –, mas também deduções corroboradas [nos] demonstram que mesmo a permanência de uma tal constituição, que é a mais perfeita possível para o estado particular, é tornada dependente do mais manifesto acaso.

Se, seguindo o modelo da natureza, que não produz nada de autónomo, nem nenhum sistema subsistente em si, sem ser fundado em três forças independentes umas das outras<sup>E</sup>, a legalidade da constituição é colocada na separação dos três poderes fundamentais do estado enquanto estes são independentes entre si, então, as objecções lançadas com razão contra esta separação – apesar de não se poder negar que esta é necessária a uma constituição jurídica – demonstram precisamente uma imperfeição dessa constituição, que, portanto, não pode residir nela mesma, mas deve ser procurada fora dela. Como a segurança de cada estado face aos restantes estados torna pura e simplesmente inevitável a preponderância mais decisiva do poder executivo sobre os outros poderes – especialmente sobre o [poder] legislativo, força que retarda a máquina do estado –, a subsistência do todo dependerá então, em último lugar, não da inveja dos poderes opostos, esse meio de segurança concebido da maneira mais superficial possível, mas sim apenas da boa vontade daqueles que detêm o poder supremo nas mãos. Ora, nada daquilo que pertence à protecção e à salvaguarda do direito pode depender do acaso. Mas, por sua vez, só seria possível tornar a permanência de uma tal [285] constituição independente da boa vontade através de uma coacção, cujo fundamento não se pode manifestamente encontrar na própria

constituição, porque para isso seria necessário um quarto poder, ao qual se passa a autoridade para as mãos (e nesse caso, ele seria o próprio poder executivo), ou que se deixa destituído de força, e, nesse caso, a sua actuação seria dependente do puro acaso. E, no melhor dos casos, ou seja, no caso em que o povo se põe do seu lado, a insurreição é inevitável, a qual, numa boa constituição, deve ser tão impossível quanto numa máquina.

Não se pode assim conceber a permanência segura de uma constituição de um estado particular, mesmo tratando-se de uma constituição perfeita segundo a ideia, sem [que haja] uma organização que ultrapasse o estado particular, [ou seja], sem uma federação de todos os estados<sup>F</sup>, que garantem reciprocamente a sua constituição entre si. Mas essa garantia recíproca universal não é por sua vez possível antes que, *em primeiro lugar*, os princípios de uma verdadeira constituição jurídica não estejam universalmente propagados, de tal maneira que os estados particulares tenham apenas um único interesse na conservação da constituição de todos e, *em segundo lugar*, antes que estes estados se submetam do mesmo modo a uma lei comum única, como fizeram precedentemente os indivíduos ao formar o estado particular, de forma que os estados particulares pertençam então por sua vez a um Estado dos Estados e que exista, para as querelas dos povos entre si, um areópago universal dos povos composto de membros de todas as nações civilizadas e que tem à sua disposição, contra cada estado – indivíduo rebelde, a força de todos os outros.

Como é que então uma tal constituição jurídica universal, – que se estende sobre todos os estados particulares e através da qual estes saem do estado de natureza, no qual eles se encontravam uns em relação aos outros até essa altura –, pode ser realizada através da liberdade, a qual joga precisamente o seu jogo mais ousado e incontrolável na relação que os estados estabelecem entre si? Essa questão não consegue ser respondida se não [considerarmos] que, nesse jogo da liberdade, (cujo curso constitui, no seu conjunto, a história), reina uma necessidade cega, a qual traz objectivamente à liberdade aquilo que seria impossível apenas através dela.

[286] Deste modo, através do progresso do raciocínio, somos conduzidos de novo à questão colocada acima, a saber, a questão do fundamento da identidade entre, por um lado, a liberdade, enquanto ela se manifesta no livre arbítrio, e entre, por outro lado, aquilo que é objectivo e conforme à lei. Essa questão recebe desde já um significado bastante mais elevado e deve ser respondida na sua maior generalidade.

## III

A génese da constituição jurídica universal não deve ser abandonada ao puro acaso, e não obstante, ao mesmo tempo, só podemos esperar que uma tal constituição [nasça] do jogo livre de forças que observamos na história. A partir daí surge a questão de saber se uma série de acontecimentos sem plano e objectivo pode merecer, de uma maneira geral, o nome de história e se, no simples *conceito* de história, não se encontra também já o conceito de necessidade, ao qual mesmo o livre arbítrio é obrigado a se submeter.

Trata-se aqui, antes de mais, de se certificar do conceito de história.

Nem tudo aquilo que acontece é, por essa mesma razão, um objecto da história. Por exemplo, quando acontecimentos naturais adquirem um carácter histórico, devem-no simplesmente à influência que eles tiveram em acções humanas. Mas, será ainda menos tido como objecto histórico aquilo que acontece segundo uma regra conhecida, aquilo que se repete periodicamente, ou, de uma maneira geral, um resultado que pode ser calculado *a priori*. Se nós quiséssemos falar de uma história natural no sentido próprio da palavra, então teríamos de nos representar a Natureza como se ela, aparentemente livre nas suas produções, tivesse produzido sucessivamente a sua grande variedade através de contínuos desvios de um único arquétipo originário, o que constituiria então uma história não dos *objectos naturais* (a qual é propriamente uma descrição da natureza), mas uma história da *própria natureza* produtiva. Nesse caso, como é que nós consideraríamos a Natureza numa história semelhante? Nós a veríamos como que a accionar e a gerir de várias maneiras uma única e mesma soma ou proporção de forças, que ela não poderia jamais ultrapassar. [287] Mas se é verdade que nós teríamos esse ponto de vista sobre ela, ao vê-la em liberdade nesse produzir, não deixa também de ser verdade que nós não a consideraríamos, por essa razão, numa total ausência de legalidade. A Natureza tornar-se-ia assim em objecto da história, através, por um lado, da aparência de liberdade nas suas produções, na medida em que nós não podemos determinar *a priori* as direcções da sua actividade produtiva – apesar de estas direcções possuírem sem dúvida a sua lei determinada – e, por outro lado, através da limitação e da legalidade, que se encontram nela graças à proporção de forças que estão ao seu dispor. A partir daqui é pois manifesto que não existe história nem com uma absoluta legalidade, nem com uma absoluta liberdade, e que só podemos falar de história quando um único ideal com vários desvios infinitos é realizado de tal maneira, que para ele convirja não o particular, mas sim o todo.

Mas, além disso, essa realização sucessiva de um ideal, na qual apenas o progresso tido como um todo – [o progresso como ele seria] para uma intuição intelectual – satisfaz o ideal, só pode ser pensada como possível através de seres aos quais se atribua o carácter de espécie. Pois o indivíduo, justamente por ele ser este [indivíduo em particular], é incapaz de alcançar o ideal. Mas o ideal, que é necessariamente um [ideal] determinado, deve ser porém realizado. Nós somos assim conduzidos a um novo carácter da história, a saber, que existe apenas uma história daqueles seres que têm diante de si um ideal, ideal que nunca pode ser realizado por um indivíduo, mas apenas pela espécie. Ora, para isso [é necessário] que cada indivíduo que sucede [a outro indivíduo] intervenha onde o precedente terminou a sua acção. É portanto [necessário] que seja possível uma continuidade entre os indivíduos que se sucedem. E se aquilo que deve ser realizado no progresso da história for possível apenas através da razão e da liberdade, [então é também necessário] que a tradição ou a transmissão sejam possíveis.

Torna-se presentemente claro, a partir desta dedução do conceito de história, que nem uma série de acontecimentos absolutamente desprovida de lei, nem uma série de acontecimentos absolutamente conforme a uma lei, merece o nome de história. Daqui resulta:

a) que o [carácter] progressivo, pensado em toda a história, não permite nenhum tipo de legalidade que faça com que a actividade livre [288] esteja limitada a uma determinada sucessão de acções retornando sempre em si mesma;

b) que, em geral, tudo aquilo que obedece a um mecanismo determinado ou que tem a sua teoria *a priori* não pode, de modo algum, ser objecto da história. Teoria e história são [dois] opostos completos. O ser humano só tem uma história porque aquilo que ele faz não se pode calcular com antecedência segundo uma teoria. Nessa medida, o livre arbítrio é o deus da história. A mitologia faz com que a história comece com o primeiro passo na esfera da liberdade e da fora da dominação dos instintos, com a perda da idade de ouro ou com o pecado original, ou seja, com a primeira exteriorização do livre arbítrio. Segundo as ideias dos filósofos, a história termina com o reino da razão, ou seja, com a idade de ouro do Direito, quando todo o livre arbítrio terá desaparecido [da face] da terra e quando, através da liberdade, o ser humano terá regressado ao mesmo ponto em que a natureza o colocou originalmente e de onde ele saiu quando a história começou;

c) que aquilo que é absolutamente desprovido de legalidade, ou uma série de acontecimentos sem finalidade nem propósito, merece tão pouco o nome de história e que apenas a reunião da liberdade e da legalidade, ou o realizar progressivo, por uma espécie inteira de seres, de um ideal nunca completamente perdido, constitui aquilo que é próprio da história.

Após a dedução destes caracteres principais da história, a possibilidade transcendental [da história] deve ser investigada mais precisamente, o que nos conduzirá a uma filosofia da *história*, a qual está para a filosofia prática exactamente como a natureza está para a filosofia teórica.

## A

A primeira questão que se pode colocar com razão a uma filosofia da história é sem dúvida a questão de saber em que medida uma história é, em geral, pensável<sup>G</sup>. Pois se tudo aquilo que é, é posto para cada um somente através da sua consciência, então também toda a história passada só poder ser posta para cada um através da sua consciência. Ora, nós consideramos efectivamente que nenhuma consciência individual poderia ser posta com todas as determinações com as quais ela é posta e que lhe pertencem necessariamente, se toda a história não a tivesse precedido. Isso seria fácil de mostrar mediante exemplos, se quiséssemos fazer aqui alguma habilidade. A história passada pertence por isso sem dúvida puramente ao fenómeno assim como a própria individualidade da consciência. Ela não é assim nem mais nem menos real do que a individualidade para cada um. Uma determinada individualidade presuppõe uma determinada época com um certo carácter, com um certo progresso na cultura, etc., mas uma tal época não é possível sem toda a história passada. A historiografia, a qual não tem, além disso, outro objecto que não seja a explicação do estado do mundo contemporâneo, poderia da mesma maneira partir do estado actual e deduzir a história passada e não seria uma tentativa desprovida de interesse a de ver como todo o passado poderia ser deduzido com rigorosa necessidade a partir de um tal estado.

Se presentemente se objectasse contra essa explicação, que apesar disso a história passada não é posta com *cada* consciência individual, [e] com nenhuma consciência é posto o passado *na sua totalidade*, mas apenas os acontecimentos principais do mesmo – os quais apenas são reconhecí-

veis enquanto tal na sua influência que se estendeu até aos nossos dias e até à individualidade de cada um -, então objectamos: em primeiro lugar, que só existe uma história para aquele, no qual o passado produziu efeitos e na exacta medida em que o passado produziu esses efeitos sobre ele. Em segundo lugar, que aquilo que *esteve* na história também está efectivamente ligado ou estará ligado à consciência individual de cada um, não precisamente de maneira imediata, mas, pelo contrário, através e ao longo de infinitos elos intermediários. Isto acontece de tal maneira que, se fosse possível indicar cada elo intermediário, tornar-se-ia manifesto que *todo* o passado tinha sido necessário para compor essa consciência. Ora, é sem dúvida evidente que, da mesma maneira que a maior parte dos seres humanos em todas as épocas, também uma grande quantidade de acontecimentos nunca teve uma existência no mundo, ao qual a história de facto pertence. Pois, da mesma maneira que, para ficar na memória da [290] posteridade, não é suficiente imortalizar-se apenas enquanto causa física através de efeitos físicos, tão pouco se consegue adquirir uma existência na história enquanto mero produto intelectual ou puro intermediário, através do qual, enquanto simples meio, a cultura adquirida do passado é transmitida à posteridade sem que o próprio seja a causa de um novo futuro. Assim, sem dúvida, aquilo que é posto com a consciência de cada individualidade é apenas aquilo que teve uma influência até agora, mas isso é precisamente a única coisa que pertence à história e que teve lugar na história.

Mas no que concerne agora a *necessidade* transcendental da história, ela já foi deduzida precedentemente através do facto de que a constituição jurídica é atribuída aos seres racionais como algo a realizar [e] que é apenas realizável através da espécie inteira, ou seja, precisamente através da história<sup>H</sup>. Nós limitamo-nos portanto aqui somente a tirar a conclusão de que o único e verdadeiro objecto da historiografia só pode ser a génese progressiva da constituição cosmopolita, pois é nesta [que reside] precisamente o único fundamento de uma história. Toda outra história que não seja universal pode apenas ser *pragmática*, ou seja, segundo o conceito já dado pelos antigos, estar direccionada para um fim empírico determinado. Em contrapartida, o conceito de uma história universal pragmática é, ao invés, um conceito em si contraditório. Tudo aquilo que resta e que é aliás habitualmente incluído na historiografia (progresso das artes, das ciências, etc.) não pertence de modo algum à historiografia [considerada como] *kat'exoken*, ou então serve nesta

puramente de documento ou de intermediário. De facto, também as descobertas nas artes e nas ciências servem para acelerar o progresso da humanidade no [caminho] da construção de uma constituição jurídica universal, sobretudo porque elas multiplicam e aumentam os modos de se prejudicarem reciprocamente e levam a uma quantidade de outros males desconhecidos previamente.

## B

[291] Já foi demonstrado anteriormente de maneira suficiente que, no conceito de história, se encontra o conceito de uma *progressividade* infinita. Mas, a partir desse facto, não se pode todavia chegar de maneira directa a uma conclusão relativamente à infinita perfectibilidade da espécie humana<sup>1</sup>. Pois, aqueles que a rejeitam, poderiam do mesmo modo considerar que o ser humano tem tão pouco uma história como o animal, mas que o ser humano se encontra fechado num círculo eterno de acções, no qual este, tal Ixíon à volta da sua roda, se mexe sem parar e que este, com oscilações contínuas e, por vezes, mesmo com aparentes desvios da linha curva, se encontra sempre de novo no mesmo ponto de partida. Ainda menos podemos esperar um resultado esclarecedor a propósito desta questão, pois aqueles que testemunham para ou contra encontram-se na maior confusão relativamente ao critério, segundo o qual os progressos devem ser medidos. [Isto acontece] na medida em que alguns deles reflectem sobre os progressos *morais* da humanidade, dos quais nós desejaríamos muito possuir o critério, enquanto outros reflectem sobre o progresso nas *artes* e nas *ciências*, o qual, todavia, considerado do ponto de vista histórico (prático), é, pelo contrário, um passo atrás, ou, pelo menos, um progresso anti-histórico, e para testemunho podemos invocar a própria história e o juízo e exemplo das nações que são, no sentido histórico, as clássicas (por exemplo, os Romanos). Mas se o único objecto da história é o realizar progressivo da constituição jurídica, então o único critério histórico dos progressos do género humano que nos resta é a aproximação sucessiva a este objectivo. Contudo, a sua realização final não pode ser nem deduzida através da experiência tal como ela decorreu até agora, nem pode ser teoricamente demonstrada *a priori*, mas será somente um artigo de fé do ser humano que actua e age.

## Notas

<sup>A</sup> A numeração entre parêntesis rectos reenvia para a edição desta obra publicada no volume 9,1 da *Historisch-kritische Ausgabe*, indicado na bibliografia no final da Introdução. Entre parêntesis rectos assinalamos, igualmente, as palavras portuguesas acrescentadas pelos tradutores, para melhor compreensão do sentido das frases.

<sup>B</sup> A caracterização que Schelling fornece aqui da lei do direito parece demarcar-se, numa certa medida, da definição que Fichte nos dá da lei do direito na *Gundlage des Naturrechts* (1796), in: *Geamtausgabe* I, 3, p. 388, onde Fichte opõe, por um lado, a lei do direito enquanto lei para a liberdade e, por outro lado, uma lei da natureza mecânica.

<sup>C</sup> Trata-se aqui de uma referência ao poema *Das Göttliche* de Goethe, in: *Goethes Werke*, hrsg. Im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abt. I, Bd. 2, Weimar, 1888, p. 83.

<sup>D</sup> Cf. a noção de vontade geral (*volonté générale*) de Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762), in: *Œuvres complètes*, vol. 3, p. 361.

<sup>E</sup> As três forças naturais a que Schelling se refere são a força expansiva ou repulsiva, a força atractiva ou retardadora, e a força produtiva ou criadora (o peso). Schelling estabeleceu já uma correspondência entre estas forças da natureza e a tripla actividade do Eu inconsciente (actividade positiva, actividade negativa e actividade sintética); por outro lado, no mundo material, resultado da actividade da força natural produtiva ou criadora, verificamos que os corpos possuem três dimensões: altura, largura e profundidade. (Este último tema, que é apenas aflorado no *Sistema do Idealismo Transcendental*, é desenvolvido na *Dedução Geral do Processo Dinâmico*, publicada igualmente em 1800.) Assim, segundo Schelling, uma mesma estrutura tripla pode ser constatada em planos diferentes: o do Eu, o da Natureza, o do mundo material e o da História. Note-se, contudo, que Schelling reconhece, expressamente, a imperfeição deste paralelismo; a natureza, afirmara umas linhas mais acima, nada produz de autónomo, ao passo que a liberdade e a autonomia caracterizam o mundo social humano. É isto que explica que, nos estados, a síntese entre o poder executivo e o poder legislativo,

que deveria ser assegurada pelo poder judicial, não seja perfeita. Schelling resolve esta dificuldade, como se verá umas linhas mais abaixo, transferindo a sua solução para o exterior de cada estado, ou seja, para a confederação dos estados. (Acerca da influência de Kant, ver a nota seguinte)

<sup>F</sup> Cf. I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1796), AK, VIII, p. 354: «Os povos, tal como os estados, podem ser avaliados como homens singulares, que se lesam mutuamente, no seu estado de natureza (quer dizer, na independência relativamente a leis exteriores), pelo facto de se encontrarem lado a lado, podendo e devendo cada um deles, em prol da sua própria segurança, exigir dos outros que entrem com eles numa constituição, semelhante à civil, onde cada um pode ver o seu direito assegurado. Isso seria uma *liga das nações* (*Völkerbund*), mas que não teria de ser, contudo, um estado das nações (*Völkerstaat*).»

<sup>G</sup> A questão de saber em que medida uma filosofia da história se pode pensar tinha sido abordada por Schelling num texto de 1798 intitulado *Uma filosofia da história é possível? (Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?)*, SW, I, pp. 385 a 387.

<sup>H</sup> Cf. I. Kant, *Zum Verhältnis von Geschichte und Gattung*, AK, VIII, p. 17.

<sup>I</sup> Cf. o *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) de J.-J. Rousseau.

**G. W. F. Hegel**

**Sobre as Maneiras Científicas de Tratar  
o Direito Natural (1803)**



## Introdução

O ensaio de G. W. F. Hegel (1770-1831) intitulado “Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural”, o seu Lugar na Filosofia Prática e a sua Relação com as Ciências Positivas do Direito foi publicado, em 1803, no *Kritisches Journal der Philosophie*, publicação periódica que Hegel dirigia em conjunto com Schelling e de cuja redacção ficará em grande parte encarregado a partir da transferência deste último, nesse mesmo ano de 1803, de Jena para Würzburg. O propósito hegeliano, anunciado a Schelling em carta de finais de 1800, de se elevar do estudo das necessidades práticas dos homens à ciência filosófica, implicava uma consideração dessas mesmas necessidades práticas – que se exprimem, nomeadamente, na Ética e na Filosofia do Direito – de um ponto de vista especulativo, ausente ainda nos escritos chamados de juventude.

A vinculação da especulação hegeliana ao grande acontecimento histórico e político do seu tempo, a Revolução Francesa, é mais evidente do que nunca, embora a perspectiva de Hegel, se a compararmos com a dos seus anos de Berna e de Frankfurt, seja agora outra. O antigo regime chegou ao fim, pelo menos em França; a fase revolucionária estabilizou-se definitivamente após o 18 do Brumário, que eleva Napoleão Bonaparte a 1.º Cônsul; o início da guerra europeia, que terminará com a derrota definitiva dos exércitos napoleónicos em 1815, significa o alargamento à totalidade da Europa (e, em primeiro lugar, ao Império Alemão agonizante) das consequências sociais e políticas da Revolução. Chegou, por isso, para Hegel, o tempo de fazer o balanço.

O tom geral da análise hegeliana pode exprimir-se do seguinte modo: a consciência revolucionária, que faz apelo ao Direito Natural racional, permaneceu como consciência abstracta perante as relações sociais existentes, que queria destruir. O termo «abstracto», no uso que dele faz Hegel, de acordo, aliás, com a sua origem etimológica, significa o mesmo que «separado», mas uma separação tal que se revela tão unilateral como aquilo de que se separou. Assim, incapaz de estabelecer uma mediação efectiva com a realidade social e política existente, a consciência revolucionária permanece entre aquilo que ela própria exige que se realize, de um ponto de vista racional, e aquilo que essa mesma realidade se recusa a realizar.

Por conseguinte, essa consciência revolucionária, em tais circunstâncias, ter-se-ia de manifestar como poder de aniquilamento<sup>1</sup>.

Esta posição não mais será abandonada por Hegel, ocupando uma larga parte do capítulo sobre «A liberdade absoluta e o Terror», na Fenomenologia do Espírito; na sua génese, encontram-se os seus estudos da economia política inglesa, realizados no período de Frankfurt, e que vieram corrigir as suas conclusões diante das análises da cidade-estado grega, efectuadas no período do seu preceptorado em Berna (1793-1796). O que Hegel, entrando na sua maturidade filosófica nos primeiros anos da estadia em Jena, virá a defender – em boa medida distanciando-se das suas posições da juventude – é que a totalidade da vida ética substancial se diferencia em sistemas subordinados, que mediatizam a relação do indivíduo com a totalidade política (ou seja, estado) em que se insere. Embora o estado, tal como na antiga Grécia, seja o portador do princípio da universalidade, a sua relação com a singularidade dos cidadãos tem de ser mediatizada pela particularidade dos estados sociais<sup>2</sup>.

As relações entre universal, particular e singular, entre o infinito e o finito, entre a identidade e a diferença, se bem que não sejam ainda pensadas com o rigor conceptual que adquirirão na Fenomenologia do Espírito e, em particular, na Ciência da Lógica, revelam já, neste ensaio de 1803, uma assinalável complexidade. Um dos aspectos mais importantes do pensamento de Hegel é a afirmação de que as diferenças entre os singulares não remetem apenas para o plano físico ou natural, e que a singularidade tem o direito a ser reconhecida pelo princípio oposto da universalidade, representado pelo estado. Ora, é neste ponto que, cada uma a seu modo, falham as diversas teorias do Direito Natural, quer as de Hobbes, Locke e Pufendorf, quer, em particular, as de Kant e de Fichte, idênticas, neste ponto, às concepções políticas dos revolucionários franceses.

Falha, em primeiro lugar, o Direito Natural empírico, na medida em pretende colher a singularidade enquanto singularidade, transformando os singulares em átomos individuais desprovidos de nexos capazes de os unificar; falha, também, o Direito Natural racional, na medida em que eleva abstractamente uma parte da realidade a princípio fundamental do todo social,

---

<sup>1</sup> Habermas, «Hegels Kritik der französische Revolution», in *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, 5.ª ed., pp. 128-147, p. 135.

<sup>2</sup> Bernard Bougeois, *Le Droit Naturel de Hegel*, Paris, Vrin, 1986, p. 383. Universal, particular e singular constituem, como se sabe, os três juízos de quantidade, de acordo com a *Crítica da Razão Pura* (A 70 / B 95). Bougeois chama à relação entre os três «silogismo ontológico».

embora ao proceder assim reconheça as exigências racionais de unificação do diverso; mas falha, também, o Direito Natural racional e abstracto quando opõe o princípio subjectivo do dever às instâncias objectivas da realidade, que não reconhece e que o não reconhecem. Efectivamente, tanto o empirismo como o racionalismo constituem, para Hegel, soluções insatisfatórias, na medida em procedem por fixação dos opostos, de tal forma que a presença, meramente antecipada, das exigências racionais no Direito Natural empírico tem a sua correspondência na presença, conservada, mas não reconciliada, do momento empírico no Direito racional<sup>1</sup>.

Se as críticas de Hegel ao racionalismo formal e abstracto – entendendo-se por tal as filosofias morais e jurídicas de Kant e de Fichte – são particularmente fortes, isto ficar-se-á a dever ao facto de ele apresentar uma solução falsa para um problema verdadeiro e que Hegel reconhece como sendo o seu. De facto, o carácter unilateral da universalidade do princípio formal transforma este último em tão particular como as instâncias empíricas concretas a que se opõe. De acordo com um princípio que mais tarde será desenvolvido na Ciência da Lógica, Hegel afirma que a negação unilateral faz ressurgir em si mesma aquilo que foi negado, embora sob a forma de um princípio adverso que não pode ser reconhecido nas suas pretensões. Como negação imediata do empirismo – e não como a sua verdadeira superação – o formalismo fá-lo constantemente renascer enquanto termo a que se opõe; ao qual, mais precisamente, não poderá nunca deixar, de uma certa forma, de constantemente se opor, uma vez que o negou sem verdadeiramente o suprimir. A pretensa infinitude do princípio racional mais não é, na verdade, do que a finitude que nunca se vence a si mesma. Esta incapacidade do formalismo – uma filosofia do entendimento, de acordo com a terminologia hegeliana, ou seja, que se fixa na oposição dos opostos, sem verdadeiramente a superar – em realizar o que ele mesmo se propõe, fora já denunciada por Hegel, neste mesmo ano de 1803, no ensaio Fé e Saber, publicado também no *Kritisches Journal der Philosophie*. As falhas do Direito Natural formal não são senão, vistas pelo lado da filosofia prática, as mesmas que as da filosofia teórica que o sustenta: em ambas, uma unidade formal e vazia contrapõe-se a uma multiplicidade sem unidade.

---

<sup>1</sup> Este último ponto é correctamente acentuado por Bernard Bourgeois, *op. cit.*, p. 153.

## Bibliografia

### *Edições do texto de Hegel*

Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, in *Werke* (hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel), Frankfurt, Suhrkamp, 1970, Band 2, pp. 434-530.

Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, in Hegel, *Gesammelte Werke* (hrsg. Von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler), Band 4, Hamburg, Felix Meiner, 1968.

### *Traduções*

*Des Manières de Traiter Scientifiquement du Droit Naturel, de sa Place dans la Philosophie Pratique et de son Rapport aux Sciences Positives du Droit* (trad. de Bernard Bourgeois), Paris, Vrin, 1972.

*Sobre as Maneiras Científicas de tratar o Direito Natural, seu Lugar na Filosofia Prática e sua Relação com as Ciências Positivas do Direito* (trad. de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino), São Paulo, Edições Loyola, 2007.

### *Bibliografia secundária*

Bourgeois, Bernard, *Le Droit Naturel de Hegel*, Paris, Vrin, 1986.

Görland, Ingrid, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1966.

Hyppolite, Jean, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 1948.

Janicaud, Dominique, *Hegel et le Destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.

Luckács, Georg, *Der Junge Hegel*, Berlin, Luchterhand, 1967, 2.<sup>a</sup> ed. (Trad. cast., *El Joven Hegel*, Mexico, Grijalbo, 1963.)

Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1941.

Müller, Marcos Lutz, «O Direito Natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo», in *Filosofia Política*, III/5 (2003) 41-66.

Peperzak, A., *Le Jeune Hegel et la Vision Morale du Monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1960.

### **[434] Sobre os tipos de Tratamento Científico do Direito Natural, o seu lugar na Filosofia Prática e a sua relação com as Ciências Jurídicas Positivas<sup>A</sup>**

A ciência do direito natural já foi reconhecida há bastante tempo, tal como outras ciências, como a mecânica e a física, como uma ciência essencialmente filosófica e, dado que a filosofia tem de se decompor em partes, como uma parte essencial dela; porém, teve com as outras o destino comum de o filosófico da filosofia ser colocado exclusivamente na metafísica e de lhes ter sido concedida uma proporção reduzida, tendo sido consideradas, no seu princípio particular, completamente independentes da ideia. As ciências aduzidas como exemplos acabaram por ser obrigadas a confessar, mais ou menos, a sua distância em relação à filosofia, de modo que reconhecem como o seu princípio científico o que costuma ser designado por experiência, abdicando, por conseguinte, da pretensão de serem ciências autênticas, contentando-se em ser constituídas por um conjunto de conhecimentos empíricos e tendo de se servir, a modo de favor<sup>B</sup>, e não querendo com isso afirmar algo de objectivo, dos conceitos do entendimento. Se o que se chama ciência filosófica foi excluído da filosofia e da categoria de ciência, em primeiro lugar, contra a sua vontade, tendo acabado por se contentar com este lugar, tal exclusão não se deveu ao facto de [435] essas pretensas ciências não terem brotado da ciência da filosofia e de não terem conseguido acompanhá-la no nexos consciente: cada parte da filosofia é capaz, individualmente, de ser uma ciência independente e de adquirir uma perfeita necessidade interna, porque aquilo que a torna uma autêntica ciência é o absoluto<sup>C</sup> – nesta forma, é somente o princípio idiossincrático que se encontra para lá da esfera do seu conhecimento e da sua liberdade e em relação ao qual ela pertence a uma necessidade exterior. Mas a ideia permanece livre desta determinidade, conseguindo reflectir-se de forma tão pura nesta ciência determinada, tal como a vida absoluta se expressa em todos os seres vivos, sem que o científico de uma tal ciência ou a sua racionalidade intrínseca se revele sob a pura forma da ideia, que é a essência de qualquer ciência, e na filosofia, como a ciência absoluta, é esta ideia pura. Daquela formação própria e, todavia, livre de uma ciência, a

geometria dá um exemplo brilhante e invejado pelas outras ciências. Também não se trata de ter de se retirar toda a realidade das ciências constituídas, como as supracitadas, pelo facto de, na verdade, serem empíricas: tal como todas as partes ou todos os lados da filosofia são capazes de ser uma ciência independente, assim é cada uma imediatamente, também, uma imagem independente e completa, e pode ser tomada e exposta na figura de uma imagem de uma intuição, a qual, pura e feliz, se abstém da conspurcação com conceitos fixos.

Porém, a perfeição da ciência exige que, tanto a intuição e a imagem se unam ao lógico e sejam tomadas no puro ideal, quanto a ciência cindida, ainda que verídica, tomada na sua singularidade e princípio, seja reconhecida pela sua superior [436] conexão e necessidade, e precisamente por isto, se torne perfeitamente liberta. Só assim é, também, possível reconhecer os limites da ciência, sem os quais esta teria de estar na ignorância, porque, caso contrário, teria de ficar num nível superior a si e de reconhecer a natureza do seu princípio de acordo com a sua determinidade na forma absoluta; pois, a partir deste conhecimento, seguir-se-ia, imediatamente, o conhecimento e a certeza da extensão da igualdade das suas diferentes determinidades. Assim, porém, só consegue reagir empiricamente perante os seus limites e tem, em breve, por um lado, de fazer falsas tentativas para os ultrapassar, e por outro, de os julgar mais estreitos do que são e, por isso, experimentar alargamentos totalmente inesperados, tal como a geometria – a qual, por exemplo, consegue provar a incomensurabilidade do diâmetro e do lado do quadrado, mas não a do diâmetro e do perímetro de uma circunferência<sup>1 D</sup> – e, ainda mais, a aritmética, e, sobretudo, a união das

---

<sup>1</sup> Fichte não foi tão tolo na simplicidade da intelecção que (na Introdução ao *Direito Natural*) não penetrasse na razão última da incomensurabilidade: a saber, que, tomada a sério, a curva não é uma recta. A superficialidade desta razão vê-se por si mesma e reflecte-se também, imediatamente, através da primeira incomensurabilidade da diagonal e do lado do quadrado, que são ambas linhas rectas, tal como através da quadratura da parábola. No que diz respeito à ajuda que o são entendimento humano procura contra a infinitude matemática, nomeadamente, que um polígono com um número infinito de lados, justamente porque é um polígono com um número infinito de lados, não pode ser medido, por uma parte, teria de se possuir a mesma ajuda contra o progresso infinito no qual a ideia infinita se deve realizar, por outra parte, acerca do assunto principal, a infinitude positiva, que não é uma quantidade infinita, mas sim identidade, nada está determinado [quanto ao facto] de ela dever ser posta; o que significa exactamente o mesmo que [dizer] que nada está determinado acerca da

duas dá os maiores exemplos do tactear da ciência na escuridão nos limites. Se a filosofia crítica teve o efeito negativo importante sobre as ciências teóricas de provar o científico [437] nelas como algo não objectivo, mas antes como pertencente à coisa intermédia entre o nada e a realidade, à mistura de ser e não ser, e de conseguir obter a confissão de que existem apenas na opinião empírica, o seu aspecto positivo, deste lado, tornou-se tanto mais pobre, e não sendo capaz de restituir aquelas ciências à filosofia. Pelo contrário, colocou o absoluto por completo na filosofia prática e, nesta, ela é saber positivo ou dogmático. Temos que considerar a filosofia crítica (que também se denomina idealismo transcendental), tal como o fazemos em geral, assim particularmente no direito natural, como o ponto culminante daquele oposto, o qual – tal como os círculos se alargam, concentricamente, na superfície da água, a partir do ponto em que há movimento, por fim, em pequenos movimentos, perdem a relação com o ponto central e se tornam infinitos –, cresceu cada vez mais, em tentativas científicas anteriores, a partir do retraimento da barbárie, de começos mais fracos, até se fazer entender na filosofia crítica através do conceito absoluto da infinitude e se ter elevado, também, como infinitude. É necessário, portanto, pela essência da ciência, retirar todo o significado dos tipos de tratamento anteriores do direito natural e dos que teriam de ser vistos como princípios diferentes dele, porque eles, na verdade existem nos opostos e na negatividade, mas não na negatividade absoluta ou na infinitude, a qual só existe para a ciência, mas tão pouco têm, puramente, o positivo como o negativo e são misturas de ambos. Seria o interesse próprio de uma curiosidade sobre a historicidade da ciência que poderia demorar-se neles, tanto para os comparar com a ideia absoluta e, na sua deformação, olhar a necessidade com a qual, através de uma determinidade, que é um princípio, os momentos da forma absoluta se apresentam, e, mesmo sob o domínio [438] de um princípio limitado, dominam, todavia, estas tentativas, como que para ver reflectir o estado empírico do mundo no espelho ideal da ciência.

Pois no que diz respeito ao último ponto, no contexto de todas as coisas, a existência empírica e o estado de todas as ciências irão também exprimir precisamente o estado do mundo e, mais concretamente, o estado do direito natural, porque ele se refere imediatamente ao ético, ao móbil de todas as

coisas humanas, e, na medida em que a ciência dele tenha uma existência, pertence à necessidade ter de ser um só com a figura empírica do ético, que também está na necessidade, e, como ciência, tem de exprimir essa figura sob a forma da universalidade.

No que diz respeito ao primeiro ponto, o que pode ser reconhecido como verdadeira diferença do princípio da ciência é se esta existe no absoluto ou se existe fora da unidade absoluta, na oposição. No último caso, não poderia sequer ser ciência se o seu princípio não fosse uma qualquer unidade incompleta e relativa ou o conceito de uma relação, fosse ela apenas a abstracção vazia de relação, sob o nome de força da atracção ou de força do ser uno<sup>E</sup>. Às ciências cujo princípio não seja nenhum conceito de relação, ou seja apenas a força vazia do ser uno, nada resta de ideal senão a primeira relação ideal, de acordo com a qual a criança é diferente em comparação com o mundo; a forma da representação na qual colocam as qualidades empíricas e podem enumerar a sua multiplicidade; chamar-se-iam, preferencialmente, ciências empíricas. Mas porque as ciências práticas, pela sua natureza, se dirigem a algo de real ou a uma unidade que é a unidade do diferente, então, nos dados empíricos práticos, as sensações não têm de incluir qualidades puras, mas antes relações, sejam elas negativas, como o instinto de auto-conservação, ou positivas, como o amor e o ódio, a sociabilidade e afins; o [439] empirismo mais científico não se distingue, em geral, do empirismo puro por as relações serem mais o seu objecto do que as qualidades, mas antes por fixar estas relações sob a forma de conceitos e agarrar-se a esta absolutidade negativa, sem, porém, separar esta forma da unidade e do respectivo conteúdo. Vamos denominar estas de ciências empíricas; pelo contrário, aquela forma de ciência em que o oposto é absoluto e a unidade pura ou a infinidade, o absoluto negativo, é puramente separado do conteúdo e posto por si, é uma ciência puramente formal.

Embora esteja, deste modo, fixada uma diferença específica entre os dois tipos ilegítimos do tratamento científico do direito natural, segundo a qual o princípio de um é constituído por relações e misturas da intuição empírica e do universal e o princípio do outro é o oposto absoluto e a universalidade absoluta, é evidente que os ingredientes de ambos, intuição empírica e conceito, são os mesmos, e que o formalismo, passando para um conteúdo a partir da sua própria negação pura, também não consegue alcançar outra coisa que não relações ou identidades relativas, porque o puramente ideal ou o oposto é posto absolutamente; portanto, a ideia e a unidade absolutas não podem estar presentes e, no que diz respeito à intuição (dado que, com o princípio da

oposição absoluta ou do ser absoluto do puramente ideal, é posto o princípio absoluto da empiria), as sínteses, na medida em que não têm o significado simplesmente negativo da superação de uma parte do oposto, mas também um significado positivo da intuição, representam apenas intuições empíricas.

Estes dois tipos de tratamento científico do direito natural devem, em primeiro lugar, ser caracterizados com mais pormenor: o primeiro, em relação ao modo como a ideia absoluta aparece nele de acordo com os momentos da forma absoluta; o outro, o modo como o infinito ou o absoluto negativo [440] procura, em vão, criar uma organização positiva. A discussão da última tentativa conduzirá imediatamente à observação da natureza e da relação das ciências do ético como ciências filosóficas, bem como da relação das mesmas com o que é denominado ciência jurídica positiva e o que se encontra, na verdade, fora do âmbito da filosofia e, prescindindo dela, acredita poder fugir à sua crítica, mas, ao mesmo tempo, afirmar uma existência absoluta e uma realidade verdadeira, cuja pretensão não pode ser verificada.

## I

[...]

[449] Do empirismo científico, conquanto científico, denunciámos a nulidade positiva e a falsidade dos seus princípios, leis, etc., porque ele atribui às determinidades a absolutidade negativa do conceito pela unidade formal em que ela as coloca, e exprime-as como absolutamente positivas e existindo em si, como fim e determinação, princípio, lei, dever e direito, formas essas que significam algo absoluto. Contudo, para manter a unidade de uma relação orgânica, que oferece uma série de conceitos deste tipo a esse determinar qualitativo, é necessário dar a uma determinidade expressa sob a forma de fim, determinação ou lei, um domínio sobre as outras determinidades da multiplicidade, e colocar esta à sua frente como irreal e nula. Nesta aplicação e consequência, a intuição é aniquilada como totalidade interior; é, portanto, a inconsequência através da qual todas as admissões das determinidades no conceito se podem corrigir e se pode anular a violência infligida à intuição, pois a inconsequência aniquila imediatamente a absolutidade anteriormente conferida a uma determinidade. Desta perspectiva, o antigo e, por certo, [450] inconsequente empirismo tem de ser justificado; não em relação com a ciência absoluta como tal, mas sim em

relação com a consequência da ciência empírica, que foi até aqui o tema de debate. Uma intuição grande e pura consegue, deste modo, expressar o verdadeiramente ético no puramente arquitectónico da sua apresentação, na qual o nexos da necessidade e o domínio da forma não surgem no visível – tal como um edifício exhibe, em silêncio, o espírito do seu criador na massa destruída, sem que a sua própria imagem esteja erigida como figura. Numa representação desta natureza, realizada com o auxílio de conceitos, é apenas uma inaptidão da razão que aquilo que ela abrange e penetra não assuma a forma ideal e não se torne consciente disso como ideia. Quando a intuição permanece fiel apenas a si mesma e não se deixa enlouquecer pelo entendimento, irá, desde que não possa dispensar os conceitos para se expressar, em vista dos mesmos, comportar-se de forma desadequada, aceitar formas falsas ao passar pela consciência e ser, para o conceito, tanto desprovida de nexos quanto contraditória; porém, a disposição das partes e das determinidades que se modificam a si mesmas deixam adivinhar o espírito invisível, mas interiormente racional, e, desde que esta sua aparição seja vista como produto e resultado, irá coincidir perfeitamente com a ideia, sob a forma de produto.

Para o entendimento, não há nada mais fácil do que atacar este empirismo, contrapor aos fundamentos ineptos outros fundamentos, apontar a confusão e a contradição dos conceitos, retirar consequências a partir de frases isoladas que expressam o mais duro e mais irracional e expor, de formas várias, o não científico do empirismo, sendo que este tem o que lhe cabe por direito<sup>F</sup>, sobretudo quando tem a pretensão de ser científico ou quando é polémico contra a ciência como tal. [451] Pelo contrário, quando as determinidades são fixas e a sua lei é levada a cabo com consequência através das perspectivas levantadas pelo empirismo, a intuição lhes está subordinada e se constrói o que costuma ser denominado teoria, o empirismo deve, com razão, acusá-la de unilateralidade. Através da exaustividade das determinidades que faz valer, está no seu poder coagir a teoria, com insistência, a uma universalidade que se torna completamente vazia. Esta limitação dos conceitos, a fixação de determinidades, a elevação de uma perspectiva tomada da aparição para a generalidade e o domínio que lhe é concedido sobre os outros é o que deixou de se denominar, nos últimos tempos, teoria, para passar a ser designado por filosofia e, conforme se tenha aventurado em abstracções vazias e apoderado de negações puras como liberdade, vontade pura, humanidade, etc., metafísica, acreditando ter criado revoluções filosóficas tanto no direito natural como, sobretudo,

no direito estatal e penal, quando, com este tipo de abstracções desprovidas de essência e negações expressas positivamente, como liberdade, igualdade, Estado puro, etc., ou com as determinidades colhidas do empirismo comum, tão desprovidas de essência como aquelas, como a coerção, sobretudo a coerção psicológica com a sua tendência de oposição da razão prática e dos móveis sensuais, e tudo o que é característico desta psicologia; uma tal filosofia puxou para trás e para a frente estas ciências e coagiu outros conceitos nulos da mesma natureza como fins absolutos da razão, princípios da razão e leis, com mais ou menos consequência, através de uma ciência. O empirismo exige, e com razão, que um filosofar desta natureza se tenha de orientar pela experiência<sup>G</sup>. Insiste, legitimamente, com tenacidade, contra um tal aparato e artificialidade de princípios, preferindo a sua inconsequência empírica, que se baseia na intuição, ainda que turva, de um todo, à consequência de um [452] filosofar desta natureza e à sua própria confusão (por exemplo, da eticidade, da moralidade, da legalidade ou, num caso mais singular, na pena, a confusão da vingança, segurança do Estado, melhoria, execução da ameaça, dissuasão, prevenção, etc., seja numa perspectiva científica seja na vida prática), à distinção absoluta destes lados diferentes de uma e da mesma intuição e à determinação da totalidade deles através de uma única destas qualidades; afirma, com razão, que a teoria e o que se denomina teoria e metafísica não tem aplicação e contradiz a prática necessária, uma não aplicabilidade que se expressa melhor dizendo que na teoria e na filosofia nada é absoluto, não há realidade, nem verdade. Por fim, o empirismo censura, com razão, a este tipo de filosofar a falta de gratidão que tem por si, dado que é ele que lhe dá o conteúdo dos seus conceitos, tendo de os ver deformados e deturpados pelo filosofar; pois o empirismo representa a determinidade do conteúdo numa interconexão e interligação com outras determinidades que, na sua essência, são um todo orgânico e vivo que é morto através daquela elevação à absolutidade, de abstracções sem essência e singularidades.

Um empirismo afirmar-se-ia, com todo o direito, contra uma teoria e filosofia desta natureza e consideraria a série de princípios, objectivos, leis, obrigações e direitos, não como algo absoluto, mas, antes, como diferenciações importantes para a formação, através da qual a sua própria intuição se lhe tornaria mais clara se ele mesmo fosse puro e assim permanecesse. Mas quando o empirismo parece entrar no combate com a teoria, normalmente assistimos, nos dois, a uma intuição já conspurcada e suprimida pela reflexão e por uma razão pervertida, e que o que se afirma ser empirismo só é o mais

fraco na abstracção e que é aquilo que, com menos autoactividade, [453] não retirou, diferenciou e fixou as suas limitações, encontrando-se enredado em limitações fixadas na formação geral, que se encontram presentes no são entendimento humano, parecendo ser, portanto, imediatamente aceites a partir da experiência. Entre este tipo de inversão da intuição tornada fixa e as abstracções só agora fixadas, a imagem da luta é tão necessária e pitoresca como elas próprias. Cada uma utiliza contra a outra, tanto uma abstracção, quanto uma suposta experiência e, de ambos os lados, é empirismo que se aniquila em empirismo e é limitação que se aniquila em limitação – ora um alarido com princípios e leis contra a filosofia e a sua exclusão como juíza incompetente relativamente a tais verdades absolutas em que a razão embateu, ora uma utilização indevida da razão para o raciocínio e um apelo a essa mesma razão.

Este direito relativo, que é concedido ao empirismo<sup>H</sup> caso a intuição seja em si o dominante, contra a amálgama do empírico e do reflectido, refere-se, à maneira de recordação, ao interior inconsciente dela; mas o meio entre os dois, aquele interior e o seu exterior, a saber, a consciência, é o lado no qual reside a sua falta e, por conseguinte, a sua unilateralidade, e o seu movimento contra o científico e a ligação incompleta e o simples contacto com o conceito, através do qual, deste modo, só se torna impura, resulta da necessidade que a multiplicidade e o finito se afundem, absolutamente, na infinitude ou na universalidade.

## II

Mas é o lado do infinito, a cuja consideração passamos agora, o que constitui o princípio da aprioridade que se opõe ao empírico.

A passagem da opinião empírica, e da sua [454] mistura do múltiplo com o simples, para o conceito é retirada, no conceito absoluto ou na infinitude, à sua oscilação, e é resolvida a separação incompleta. Numa abstracção mais inferior, a infinitude é salientada, também – como absoluto do sujeito, na doutrina da felicidade<sup>l</sup>, em geral, e no direito natural, em particular –, nos sistemas que se chamam anti-socialistas<sup>l</sup> e que consideram o ser do individuo o valor mais importante e elevado, mas não na abstracção pura que conservou no idealismo kantiano ou fichteano.

Não é aqui que se deve apresentar a natureza da infinitude e as suas múltiplas transformações, pois, tal como ela é o princípio do movimento e

da modificação, assim a sua própria essência nada mais é que o oposto não-mediado de si mesmo, ou ela é o absoluto negativo, a abstracção da forma, a qual, na medida em que é pura identidade, é também, simultaneamente, não-identidade ou oposição absoluta; na medida em que é pura idealidade, é também, simultaneamente, pura realidade, na medida em que é o infinito, é também, simultaneamente, o absolutamente finito; na medida em que é o indeterminado, é também o absolutamente determinado. A transição absoluta para os opostos, que é a sua essência, e o desaparecimento de cada realidade no seu oposto, não pode ser fixada de outra forma senão do seguinte modo: empiricamente um dos lados dela, a saber, a realidade, ou a permanência dos opostos, é fixada, e é feita abstracção do contrário, o nada desta subsistência. Esta oposição real é, por um lado, o ser múltiplo, ou a finitude, e tem em face dela a infinitude enquanto negação da multiplicidade e, positivamente, enquanto unidade pura; e o conceito absoluto, constituído desta forma, dá, nesta unidade, aquilo que foi chamado razão pura. A relação, porém, entre esta unidade pura e o ser múltiplo que lhe é oposto [455] é, por sua vez, igualmente uma relação dupla, ou a subsistência positiva de ambos, ou a aniquilação de ambos; mas tanto aquela subsistência como esta aniquilação devem ser interpretadas como apenas uma parte, pois se a subsistência de ambos fosse absoluta, não existiria então qualquer relação entre ambos, e dar-se-ia a sua total aniquilação, pelo que os dois não subsistiriam. Esta parcial subsistência e este parcial ser negado de ambos, a oposição de um eu divisível a um não-eu divisível no eu, isto é, na, precisamente por isso, igualmente parcial relação, é o princípio absoluto desta filosofia<sup>K</sup>. Na primeira, na relação positiva, a unidade pura chama-se razão teórica, e na relação negativa chama-se razão prática; e porque nesta a negação da oposição é o primeiro, e por conseguinte a unidade é o que mais subsiste, na razão teórica, porém, a subsistência do oposto é o primeiro, por conseguinte, a multiplicidade é o primeiro e mais subsistente, assim nos aparece aqui a razão prática como sendo a real, a teórica porém como a ideal. Vê-se, porém, que esta determinação é uma contrariedade e ilusão, uma vez que a pura unidade, que é posta como razão, é certamente negativa, ideal, quando o oposto, o múltiplo, que com isso é o não-racional, tem uma simples subsistência, aparecendo como mais subsistente e mais real, quando o múltiplo é posto como o negado, ou, antes, como o que há para negar. Aquele múltiplo não-racional, porém, tal como a natureza é oposta à razão enquanto unidade pura, apenas é não-racional porque é posto como sendo a abstracção desprovida de essência do múltiplo, ao

passo que a razão é posta como sendo a abstracção desprovida de essência da unidade; considerado porém em si, tanto aquele múltiplo é unidade absoluta do uno e do múltiplo, como esta é unidade, e a natureza ou a razão teórica, que é o múltiplo, como unidade absoluta do uno e do múltiplo, deve, ao invés, ser determinada como razão prática que é a unidade, enquanto unidade absoluta do uno e do múltiplo, mas como unidade ideal, porque, [456] na oposição, a realidade está na multiplicidade, mas a idealidade na unidade.

É por isso que, naquilo a que se chama razão prática, se reconhece apenas a ideia formal da identidade do ideal e do real, e esta ideia deveria, neste sistema, representar o ponto de indiferença absoluta; no entanto, essa ideia não surge da diferença, nem o ideal vem até à realidade, pois, independentemente do facto de o ideal e o real serem idênticos nesta razão prática, permanece ainda assim o real como absolutamente contraposto. Este real é posto essencialmente fora da razão, e apenas na diferença em relação a ele é que a razão prática, cuja essência é compreendida como sendo uma relação de causalidade com o múltiplo, é posta como uma identidade, a qual é absolutamente afectada com uma diferença, e não sai da aparição. Esta ciência do ético, que fala da identidade absoluta do real e do ideal, não age, assim, em concordância com a sua palavra, mas a sua razão ética é, na verdade e na sua essência, uma não-identidade do ideal e do real.

Há pouco, foi definida a razão ética como sendo o absoluto na forma da unidade, e assim, na medida em que ela mesma seja posta como uma determinidade, aparenta ser posta imediatamente, nesta determinação, de forma igualmente essencial, com um oposto. A diferença, porém, é que a verdadeira realidade e o absoluto dela é totalmente livre desta oposição à natureza, e que ela é também identidade absoluta do ideal e do real. O absoluto, segundo a sua ideia, é reconhecido como sendo esta identidade de diferentes, cuja determinidade consiste em ser, por um lado, a unidade e, por outro, a multiplicidade, sendo esta a determinidade ideal, ou seja, ela existe apenas na infinidade dos conceitos acima identificados: esta determinidade, tanto é suprimida, quanto é posta; cada uma por si, tanto é a unidade como a multiplicidade, cuja identidade é o absoluto, é ela própria unidade do uno e do múltiplo. Porém, esta, cuja determinação ideal é multiplicidade é a permanência do oposto, [457] a realidade positiva, e, por isso, a sua permanência é uma relação necessariamente oposta e reduplicada. Porque o real consiste nela, a sua identidade é relativa, e esta identidade, relativa dos opostos é a necessidade. Uma vez que ela, por con-

seguinte, está na diferença, também a sua própria relação ou a identidade dessa relação terá que ser um diferente; de modo que, nele, o primeiro tanto é a unidade quanto a multiplicidade. Esta relação dupla determina o lado duplo da necessidade ou da aparição do absoluto. Uma vez que esta relação dupla recai sobre o múltiplo, quando chamamos indiferença à unidade dos diferentes, a qual se situa no lado oposto e na qual aquela realidade ou o múltiplo é suprimido, então o absoluto é a unidade da indiferença e da relação; e porque esta é dupla, a aparição do absoluto é determinada como unidade da indiferença e daquela relação ou daquela identidade na qual o múltiplo é o primeiro, o positivo, e como unidade da indiferença daquela [outra] relação na qual a unidade é a primeira e positiva; aquela é a natureza física, esta a natureza ética. E uma vez que a indiferença ou a unidade é a liberdade, mas a relação ou a identidade relativa é a necessidade, assim é cada um destes dois aparecimentos o ser uno e a indiferença da liberdade e da necessidade. A substância é absoluta e infinita; neste predicado da finitude está [contida] a necessidade da natureza divina ou a sua aparição, e esta necessidade exprime-se como sendo precisamente realidade numa dupla relação. Cada um dos atributos<sup>4</sup> exprime ele próprio a substância e é absoluto e infinito ou a unidade da indiferença e da relação, e na relação a sua diferença é posta de tal modo que, na relação do Uno, o primeiro ou o que sobressai diante dos outros é o múltiplo, na relação do outro, é o Uno. Porém, uma vez que na própria natureza ética a unidade é a primeira na sua relação, assim [458] ela é também livre na sua identidade relativa, isto é, na sua necessidade; ou porque, assim, a identidade relativa, uma vez que a unidade é a primeira, não é suprimida, é então esta segunda liberdade determinada de forma que, embora o necessário, na verdade exista para a natureza ética, esta porém seja posta como negativa. Se fôssemos agora isolar este lado da identidade relativa da natureza ética e não reconhecêssemos a unidade absoluta da indiferença e desta identidade relativa para a essência da natureza ética, mas sim o lado da relação ou da necessidade, encontrar-nos-íamos no mesmo ponto no qual a essência da razão prática é determinada como possuindo causalidade absoluta, ou que ela, na verdade, é livre e a necessidade apenas posta negativamente, mas, precisamente por isto, todavia posta, pelo que aquela liberdade não surge da diferença, a relação ou a identidade relativa é feita essência e o absoluto sozinho é concebido como absoluto negativo ou infinito.

A expressão empírica e popular, pela qual esta representação, que capta a natureza ética meramente no seu lado de identidade relativa, tão recor-

rente se tornou, é a de que o real sob nome de sensibilidade, tendência, faculdade inferior de desejar, etc. (momento da multiplicidade da relação) e a razão (momento da pura unidade da relação) não concordam (momento da oposição da unidade e da multiplicidade) e que a razão consiste em querer absoluta independência e autonomia e em limitar e dominar aquela sensibilidade (momento da deteminidade desta relação, de tal modo nela a unidade ou a negação da multiplicidade é o primeiro). A realidade desta representação funda-se na consciência empírica e na experiência universal de cada um, a saber, encontrar em si mesmo, tanto aquela dissensão, como esta unidade pura da razão prática ou a abstracção do eu. Também não pode ser o caso de se negar esta posição, pois [459] foi anteriormente definido como o lado da identidade relativa, como o ser do infinito no finito; porém, deverá ser afirmado não se tratar de uma posição absoluta, no sentido em que a relação apresentada como tendo apenas um lado e seu consequente isolamento se comprova, por conseguinte, como algo de unilateral, e, considerando que a eticidade é algo de absoluto, tal ponto de vista não é o ponto de vista da eticidade, não havendo nela, pelo contrário, qualquer eticidade. E, no que respeita ao apelo à consciência comum, assim também nela, com a mesma necessidade, deverá surgir a própria eticidade como aquele ponto de vista em que, uma vez que a relação é isolada por si mesma, existindo em si mesma e não como momento, é o princípio da imoralidade. A consciência empírica é empírica porque os momentos absolutos nela aparecem dispersos, contíguos, em sucessão, fragmentados; não seria, porém, uma consciência comum, se a eticidade não se manifestasse nela da mesma forma. Sob estas múltiplas aparições da eticidade e da imoralidade, que surgem na consciência empírica, aquela filosofia formal tinha a escolha entre esta aparição múltipla do ético e do imoral, que surge na consciência empírica, e não é o erro da consciência comum, mas sim da filosofia, que ela tivesse escolhido a aparição da imoralidade e que julgasse ter encontrado o absoluto verdadeiro na absolutidade negativa ou na infinidade.

Na exposição daquilo que este absoluto negativo pretende, assenta a prática desta filosofia, e teremos de seguir, no seu momento principal, a sua falsa tentativa de fazer ver o absoluto verdadeiro no absoluto negativo.

Daí resulta, de imediato, que, uma vez que a unidade pura constitui a essência da razão prática, tão pouco se pode falar de sistema da moralidade, e que nem mesmo uma multiplicidade de leis é possível, na qualidade daquilo que vai para lá do conceito puro, ou, porque este, na medida em

que é posto como negando o múltiplo, ou seja como o prático, é o dever, [460] o que vai para lá do puro conceito de dever e da abstracção de uma lei não mais pertence a esta pura razão; como Kant, que foi quem expôs esta abstracção do conceito na sua pureza absoluta, tão bem reconheceu que a razão prática se desassocia de toda matéria da lei e que ela nada mais consegue do que tornar lei suprema a forma da aptidão da máxima do arbítrio. A máxima do arbítrio tem em si um conteúdo e compreende uma determinação; a pura vontade por sua vez, é livre de determinações; a lei absoluta da razão prática é elevar aquela determinação à forma da unidade pura, e a expressão desta determinação aceite na forma é a lei. É possível que a determinação na forma de conceito puro seja aceite; se ela não se suprimir através desta forma, então ela está justificada e tornou-se ela mesma, através da absolutidade negativa, absolutamente lei e direito ou dever. Mas a matéria da máxima permanece o que ela é, uma determinação ou uma singularidade; e a universalidade, que determina a sua recepção na forma, é, portanto, uma unidade pura e simplesmente analítica, e quando a unidade que lhe é atribuída é expressa numa frase como sendo simplesmente aquilo que é, então essa frase é analítica e uma tautologia. E na produção de tautologias consiste, segundo a verdade, a faculdade sublime da autonomia da legislação da razão pura prática; a pura identidade do entendimento, expresso, na teoria, como o princípio da não-contradição, permanece, voltada para a forma prática, precisamente o mesmo. Quando à lógica é feita a pergunta: «o que é verdade?» e esta é por ela respondida, Kant olha com escárnio como se um estivesse a ordenhar um bode e o outro a segurar um coador, então a pergunta é feita àquela razão pura prática: «o que é o direito e a obrigação?» e por ela respondida da mesma forma. Quando Kant reconhece que um critério universal da verdade deveria ser aquele que fosse válido para todos os conhecimentos sem distinção dos seus objectos [461], mas que é claro que, uma vez que neste caso nos abstraímos de todo conteúdo do conhecimento e a verdade diz respeito precisamente a este conteúdo, que é totalmente impossível e absurdo perguntar por uma marca da verdade deste conteúdo dos conhecimentos, na medida em que a marca, ao mesmo tempo, não deve dizer respeito ao conteúdo dos conhecimentos, ele exprime, assim, precisamente, o juízo sobre o princípio do dever e do direito, que é estabelecido pela razão prática. Pois essa é a abstracção absoluta de toda a matéria da vontade; por meio de um conteúdo é posta a heteronímia do arbítrio. Agora, porém, é de interesse saber o que será, então, direito e dever; é feita a pergunta sobre o conteúdo da lei moral e

é só deste conteúdo que se trata; porém a essência da pura vontade e da pura razão prática, é o facto de ela ser abstraída de todo o conteúdo, e, por conseguinte, é em si mesma contraditória uma legislação moral, uma vez que teria de ter conteúdo, pois a sua essência consiste no facto de não ter nenhum conteúdo.

Para que, portanto, este formalismo possa pronunciar uma lei, será indispensável que seja posta uma qualquer matéria ou determinação, que estabeleça o conteúdo da lei, e a forma que se acrescenta a esta determinação é a unidade ou a universalidade; para que a máxima da tua vontade tenha, simultaneamente, que valer como princípio de uma legislação universal, este princípio da pura razão prática exprime que uma qualquer determinação, que constituiu o conteúdo da máxima da vontade particular, seja posta como conceito, como universal. Porém, toda a determinação é capaz de ser recolhida na sua forma conceptual e de ser posta como uma qualidade, e não há absolutamente nada que não pudesse desta forma ser tornado numa lei moral. Cada determinação porém, é em si mesma um particular e não um universal; diante dela está a determinação oposta, e ela é apenas determinação [462] na medida em que uma tal lhe seja uma oposta. Cada uma de ambas as determinações é em igual medida capaz de ser pensada; qual das duas o deve, qual das duas deve ser aceite e pensada na unidade e de qual se deve abstraída, isto é totalmente indeterminado e livre; quando uma é fixada como existindo em e por si mesma, então a outra não poderá certamente ser posta; porém, essa outra também poderá ser pensada e, uma vez que esta forma do pensamento é também a essência, ser expressa como uma lei moral absoluta. Que o entendimento mais comum, sem instruções prévias, possa executar aquela simples operação e distinguir qual a forma, na máxima, que se ajusta ou não à legislação universal, mostra-o Kant no exemplo da pergunta sobre se a máxima de aumentar a minha riqueza através de todos os meios seguros – no caso de um tal meio se mostrar num depósito –, pode valer como lei prática universal, a qual, por conseguinte, teria por conteúdo que todos pudessem renegar ter um depósito de cujo registo ninguém tivesse prova; esta questão resolve-se por si mesma na medida em que um tal princípio enquanto lei se aniquilaria a si mesmo, porque faria com que não houvesse qualquer depósito<sup>1</sup>. Mas se não houvesse qualquer depósito, qual seria a contradição? Que nenhum depósito exista,

---

<sup>1</sup> *Crítica da Razão Prática*, A 49.

contrariará outras determinações necessárias, tal como o facto de que um depósito seja possível depende de outras determinações necessárias e, assim, torna-se ele mesmo necessário. Mas aqui, não deverão ser evocados outros fins e fundamentos materiais, mas sim a forma imediata do conceito é que deverá decidir sobre a rectidão da primeira ou da segunda hipótese; porém, para a forma é uma das duas determinações opostas tão indiferente quanto a outra; cada uma pode ser compreendida enquanto qualidade, e este compreender ser expresso como uma lei. Uma vez posta a determinação da propriedade, é possível então formar a partir daí a frase tautológica: [463] a propriedade é a propriedade, e nada mais, e esta produção tautológica é a legisladora desta razão prática: a propriedade, quando é propriedade, tem de ser propriedade. Mas se é posta a determinação oposta, a negação da propriedade, então resulta por meio da legislação da mesma razão prática a tautologia: a não-propriedade é a não-propriedade; se não há propriedade, então, aquilo que quer ser propriedade é suprimido. Mas o interesse reside precisamente em fundamentar que a propriedade teria de existir; trata-se apenas daquilo que reside fora do poder desta legislação prática da razão pura: a saber, decidir qual das determinações opostas deva ser posta; mas que isto aconteceu já anteriormente e que uma das determinações esteja de antemão posta, exige-o a razão pura, e só então poderá executar a sua legislação que de agora em diante é supérflua.

Mas, a unidade analítica e a tautologia da razão prática não só é algo de supérfluo, como também há algo de falso na formulação que lhe é dada, e terá de ser reconhecida como o princípio da não-moralidade. A partir a mera aceitação de uma determinação na forma da unidade, deve modificar-se a natureza do seu ser; e a determinação, que tem contra si, de acordo com a sua natureza, uma outra determinação, entre as quais uma é a negação da outra, pelo que nenhuma é algo de absoluto (e é indiferente, para a função da razão prática, qual das duas o é, pois ela fornece apenas a forma vazia), deve ser feita determinação absoluta, lei e dever, através desta ligação com a forma da própria unidade pura. Mas onde uma determinação e singularidade são elevadas ao plano do em si, existe irracionalidade, e, no que diz respeito à moralidade, é posta a não-moralidade. Esta transformação do condicionado, do não-real, num incondicionado e absoluto é fácil de reconhecer na sua ilegitimidade e de descobrir no seu caminho sinuoso. A determinação, aceite na forma [464] da pura unidade ou na identidade formal, evoca, se um conceito determinado for expresso como proposição, a tautologia da frase formal: «a determinação A é a determinação A».

A forma, ou, na frase: «a identidade do sujeito e do predicado é algo absoluto», [traz] apenas algo negativo ou formal, que nada tem a ver com a determinação A em si; este conteúdo é, para a forma, algo certamente hipotético. A absolutidade, que nessa frase existe de acordo com a sua forma, ganha na razão prática um significado completamente diferente; é, nomeadamente, transferida para o conteúdo que, de acordo com a sua natureza, é condicionado, e este não-absoluto condicionado é elevado, contra a sua essência, a um absoluto por meio daquela mistura. Não é de interesse prático produzir uma tautologia e, devido a esta forma ociosa, que é, todavia, a sua única força, não se faria tanto alarido da razão prática; ao misturar a forma absoluta com a matéria condicionada, é submetida sub-repticiamente ao irreal, ao condicionado do conteúdo, a absolutidade da forma, e é nesta inversão e neste jogo erróneo que reside o nervo desta legislação prática da pura razão. À frase «a propriedade é propriedade» é atribuído o sentido: «a matéria do próprio, a propriedade, é absoluta» em vez do seu verdadeiro significado: «a identidade que esta frase exprime na sua forma é absoluta», e, assim pode ser imediatamente feita de qualquer determinação um dever. O arbítrio tem a escolha entre determinações opostas, e resultaria apenas da falta de jeito não se conseguir encontrar um tal fundamento para qualquer acção, que não tenha apenas a forma de um fundamento provável como [no caso dos] dos jesuítas, mas que receba a forma de direito e de dever; e este formalismo moral não se estende para além da arte moral dos jesuítas e dos princípios da doutrina da felicidade, que coincidem.

[465] É de reparar que a aceitação da determinação pelo conceito deve ser entendida de forma que esta aceitação seja algo formal, ou que a determinação deva permanecer, por conseguinte, que a matéria e a forma se contradigam, sendo aquela determinada, esta infinita. Fosse, porém, o conteúdo da forma verdadeiramente equiparado à determinação da unidade, então não se daria uma legislação prática, mas sim e apenas a aniquilação dessa determinação. Desta forma, está a propriedade imediatamente contraposta à universalidade; se fosse equiparada a ela seria suprimida. Imediatamente esta aniquilação da determinação pela aceitação na infinidade, na universalidade, é nociva à legislação prática. Pois quando a determinação é de tal género que ela mesma exprime a supressão de uma determinação, então, através da elevação da supressão da determinação ao universal, ou ao ser suprimido, tanto a determinação que é para ser suprimida, como a supressão, são aniquiladas; portanto, uma máxima, se se referisse a tal determinação que se aniquila na universalidade pensada, seria incapaz de

se tornar princípio de uma legislação universal, sendo por isso imoral. Ou o conteúdo da máxima, que é a supressão da determinação, elevada ao conceito, se contradiz; se a determinação for pensada como suprimida, então não se realiza a supressão dela; ou, então, esta determinação deve permanecer, e mais uma vez não é posta a supressão posta na máxima, e a determinação permanecerá ou não, e, assim, em nenhum dos casos é possível a sua supressão. Porém, uma máxima imoral de acordo com o princípio (porque ela se contradiz), uma vez que exprime a supressão de uma determinação, é absolutamente racional e, por conseguinte, absolutamente moral; pois o racional é pelo seu lado negativo a indiferença das determinações, o ser suprimido do condicionado. Assim, a determinação de ajudar os pobres exprime a supressão da determinação, que é pobreza; a máxima, cujo conteúdo é aquela determinação, testada através da elevação delas a princípio de uma [466] legislação universal, revelar-se-á como falsa, pois ela aniquila-se a si mesma. Se se pensar que se ajuda os pobres em geral, então, ou já não há mais quaisquer pobres, ou só há pobres, e então, por conseguinte, não existe ninguém que os possa ajudar e, assim, em ambos os casos, a ajuda desvanecer-se-á; a máxima, portanto, pensada de forma universal, suprime-se a si mesma. Se, porém, a determinação que é a condição para a supressão, ou seja, a pobreza, permanecer, então permanece também a possibilidade de ajuda, mas como possibilidade, não como realidade, tal como afirma a máxima; se a pobreza deve permanecer, para que o dever de ajudar os pobres possa ser cumprido, então, ao permitir-se subsistir essa pobreza, não está a ser cumprido o dever. Assim, a máxima de defender com honra a sua pátria diante dos inimigos, e incontáveis mais, suprimem-se quando pensadas como princípio de legislação universal; pois aquela por exemplo, assim alargada, suprime tanto a determinação de uma pátria quanto a dos inimigos e a da defesa.

Assim como a unidade não tem o puro significado negativo da mera supressão da determinação, tão pouco é ela a verdadeira unidade da intuição ou a indiferença positiva da determinação, e a comparação com esta tornará mais clara, vista por outro lado, a essência invertida daquela unidade. É aquela unidade da razão prática que está essencialmente afectada por uma diferença, quer ela seja posta como a fixação de uma determinação, em cujo caso outras seriam imediatamente excluídas por meio desta, postas como negativas, quer seja posta como proposição analítica, contradizendo assim a sua identidade, esta sua forma, o seu conteúdo. Isto pode ser resumido do seguinte modo: enquanto proposição, ela contraria, com o seu conteúdo,

a exigência de ser um juízo; deveria ser dito algo com a proposição, porém com a proposição idêntica nada é dito, pois não é um juízo, uma vez que a relação entre sujeito e predicado é meramente formal e não é posta nenhuma diferença entre eles. Ou a unidade é tomada como universalidade, então ela tem uma relação total [467] com a multiplicidade empírica, e a determinação, como presente, é oposta a uma quantidade infinita de outras [determinações] empíricas. A unidade da intuição é, pelo contrário, a indiferença das determinações, que constituem um todo, não a sua fixação enquanto separadas e opostas, mas antes um resumir e objectivar delas; e, desta forma, uma vez que esta indiferença e as determinações diferentes estão pura e simplesmente unidas, ela não é nenhuma separação – daquela como possibilidade, desta como efectividade, ou destas mesmas, em parte como possíveis, em parte como efectivas –, mas sim um absoluto presente. E é nesta força da intuição e do presente que reside a força da eticidade em geral e, naturalmente, também, da eticidade em particular, com a qual primeiramente se ocupa aquela razão legisladora e da qual, acima de tudo, precisamente aquela forma do conceito, da unidade formal e da universalidade pura e simples, tem de ser separada, pois esta forma é precisamente aquela pela qual a essência da eticidade é imediatamente suprimida, na medida em que ela torna contingente aquilo que é eticamente necessário, pelo facto de o deixar aparecer em oposição nos outros; mas contingente na eticidade – e o contingente é o mesmo que o necessariamente empírico – é o não ético. Uma dor real é elevada pela força da intuição fora da sensação, na qual é um acidente e algo de contingente, elevada à unidade e à forma de algo de objectivo e de necessário existente por si, e através desta unidade imediata, que não pensa quaisquer outras possibilidades senão as que a unidade formal provoca, é conservada no seu absoluto presente, mas está verdadeiramente separada do sujeito através da objectividade da intuição e da elevação à unidade do ser para si, e, na intuição fixa dela, é feita ideal; sendo em contraposição comparada com outras determinações, através da unidade da reflexão, ou pensada como uma universalidade, mas não encontrada universalmente, torna-se contingente de dois modos, e assim o sujeito [468] conhece-se apenas na sua contingência e particularidade, conhecimento esse que é a capacidade de receber sensações e a não-eticidade da impotência. Ou quando a eticidade se refere a relações de indivíduo para indivíduo, trata-se pois da pura intuição e idealidade, que, por exemplo, reside na confiança de um depósito que deve ser conservado, e da qual deve ser afastada a mistura da unidade formal e do pensamento

da possibilidade de outras determinações. A expressão daquela unidade da intuição: «uma propriedade alheia que me foi confiada, é uma propriedade alheia que me foi confiada e nada mais», tem um significado muito diferente das tautologias universalmente expressas da razão prática: «uma propriedade alheia que me foi confiada, é uma propriedade alheia que me foi confiada»; pois a esta proposição opõe-se precisamente a outra: «uma não-propriedade alheia que me foi confiada é uma não-propriedade alheia»; quer dizer, uma determinação, que é elevada ao conceito, é por isso ideal, e pode, precisamente por isso, ser posta diante da que lhe é oposta. Ao invés, a expressão da intuição contém um isto, uma relação viva e um absoluto presente, com o qual a própria possibilidade é simplesmente enlaçada, e uma possibilidade dela separada, ou um ser outro é pura e simplesmente aniquilado, enquanto neste ser outro possível reside a não-eticidade.

Se a unidade da razão prática não fosse também esta unidade positiva da intuição, mas antes tivesse apenas o significado negativo de eliminar a determinação, então expressaria puramente a essência da razão negativa ou da infinitude do conceito absoluto. No entanto, uma vez que a infinitude é fixada e isolada do absoluto, mostra-se assim na sua essência ser o oposto de si mesma, enganando a reflexão, a qual pretende prendê-la e dela reter uma unidade absoluta, dado que ela pura e simplesmente também traz consigo o contrário, [a saber,] uma diferença e multiplicidade, e assim, entre [os termos desta] oposição que [469] se reproduz infinitamente, admite apenas uma identidade relativa e, por conseguinte, enquanto infinitude, é o contrário de si mesma, absoluta finitude. E na medida em que é assim isolada, é ela mesma apenas a forma sem força e abandonada pelo verdadeiro poder da razão aniquiladora, que acolhe e aloja em si determinações, sem as aniquilar, mas que, pelo contrário, as eterniza.

É da oposição exposta, do fixar da mesma enquanto uma realidade e da sua incompleta ligação enquanto identidade relativa, que depende a mais recente determinação do conceito do direito natural e a sua relação em toda a ciência do ético, e nós teremos de considerar o que tem sido até agora universalmente discutido nesta relação mais precisa, de que modo a separação insuperável, uma vez posta, aparece na ciência do direito natural no seu modo peculiar.

O conceito absoluto, que é o princípio da contraposição e é a própria contraposição, apresenta-se de tal modo, ele que está fixado, na separação, que, como pura unidade, é oposto a si mesmo como múltiplo, de modo que permanece enquanto conceito absoluto, tanto sob forma da unidade pura,

como da multiplicidade pura; por conseguinte, na forma da multiplicidade, não é uma diversidade de conceitos diversos determinados, mas sim tal como é subsumido sob a unidade, assim também o é sob a multiplicidade; em muitos conceitos particulares ele subsume e não é um múltiplo, mas sim uma unidade. O conceito absoluto, enquanto multiplicidade, é uma quantidade de sujeitos, e a estes é contraposto na sua forma de unidade pura, enquanto quantidade absoluta, em face deste seu ser posto qualitativo. Ficam portanto ambos postos, um ser uno interior dos opostos, que é a essência de ambos, o conceito absoluto, e um ser separado do mesmo sob forma da unidade, na qual ele é direito e dever, e sob forma da multiplicidade, na qual ele, pensando e querendo, é sujeito. Aquele primeiro lado, segundo o qual a essência do direito e do dever e a essência do sujeito pensante e [470] querente são pura e simplesmente um só, é, como em geral a suprema abstracção da infinitude, o lado grande da filosofia kantiana e fichteana; porém ela não permaneceu fiel a este ser uno, mas, na medida em que o reconhece como a essência e como o absoluto, põe a separação no uno e no múltiplo de forma igualmente absoluta, e um diante do outro, com a mesma dignidade. Por isso, não será tanto o absoluto positivo que constitui a essência de ambos e no qual eles seriam um só, mas sim o conceito negativo ou absoluto; como tal, também se torna formal aquele ser uno necessário, e as duas determinações opostas, colocadas como absolutas, caem com isso, na sua existência, sob a idealidade, a qual é nesta medida a mera possibilidade de ambas. É possível que o direito e o dever, de forma independente, enquanto um particular, separados dos sujeitos e os sujeitos separados deles, tenham realidade; também é possível, porém, que ambos estejam enlaçados. E é absolutamente necessário que estas duas possibilidades sejam particulares e distinguidas, de modo que cada uma funde uma ciência própria; uma referente ao ser uno do conceito puro e do sujeito ou da moralidade das acções, a outra referente ao ser não-uno ou legalidade, e de forma tal que, quando nesta separação do ético em moralidade e legalidade elas se tornam meras possibilidades, precisamente por isso são igualmente positivas. Embora uma seja negativa para a outra, isto é verdade para ambas; não é uma delas o positivo absoluto e a outra o negativo absoluto, mas cada uma é as duas coisas na relação de uma com a outra, e assim, sendo ambas primeiramente apenas relativamente positivas, nem a legalidade nem a moralidade são absolutamente positivas e verdadeiramente éticas; e depois, porque ambas, uma tão positiva quanto a outra, são absolutamente necessárias, e a possibilidade de que o conceito

puro e o sujeito do dever e do direito não sejam um, tem, inalteradamente e pura e simplesmente, que ser posta.

Daí, os conceitos fundamentais do sistema da legalidade resultam [471] imediatamente da seguinte forma. É condição da pura consciência de si – e esta pura consciência de si, o Eu, é a verdadeira essência e o absoluto, não obstante ser condicionado, e a sua condição é que avance para uma consciência real – que [ambas as formas] permaneçam nesta relação de ser condicionado, uma contra a outra, pura e simplesmente opostas. Aquela pura consciência de si, a pura unidade ou a lei moral vazia, a liberdade universal de todos, é oposta à consciência real, isto é, ao sujeito, ao ser racional, à liberdade singular, o que, numa forma popular, Fichte exprime como pressuposto da perda de confiança e fé, e neste pressuposto é fundado um sistema, através do qual, não obstante a separação do conceito e do sujeito da eticidade, mas precisamente por isto, apenas de forma formal e exterior – e a esta relação chama-se coacção – ambos são unificados. Na medida em que, com isto, esta exterioridade do ser uno é simplesmente fixada, e posta como algo existente absolutamente em si, assim, são impossibilitados a interioridade, a reconstrução da confiança e da fé perdidas, o ser uno da liberdade universal e da liberdade individual, e a eticidade.

No sistema de uma tal exterioridade – e referimo-nos aqui ao de Fichte como sendo a exposição mais consequente, a menos formal, mas que, efectivamente, tenta um sistema consequente que não necessite da eticidade e da religião que lhe são alheias – não pode, como em todos os que progridem de condição em condição, ser mostrado um qualquer incondicionado, ou, quando um incondicionado é posto, ele é a indiferença formal, que tem fora de si a diferença condicionada, essência sem forma, poder sem sabedoria, quantidade sem qualidade interna ou infinitude, repouso sem movimento.

## Notas

<sup>A</sup> Entre parêntesis rectos indicamos a paginação da edição que serviu de base a esta tradução: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in *Werke* (hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel), Frankfurt, Suhrkamp, 1970, Band 2, pp. 434-530. As notas de rodapé são do próprio Hegel. Entre parêntesis rectos, assinalamos as palavras intercaladas pela tradução portuguesa para uma melhor compreensão do texto.

<sup>B</sup> No original: *bittweise*.

<sup>C</sup> Hegel retoma uma tese que desenvolvera já em 1801 no escrito sobre a *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, e cuja origem remonta ao próprio Schelling que, nesse mesmo ano, a defendera na *Exposição do meu Sistema de Filosofia*. De acordo com esta tese, a filosofia é a ciência absoluta do absoluto, o qual nela chega ao saber de si mesmo. Cada ciência filosófica particular apenas é ciência – na diversidade do seu objecto próprio – na medida em que a essência da identidade absoluta ( $A = A$ ) está presente nela sob uma forma particular. Assim, por exemplo, uma ciência filosófica particular como a Filosofia do Direito não expõe uma realidade exterior ao Absoluto, mas sim esse mesmo absoluto enquanto ele (de acordo com o seu «princípio idiossincrático», como dirá Hegel um pouco mais abaixo) se expõe a si mesmo nessa forma.

<sup>D</sup> Hegel refere-se a uma nota de Fichte na Introdução ao *Fundamento do Direito Natural* (GA, I/3, pp. 317-318), em que Fichte compara a incomensurabilidade do perímetro e da área de uma circunferência, quer dizer, o facto de não existir um processo para determinar o perímetro da circunferência a partir do conhecimento do seu diâmetro, com a noção de progresso infinito em direcção ao absoluto. Fichte raciocina do seguinte modo: supondo que se obtém o perímetro de uma circunferência construindo um polígono de infinitos lados, em algum ponto haverá de parar a divisão dos lados do polígono, para o perímetro ser determinado; se a divisão não para, justamente por ser infinita, então essa determinação nunca acontece. De igual modo, se chamarmos A ao absoluto, ele encontrar-se-á apenas no termo de um processo de aproximação nunca terminado. (Ele será, na linguagem de Hegel,

um absoluto negativo.) Ora Hegel chama ao absoluto  $A = A$  e faz consistir nessa identidade consigo mesmo a sua infinitude. Esta, por conseguinte, não corresponde a um processo interminável, mas sim à positividade que representa a total determinação de si por si mesmo.

<sup>E</sup> Apesar das dificuldades na expressão, o pensamento de Hegel é claro. Referindo-se ao Direito Natural empírico (nas suas formas: pura e científica), afirma que ele só pode ser ciência na medida em que, no seu princípio, colocar uma unidade, mesmo que incompleta e relativa. O empirismo – uma filosofia do entendimento, logo, não plenamente racional – por natureza separa, mas a sua verdade (ou seja, o seu lado racional) está na relação que estabelece entre aquilo que separa. Do puro diverso sem unidade não há ciência. Como se tornará ainda mais claro no seguimento, não é apenas a *forma* científica que exige do empirismo a busca de um princípio de unidade; o seu *conteúdo* é já constituído pelas relações que os homens estabelecem entre si. Na enumeração feita mais abaixo dos dados empíricos prático que constituem este conteúdo relacional – amor, ódio, sociabilidade – identificamos referências a Thomas Hobbes, John Locke, Pufendorf ou Rousseau.

<sup>F</sup> No original: *woran dieser ihr Recht widerfährt*.

<sup>G</sup> Assistimos, agora, a uma revalorização, só aparentemente paradoxal, do empirismo ingénuo, relativamente ao racionalismo e ao formalismo científicos nas teorias sobre o Direito Natural, designações sob as quais podemos reconhecer a filosofia de Fichte nos *Fundamentos do Direito Natural*. Na verdade, enquanto esta última opõe uma falsa unidade e uma falsa identidade à diversidade e multiplicidade das instâncias em que se desenrola a vida ética concreta (separando-se delas, em vez de as reconciliar entre si e de se reconciliar com elas), o empirismo ingénuo, na interpretação de Hegel, conserva a exigência de reconhecer aquela multiplicidade e de lhe conferir a parcela de verdade que lhe cabe.

<sup>H</sup> Esta afirmação da legitimidade meramente relativa do empirismo esclarece o sentido das páginas anteriores. O empirismo no modo de abordar o Direito Natural só se justifica diante da unilateralidade do formalismo jurídico; a ciência absoluta do direito, ao invés, integrará em si mesma o momento do reconhecimento empírico da diversidade e o momento de reconhecimento, pelo entendimento, das diferenciações no seio da identidade e da identidade das diferenças. (Sobre este assunto, cf. Bernard Bourgeois, *Le Droit Naturel de Hegel*, Paris, Vrin, 1988, p. 143.)

<sup>1</sup> A doutrina da felicidade (ou eudemonismo) é um dos aspectos do empirismo jurídico das doutrinas do Direito Natural. Para Hegel, apesar de privilegiar a particularidade psicológica do sentimento, esta doutrina teve o mérito de expor o seu princípio na idealidade universal da felicidade, logo, de salientar o elemento racional de identidade, sem o qual as diferenças entre os indivíduos, tornando-se aniquiladoras, não poderiam sequer subsistir enquanto tais.

<sup>J</sup> No original: *antisozialistisch*. Bernard Bougeois, na obra citada na nota H (p. 152, nota 1), comentando o emprego, por Hegel, deste neologismo, refere que, segundo Georges Gurvitch, Hugo Grotius era qualificado de «socialista» por defender, na sua teoria do direito natural, os direitos dos grupos sociais contra a autoridade absoluta do estado.

<sup>K</sup> Hegel refere-se à seguinte passagem da *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, de Fichte (SW, I, p. 110; GA, I/1, pp. 271-271): «Dado que, segundo a nossa pressuposição, demonstrável apenas pela completção de uma Doutrina da Ciência, não é possível mais do que um princípio simplesmente incondicionado, outro, condicionado quanto ao conteúdo, e outro ainda, condicionado quanto à forma, então, além dos princípios estabelecidos, não pode haver mais nenhum. A soma daquilo que é simplesmente e incondicionalmente certo está, doravante, esgotada; e eu exprimi-lo-ia, aproximadamente, na seguinte fórmula: *eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível.*»

<sup>L</sup> Não pode deixar de ser curioso reparar que Hegel chama à natureza ética e à natureza física «atributos»; o uso desta palavra coloca-nos de imediato num contexto espinosista que, não sendo o da filosofia de Fichte, cuja concepção do Absoluto Hegel criticara, nos aproxima da de Schelling, cuja linguagem, pelo menos nestes primeiros anos em Jena, largamente influenciou a de Hegel. Mais importante do que isto, contudo, é observarmos a concepção de Absoluto de Hegel, formulada pela primeira vez em 1801 em *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, como identidade da identidade e da diferença. Esta segunda identidade é o que Hegel chama também indiferença; a diferença é a que existe entre o mundo físico e o mundo da ética, e, no interior de cada um deles (os «atributos», como Hegel lhes chama), entre o uno e o múltiplo. No primeiro destes dois mundos, o múltiplo é anterior ao uno – ou seja, a multiplicidade dos fenómenos naturais é anterior à sua unificação pela consciência –, ao passo que no segundo o uno antecede o múltiplo: a consciência moral funciona

como princípio de unificação e de ordenação das acções que dela resultam. Vê-se, deste modo, a crítica de que é objecto a filosofia de Fichte, nos seus aspectos tanto jurídicos como éticos: não se elevando ao princípio de unificação dos atributos – a saber, a identidade –, Fichte conhece apenas uma consciência incapaz de se reconciliar com uma multiplicidade que lhe permanece para sempre rebelde.

<sup>M</sup> Transcrevemos, para melhor compreensão da argumentação de Hegel, a passagem da *Crítica da Razão Prática* que é aqui alvo de crítica (Nota ao § 4 da 1.<sup>a</sup> Secção do Livro 1.<sup>o</sup> da Primeira Parte da obra: a «Doutrina Elementar da Razão Pura Prática»), e que se situa na p. 49 da 1.<sup>a</sup> edição: «Tenho agora entre as mãos um *depósito*, cujo proprietário morreu sem nada deixar por escrito sobre este assunto. É, naturalmente, um caso para a minha máxima. Agora, quero apenas saber se aquela máxima pode ter também o valor de uma lei prática universal. Aplico-a ao caso presente e pergunto se ele pode tomar a forma de uma lei, por conseguinte, se eu poderia, com a minha máxima, fornecer uma lei segundo a qual cada um é autorizado a negar um depósito quando ninguém pode provar que ele lhe foi confiado. Noto de imediato que este princípio se destruiria a si mesmo como lei, pois teria como resultado suprimir qualquer depósito. Aquilo que eu reconheço como lei prática deve poder qualificar-se como legislação universal; é uma proposição idêntica e, por conseguinte, clara por si mesma.»

**G. W. F. HEGEL**

***Fenomenologia do Espírito (1807)***

**Capítulo:**

**«A Liberdade Absoluta e o Terror»**



## Introdução

G. W. F. Hegel mereceu, da parte de alguns estudiosos da sua filosofia, como Joachim Ritter ou Jürgen Habermas, a designação de «pensador da Revolução Francesa». O seu entusiasmo de juventude pelos acontecimentos parisienses conhecerá, porém, alguma moderação na fase de maturidade, embora nunca tenha compartilhado a reacção nacionalista à invasão da Alemanha pelas tropas de Napoleão, como sucedeu, por exemplo, com Fichte, nem passado para o campo dos adversários da Revolução, como Rehberg. O que, para Hegel, será para sempre a obra imorredoura da Revolução, é a destruição das bases sociais em que assentava a sociedade de Antigo Regime, ou seja, a divisão em Estados, legitimada, para uns, pela ordem natural das coisas, ou, simplesmente, para outros, pela sua antiguidade. A Revolução Francesa significou, para Hegel, a revogação definitiva de tais processos de legitimação, tanto no plano social como no plano político.

A primeira expressão pública do interesse de Hegel por estas questões é muito anterior ao texto que apresentamos a seguir, o capítulo da obra de 1807 *A Fenomenologia do Espírito*, intitulado «A liberdade absoluta e o terror». Tal interesse pode detectar-se, nomeadamente, no ensaio publicado em 1803 no *Kritische Journal der Philosophie*, intitulado *Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*<sup>1</sup>. Hegel, porém, até chegar à posição que defende nestas duas obras percorreu um longo caminho, cujo conhecimento não é inútil para percebermos o seu sentido final.

Em 1907, Hermann Nohl, um 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,

---

<sup>1</sup> In *Werke* (hersg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt, Suhrkamp, 1970, Band 2, pp. 434-530, em particular – com referências à *República* de Platão e à *Política* de Aristóteles – pp. 489 e segs.

para os seus companheiros de geração e de formação no *Stift* de Tübingen, onde se formará em Teologia em 1793: Hölderlin, Schelling, Renz, Isaac von Sinclair, entre outros) a religião e os estudos teológicos significavam.

Como boa parte dos intelectuais alemães da segunda metade do século XVIII, Hegel manifestou, desde cedo, uma admiração muito particular pela cultura grega. Não se trata, porém, somente, do entusiasmo estético à maneira de Winckelman ou de Goethe. 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 aprendizagem, de padrão para aferir da seriedade da religião cristã e da grandeza moral das éticas da modernidade. Na figura de Antígona, por exemplo, 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. Em geral, Hegel apreciava no modo de vida grego a possibilidade que ele oferecia para um desenvolvimento equilibrado e harmonioso de toda a personalidade, ao passo que a sociedade moderna favorecia a cisão da personalidade e a oposição entre o particular e o universal. A moral kantiana do imperativo categórico, opondo a razão à sensibilidade, não fora senão uma expressão dessa cisão.

Num fragmento escrito nos últimos tempos do seu período de preceptor em Berna (publicado por Karl Rosenkranz, um seu discípulo, e por ele datado de 1796<sup>1</sup>), 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 (segundo uma tese cuja origem remonta ao contratualismo de John Locke), na Antiguidade – nota Hegel –, toda a legislação tendia a restringir esse direito. Numa afirmação quase sem precedentes (mas em sintonia com o espírito que transparece de uma boa parte 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.

---

<sup>1</sup> Citamos a partir de *Escritos de Juventud*, edición, introducción y notas de José M. Ripalda, Mexico / Madrid / Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 175.

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 Württemberg<sup>1</sup>. 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 espírito<sup>2</sup> se ausentou 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 Marx<sup>3</sup>. 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 de juventude, o estudo da história, da religião e da cultura gregas ter servido a Hegel para criticar a realidade europeia vigente e, em particular, a alemã. Serão os anos de Frankfurt que trarão uma mudança nesta posição de Hegel em face das tarefas da filosofia. Convirá auscultar as possíveis razões desta mudança.

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.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 247 e segs.

<sup>2</sup> 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 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.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, «Zu Hegels politischen Schriften», in *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 148-171, pp. 156-157.

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. Karl Rosenkranz, que nos informa sobre essas leituras, refere ainda, na sua biografia de Hegel, o interesse com que este seguia, pelos jornais, as sessões do parlamento inglês sobre as questões sociais<sup>1</sup>. 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.

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 individuo 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 ela<sup>2</sup>. É provável, também, que Hegel tenha sofrido a

<sup>1</sup> Karl Rosenkranz, *F. W. J. Hegels Leben*, p. 85, cit. In *Escritos de Juventude*, p. 257.

<sup>2</sup> 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.

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 pressupostos idênticos aos que subjazem à crítica de Rehberg<sup>1</sup>. No final do período de Frankfurt, Hegel afasta-se 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.

A este enraizamento concreto do indivíduo na vida económica e social, os revolucionários franceses, na sua tentativa de dissolução dos laços feudais, apenas souberam opor a vontade geral. A vontade geral é, apesar de tudo, uma ultrapassagem da cisão instaurada pelas teorias do Direito Natural, próprias, quer de empiristas, quer de racionalistas, entre a vontade e o entendimento: o elemento de universalidade que possui transforma-a em algo de pensado e, por conseguinte, de objectivamente racional. O que Hegel critica na noção de vontade geral e no seu corolário, a liberdade absoluta, é o facto de ela ser uma vontade que se quer apenas a si mesma em cada elemento particular: o direito pelo direito, o dever pelo dever, etc. Por outras palavras, ela esquece as divisões objectivas do organismo social, herdadas do passado, a que Hegel chama, no capítulo «A liberdade absoluta e o terror», as «massas espirituais»<sup>2</sup>. Por este motivo, a dissolução dos Estados pelos revolucionários franceses – simbolicamente representada no acto pelo qual os Estados Gerais se transformam em Assembleia Constituinte e os seus membros em representantes da Nação – comportou, para Hegel, um elemento de ambiguidade. Pois o termo «estado» comporta, na realidade, três sentidos diferentes: por um lado, o sentido que o termo possuía no Antigo Regime, ou seja, designando o clero, a nobreza e o povo; por outro, o seu sentido moderno de classes sociais, tal como o desenvolvimento da

---

<sup>1</sup> Sobre Rehberg, apoiante moderado da Revolução nos seus inícios e, mais tarde, seu crítico acérrimo, inimigo de Fichte e uma das fontes do pensamento conservador alemão dos inícios do século XIX – uma espécie de Burke em terras germânicas – voltar-se-á falar no último ensaio desta colectânea.

<sup>2</sup> Acerca do conceito de «volonté générale» em Rousseau, cf., mais adiante, na nota de tradução n.º 8, a citação que extraímos do *Manuscrit de Genève*, in *Œuvres Complètes* (ed. Bibliothéque de la Pléiade), vol. III, p. 295.

sociedade capitalista nos primórdios da revolução industrial o começava a fixar; por fim, também, os estados provinciais (ou Parlamentos Regionais) do Antigo Regime. Quando mais tarde, em 1830, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel utiliza o termo Estado nos seus três sentidos, fá-lo, não para propor o regresso a um modelo de legitimação historicamente ultrapassado, mas sim para defender o enraizamento da representação política na vida social concreta.

Não foi na legislação do período revolucionário que se condensaram os efeitos da Revolução. A liberdade absoluta, proclamada pelos jacobinos como a vontade universal, constituía, de facto, uma negação das vontades individuais; diante daquela, a estas últimas restava, somente, aguardar a aniquilação das suas particularidades não reconhecidas, de que as condenações em massa pelo Tribunal Revolucionário constituíram a forma visível. A superação desta situação, em que o particular e o universal não se encontravam reconciliados porque não se reconheciam mutuamente, exigiu o estabelecimento a *diferença* no seio da universalidade, ou seja, o restabelecimento das massas espirituais em que cada consciência individual pode reconhecer a sua efectividade substancial. Não se tratou, porém, de um simples regresso ao ponto de partida, a saber, o Antigo Regime, que teria sido, assim, meramente rejuvenescido e refrescado, mas sim do paciente trabalho legislativo que se materializou nos Códigos napoleónicos e na legislação por eles inspirada na generalidade dos países europeus.

## Bibliografia

### *Edições alemãs de escritos de Hegel*

*Hegels theologische Jugenschriften* (ed. Hermann Nohl), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1907.

*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*, (herg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt, Suhrkamp, 1970, Band 2, pp. 434-530.

*Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, (herg. von Otto Pöggeler und Wolfgang Bonsiepen), Hamburg, Felix Meiner, 1980, Band 3.

### *Traduções acessíveis*

*Escritos de Juventud*, edición, introducción y notas de José M. Ripalda, Mexico / Madrid / Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978.

*Des Manières de traiter Scientifiquement du Droit Naturel*, trad. franc. de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

*La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, 2 vols.

### *Obras sobre o pensamento político de Hegel*

Biennenstock, Marianne, *Politique du Jeune Hegel*, Paris, PUF, 1992.

Bourgeois, Bernard, «Société et État», in *L'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 2000, pp. 183-192.

~~~~~ , «La nation: révolution et raison», in *L'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 2000, pp. 192-203.

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.

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.

Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, trad. franc., *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard (Col. TEL), 1981.

Luckács, Georg, *Der Junge Hegel*, Berlin, Luchterhand, 1967, 2.<sup>a</sup> ed. (trad. cast., *El Joven Hegel*, Mexico, Grijalbo, 1963.)

Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1941.

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.

Philonenko, Alexis, «Rousseau et Hegel», in *Lectures de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, Vrin, 1993, pp. 229-248.

Ritter, Joachim, *Metaphysik und Politik*, trad. it. *Metafisica e Política*, Marietti, Carole Monferrato, 1983.

Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, Aalen, Scientia Verlag, 1962.

## Hegel, *Fenomenologia Do Espírito*<sup>A</sup>

### [316] «A Liberdade Absoluta e o Terror»

Na utilidade, a consciência encontrou o seu conceito. Mas ele é, em parte, ainda *objecto*, em parte, precisamente por isso, ainda *finalidade*, em cuja posse a consciência ainda não se encontra imediatamente. A utilidade é ainda predicado do *objecto*, não é ela própria sujeito, ou a *efectividade* imediata e única do sujeito. Trata-se do mesmo que anteriormente apareceu, que o *ser-para-si* não se mostrava ainda como substância dos restantes momentos, de modo que o útil não seria imediatamente outra coisa senão o si-mesmo da consciência e que esta, através disso, estaria na sua posse. Mas, *em si*, já aconteceu essa revogação da forma da objectividade do útil, e desta reviravolta interior surge a reviravolta efectiva da realidade, a nova figura da consciência, a liberdade absoluta<sup>B</sup>.

De facto, não está presente senão uma aparência vazia de objectividade, que separa a consciência de si dos seus haveres. Pois, em parte, toda a subsistência e valor dos elementos determinados da organização do mundo efectivo e do mundo da crença regrediram para esta determinação simples, como para o seu fundamento e espírito; mas, em parte, esta determinação nada mais tem de próprio para si, ela é, pelo contrário, pura metafísica, puro conceito ou saber da consciência de si. Do *ser em e para si* do útil como *objecto*, a consciência reconhece, nomeadamente, que o seu *ser em si* é essencialmente *ser para outro*; o *em si* como o *carente de si* mesmo é, na verdade, o passivo, ou o que é para um outro si mesmo. O *objecto*, porém, é, para a consciência, nesta [317] forma abstracta do *puro ser em si*, pois ele é *pura actividade de intelecção*, cujas distinções se encontram na forma pura do conceito. Mas o *ser para si*, ao qual regressa o ser para outro, o si, não é algo de distinto do eu, o si próprio daquilo a que se chama *objecto*; pois a consciência como pura intelecção não é um si *singular*, diante da qual o *objecto* se encontrasse precisamente como um si *próprio*, mas ela é o puro conceito, a visão do si no si, o ver absoluto *em si mesmo* duplicado; a certeza de si é o sujeito universal e o seu conceito que se sabe é a essência de toda a efectividade. Se, por conseguinte, o útil foi apenas a mudança

dos momentos, que não regressa na sua própria *unidade*, e, por isso, ainda era objecto para o saber, deixou então de o ser; pois o saber é ele próprio o movimento daqueles momentos abstractos, ele é o si mesmo universal, o si, tanto de si mesmo, como do objecto, e, como universal, a unidade que regressa a si mesma deste movimento.

Com isto, o espírito está presente como *liberdade absoluta*; ele é a consciência-de-si que se capta a si mesma, de modo que a sua certeza de si mesmo é a essência de todas as massas espirituais, tanto do mundo real como do supra-sensível, ou, ao invés, a essência e a efectividade são o saber de si mesmo da consciência. Ela está consciente da sua pura personalidade e, com isso, de toda a realidade espiritual e toda a realidade é apenas espiritual<sup>C</sup>; para ela, o mundo é pura e simplesmente a sua vontade e esta é a vontade universal<sup>D</sup>. E, na verdade, não é o pensamento vazio da vontade que é posto no consentimento silencioso ou representado, mas sim a vontade realmente universal, a vontade de todos os singulares enquanto tais. Pois a vontade é em si a consciência da personalidade ou de cada qual e deve sê-lo enquanto esta vontade verdadeira e efectiva, como essência *auto*-consciente de toda e qualquer personalidade, de modo que cada uma, sempre indivisa, tudo faça, e que o que surge como agir do todo seja o agir imediato e consciente de *cada qual*.

Esta substância indivisa da liberdade absoluta eleva-se ao trono do mundo, sem que nenhum poder seja capaz de se lhe opor. Pois, na medida em que, na verdade, a consciência é o único elemento no qual as essências ou poderes espirituais têm a sua substância, assim, todo o seu sistema, que se organizava e mantinha pela partição em massas, ruiu, a partir do momento em que a consciência singular concebeu o objecto de tal modo que ele não tem outra essência senão a própria consciência de si, ou é absolutamente conceito. O que tornava o conceito em *objecto* existente era a sua diferenciação em massas separadas *subsistentes*; mas na medida em que o objecto se torna conceito, nada mais de subsistente se encontra nele; a negatividade penetrou todos os seus momentos. Ele entra, assim, na existência, de tal modo que cada consciência singular se eleva da esfera que lhe estava reservada, não encontra nesta massa particular a sua essência e a sua obra, mas se concebe a si mesma como o *conceito* da vontade e todas as massas [318] como a essência desta vontade, e com isso, também, apenas se pode efectivar num trabalho que é trabalho total. Nesta liberdade absoluta, por conseguinte, todos os estados, que são as essências espirituais nas quais o todo se articula, são extinguidos<sup>E</sup>; a consciência singular que pertencia a

uma dessas articulações e nela queria e se realizava, suprimiu os seus limites; o seu fim é o fim universal, a sua linguagem é a lei universal; a sua obra é a obra universal<sup>F</sup>.

O objecto e a *diferença* perderam aqui o significado da *utilidade*, que era o predicado de todo o ser verdadeiro; a consciência não começa o seu movimento no objecto, como *em algo de estranho*, a partir do qual somente ela regressaria a si mesma, mas o objecto é para ela a própria consciência; a oposição consiste, por conseguinte, apenas, na distinção entre a consciência *singular* e a consciência *universal*; mas a consciência singular é para si, imediatamente, aquilo que tinha a *aparência* da oposição, é consciência universal e vontade. O *além* desta sua [da consciência universal] efectividade paira sobre o cadáver da autonomia desaparecida do ser real ou do ser que é objecto de crença, apenas como a exalação de um gás insípido, do vazio *être suprême*<sup>G</sup>.

Depois da supressão das massas espirituais distintas e da vida limitada dos indivíduos, assim como de ambos os seus mundos, existe, por conseguinte, apenas o movimento da consciência de si universal em si mesma, como uma acção recíproca dela entre a forma da *universalidade* e a da consciência *pessoal*; a vontade universal entra *em si* e é vontade *singular*, diante da qual se encontra a lei e a obra universal. Mas esta consciência *singular* é consciente de si mesma de forma igualmente imediata como vontade universal; ela tem consciência de que o seu objecto é a lei dada por si e o trabalho levado a cabo por si; passando para a actividade e construindo a objectividade, não faz, por conseguinte, nada de singular, mas apenas leis e acções do estado<sup>H</sup>.

Este movimento é, por conseguinte, a acção recíproca da consciência consigo mesma, no qual ela nada abandona na figura de um *livre objecto*, surgindo diante dela. Daqui resulta que ela não pode chegar a nenhuma obra positiva, nem às obras universais da linguagem, nem da efectividade, nem a leis e instituições universais da liberdade *consciente*, nem a actos e obras da *liberdade querente*. A obra a que poderia chegar a liberdade que toma consciência de si mesma consistiria no facto de ela, como substância *universal*, se tornar em *objecto* e em ser *permanente*. Este ser outro seria a diferença na liberdade, de acordo com a qual ela se dividiria em massas espirituais subsistentes e nos membros dos diferentes poderes; em parte porque estas massas seriam as *coisas pensantes* de um *poder* separado [319] em legislativo, judicial e executivo<sup>I</sup>, mas, em parte, porque seriam as *essências reais* que tiveram como resultado o mundo real da cultura, e, na medida

em que se prestasse mais atenção ao conteúdo do agir universal, as massas particulares do trabalho, que posteriormente serão distinguidas como *estados* mais específicos. A liberdade universal, que se teria, deste modo, separado nos seus membros e, precisamente por isso, se teria transformado em substância *existente*, seria, por isso, livre da individualidade singular e dividiria o conjunto dos *individuos* entre os seus diversos elementos. O agir e o ser da personalidade, porém, encontrar-se-iam, por isso, limitados a um ramo do todo, a um tipo de agir e de ser; posta no elemento do *ser*, a personalidade receberia o significado de uma personalidade *determinada*; ela cessaria de ser, na verdade, consciência de si universal. Com isto, esta consciência de si não se deixa iludir pela *representação* da *realidade efectiva* da obediência a leis *dadas a si mesma*, que lhe destinam uma parte [no todo]; nem pela sua *representação* no legislar e no agir universal, nem pela realidade efectiva de dar ela *própria* as leis, e realizar, não uma obra singular, mas sim o *próprio* universal; pois, onde o si mesmo é apenas representado e apresentado, ele não é efectivo; onde se encontra substituído, o si mesmo não é.

Como *nesta obra* universal da liberdade absoluta a consciência de si singular não se encontra como substância existente, também não se encontra nos *actos* peculiares e nas acções *individuais* da sua vontade. Para que o universal chegue a uma acção, tem de se reunir no uno da individualidade e de colocar no cume uma consciência de si singular; pois a vontade universal só é vontade *efectiva* num si-mesmo que é uno. Mas, desta forma, *todos os outros singulares* são excluídos da *totalidade* deste acto e têm apenas uma participação limitada nele, de modo que o acto não seria o acto da consciência de si *efectivamente universal*. Por conseguinte, a liberdade universal não pode produzir uma obra nem uma acção positivas; resta-lhe apenas o *agir negativo*; ela é apenas a *fúria* do desaparecer<sup>1</sup>.

Mas a suprema realidade efectiva e a mais oposta à liberdade universal, ou antes, o único objecto que será ainda para ela, é a liberdade e a singularidade da consciência de si efectiva. Pois aquela universalidade que não se deixa reconduzir à realidade da articulação orgânica e tem por finalidade conservar-se na continuidade indivisa, diferencia-se imediatamente em si mesma, pois é em geral movimento ou consciência. E, na verdade, em virtude da sua própria abstracção, divide-se a si mesma em extremos igualmente abstractos, na universalidade simples, inflexível e fria, e na aspereza discreta, absoluta e dura e na pontualidade obstinada da consciência de si efectiva. [320] Após ter terminado o extermínio da organização real e existir então para si mesma, isso é o seu único objecto, um objecto que não possui mais

nenhum outro conteúdo, posse, existência e extensão externa, mas é apenas este saber de si como um si mesmo singular, absolutamente puro e livre. Naquilo em que ele pode ser captado, encontra-se apenas a sua existência *abstracta* em geral. Por conseguinte, a relação destes dois termos, na medida em que eles são indivisivelmente absolutos para si e, por conseguinte, não podem destacar nenhuma parte intermédia, pela qual se ligassem um ao outro, é a pura negação totalmente *não mediada* e, na verdade, a negação do singular como *existente* no universal. A única obra e acção da liberdade universal é, por conseguinte, a *morte*, e, na verdade, uma *morte* que não tem nenhum âmbito nem nenhum preenchimento interno; pois o que é negado é o ponto não preenchido do si mesmo absolutamente livre. Trata-se, por conseguinte, da morte mais fria e mais banal, sem mais significado do que o corte de uma cabeça de couve, ou do que um gole de água<sup>K</sup>.

Na banalidade desta sílaba consiste a sabedoria do governo, o entendimento da vontade universal, em se realizar. O próprio governo não é senão o ponto que se fixa, ou a individualidade da vontade universal. Ele, um querer e um realizar que partem de um ponto, quer e realiza, ao mesmo tempo, uma ordenação e uma acção determinadas. Com isso, exclui da sua acção, por um lado, os restantes indivíduos, por outro lado, constitui-se a si mesmo como um governo oposto a uma vontade determinada e à vontade universal; por isso, não se pode apresentar, pura e simplesmente, senão como uma *facção*. Apenas à *facção vencedora* se chama governo e, precisamente no facto de ser *facção*, reside imediatamente a necessidade do seu declínio; e, pelo facto de ser governo, isso torna-o, ao invés, *facção* e culpado. Se a vontade universal se detém no agir efectivo do governo como no crime que ele pratica contra ela, o governo não tem, pelo contrário, nada de determinado e de exterior pelo qual a culpa da vontade que se lhe opõe se apresente; pois em face dele, como vontade *efectiva* universal, existe apenas a vontade pura não efectiva, a saber, a intenção. *Tornar-se suspeito* surge, por isso, no lugar do *ser culpado*, ou tem o seu significado e efeito, e a reacção externa contra esta efectividade, que reside no interior simples da intenção, consiste no extermínio lacónico deste si existente, no qual nada existe que possa ser retirado senão, apenas, o seu próprio ser.

Nesta sua *obra* peculiar, a liberdade absoluta torna-se objecto para si mesma, e a consciência de si experimenta aquilo que ela é. *Em si* ela é precisamente esta *consciência de si abstracta*, que aniquila em si mesma toda a diferença e toda a permanência da diferença. Enquanto tal, ela é para si o objecto; [321] o terror da morte é a intuição desta sua essência negativa.

Mas esta sua realidade encontra a consciência de si absolutamente livre de forma totalmente diferente do que era o seu conceito dela, nomeadamente, que a vontade universal seria apenas a essência *positiva* da personalidade e que esta se sabia nela apenas positivamente ou conservada. Mas aqui está presente, na sua efectividade para essa consciência, a passagem absoluta de uma essência para outra, o que, como pura intelecção, simplesmente separa a sua essência positiva e negativa, a saber, o absoluto sem predicados como puro *pensamento* e como pura *matéria*. A vontade universal, como consciência de si absolutamente *positiva* e efectiva, transforma-se na essência *negativa*, pois esta consciência é esta efectividade autoconsciente, elevada ao *puro* pensar ou à matéria *abstracta*, e mostra-se como sendo precisamente *supressão* do *pensar-se a si mesmo* ou da consciência de si.

Por conseguinte, a liberdade absoluta, como pura igualdade consigo mesma da vontade universal, tem em si a *negação*, mas, com isso, também a *diferença* em geral, e desenvolve-a de novo como diferença efectiva. Pois a pura *negatividade* tem, na vontade universal igual a si mesma, o *elemento* da *permanência* ou a *substância*, na qual os seus momentos se realizam; ela tem a matéria que pode utilizar na sua determinação; e na medida em que esta substância se mostrou como o negativo para a consciência singular, forma-se por conseguinte, de novo, a organização das massas espirituais, às quais é atribuída o conjunto das consciências individuais. Estas, que sentiram o temor do seu senhor absoluto, a morte, resignam-se de novo à negação e à diferença, subordinam-se às massas e regressam a uma obra dividida e limitada, mas, através disso, à sua efectividade substancial<sup>1</sup>.

Deste tumulto, o espírito seria arrojado ao seu ponto de partida, o mundo ético e real da cultura, o qual foi apenas, por meio do temor do senhor, que voltou de novo aos ânimos, refrescado e rejuvenescido. O espírito teria de percorrer de novo e repetir sempre este círculo da necessidade, se o resultado fosse apenas a penetração perfeita da consciência de si e da substância: uma penetração na qual a consciência de si, que experimenta contra si a força negativa da sua essência universal, não quereria ter um saber de si e encontrar-se como esta consciência particular, mas sim apenas como universal e, por isso, também poderia suportar a realidade efectiva do espírito universal, que a exclui como particular. Mas na liberdade absoluta não estavam em acção recíproca, nem a consciência, que está afundada na existência múltipla ou que se fixa determinados fins e pensamentos, nem um mundo *exterior* válido, seja da realidade efectiva seja do pensamento, [322] mas sim o mundo pura e simplesmente na forma da consciência, como vontade

universal; e, precisamente da mesma forma, a consciência de si, retirada de toda a existência extensa, ou de toda a finalidade e juízo múltiplos, estava reduzida ao si mesmo simples. A cultura que ela obtém na acção recíproca com aquela essência é, por isso, a mais sublime e última, consistindo em ver a sua pura realidade efectiva simples desaparecer de imediato e passar para o nada vazio. No próprio mundo da cultura, a consciência de si não chega ao ponto de intuir a sua negação ou alienação nesta forma da pura abstracção; mas a sua negação é a negação preenchida, seja a honra seja a riqueza, que ela obtém em lugar do si mesmo de que se alienou, seja a linguagem do espírito e a intelecção que obtém a consciência despedaçada; ou ela é o céu da fé ou o útil do iluminismo. Todas estas determinações estão perdidas na perda que o si mesmo experimenta na liberdade absoluta; a sua negação é a morte sem significado, o puro terror do negativo, que não tem em si nada de positivo, nada de preenchedor. Mas, ao mesmo tempo, esta negação, na sua efectividade, não é uma negação *estranha*; ela não é, nem a *necessidade* universal residindo num além, na qual o mundo ético se afunda, nem o acaso singular da propriedade própria, ou o capricho do proprietário, do qual a consciência cindida se vê dependente; mas é a *vontade universal* que, nesta sua última abstracção, não tem nada de positivo e, por isso, nada pode restituir pelo sacrifício. Mas, precisamente por isso, esta vontade está unida sem mediação à consciência de si, ou ela é o puro positivo, porque é o puro negativo; e a morte sem significado transforma-se, no conceito interno, em positividade absoluta. Para a consciência, a unidade imediata de si com a vontade universal, a sua exigência de se saber a si mesma como este ponto determinado na vontade universal, transforma-se na experiência pura e simplesmente oposta. O que para ela aí desaparece é o *ser* abstracto, ou a imediatez do ponto sem substância, e esta imediatez desaparecida é a própria vontade universal, em cuja qualidade ela então se sabe na medida em que é *imediatez suprimida*, na medida em que é puro saber ou pura vontade. Deste modo, sabe da vontade como de si mesma e de si como essência, mas não como a essência *imediatamente existente*, nem de si como governo revolucionário ou como a anarquia que se esforça por constituir a anarquia, nem de si como o ponto médio desta facção ou da que se lhe opõe, antes a *vontade universal* é o seu *saber* e o seu *querer puros*, e *ela* é esta vontade universal [323] como este puro saber e querer. Ela não se perde aí a *si mesma*, pois ela é, antes, o puro saber e querer, como o ponto atómico da consciência. Ela é, por conseguinte, a acção recíproca do puro saber consigo mesmo; o puro *saber* como *essência* é a vontade universal; mas

esta *essência* é, pura e simplesmente, apenas o puro saber. A consciência de si é, por conseguinte, o puro saber da *essência* como puro saber. Além disso, ela, como *si mesmo singular*, é apenas a forma do sujeito ou do agir efectivo, que é sabido por ela como *forma*; do mesmo modo, para ela a efectividade *objectiva*, o *ser*, é pura e simplesmente forma sem si mesmo, pois ela seria o não sabido; mas este saber sabe o saber como a *essência*.

Por conseguinte, a liberdade absoluta conciliou consigo mesma a oposição entre a vontade universal e a singular; o espírito estranho a si mesmo, conduzido ao cume da sua oposição, na qual o puro querer e o puro querente estão ainda separados, redu-la a uma forma transparente e encontra-se aí a si mesmo. Como o reino do mundo efectivo transita para o reino da fé e da intelecção, assim também a liberdade absoluta transita da sua efectividade, que se destrói a si mesma, para outra terra do espírito que sabe de si mesmo<sup>M</sup>, na qual nesta não-efectividade ela vale como o verdadeiro, em cujo pensamento ele vive na mediada em que *é* e permanece *pensamento*, e este ser, encerrado na consciência de si, sabe como *essência* perfeita e completa. Surgiu a nova figura do *espírito moral*.

## Notas

<sup>A</sup> Entre parêntesis rectos, indicamos a paginação da edição crítica das obras de Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 3, Hamburg, Felix Meiner, 1980.

<sup>B</sup> Neste parágrafo inicial da secção «A liberdade absoluta e o terror» transparece, com grande clareza, a concepção hegeliana da história, ou, mais exactamente, a concepção hegeliana da historicidade do espírito, que é, afinal, o tema central da *Fenomenologia do Espírito*. A consciência, no período do iluminismo, tinha no útil o seu conceito. Com esta afirmação, Hegel quer significar que ela transferira do «além» para o «aquém» a legitimação da realidade existente. (Assim, por exemplo, desaparece a ideia de monarquia de direito divino.) Mas tendo-se ela, em consequência disso, auto-alienado na realidade efectiva, suprime ou revoga, agora, com a liberdade absoluta, essa alienação. Porém, como nota Herbert Marcuse (*Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, trad. franc., *L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 307; cf., igualmente, Ernst Cassirer, *Freiheit und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 359-360), esta concepção da historicidade do es-

pírito significa que nos diversos momentos ou épocas da história transparece, afinal, o ser não-histórico (talvez se pudesse dizer, com mais propriedade, trans-histórico) desse mesmo espírito, uma vez que aqueles momentos são apenas uma das faces – a saber, a face intramundana – da exteriorização deste, sendo a outra face, como se sabe, a natureza. (Sobre o yema hegeliano da «exteriorização» – *Entäusserung* –, pode ler-se todo o § 343 dos *Princípios da Filosofia do Direito*.) Como Hegel dirá também no § 344 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, as tarefas que os povos e os indivíduos colocam a si mesmos constituem apenas o princípio particular e determinado das tarefas do espírito absoluto, momentos da passagem do seu estado «em si» ao seu estado «para si»; ou, como poderíamos igualmente dizer, na linguagem da *Fenomenologia do Espírito*, da sua transformação de substância em sujeito. No § 549 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* Hegel dirá mesmo que o espírito do mundo é o único sujeito da história. Por este motivo, alguns comentadores clássicos, como, por exemplo, Rudolf Haym, falavam de um quietismo hegeliano, como consequência de uma concepção racional da história de acordo com a qual cada fase ou época receberia a sua legitimação pelo facto de ser um momento necessário da totalidade das exteriorizações do espírito. (Cf. *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Verlag Rudolf Gaertner, 1857, p. 365). Note-se, contudo, que cada uma dessas épocas, na medida em que só parcialmente manifesta a verdade do espírito, está condenada a um desaparecimento não menos necessário. Ver-se-á como, no final deste capítulo, Hegel anuncia o dobre de finados da Revolução Francesa.

<sup>C</sup> No parágrafo anterior e, neste, até este ponto, Hegel distancia-se tanto da filosofia do iluminismo como das filosofias de Kant e de Fichte, na medida em que estas últimas prolongam o espírito daquela. A consciência que encontrou no útil o seu próprio conceito separa o objecto (o em-si) dela própria (o em-si e para-si), afirmando-se como algo de distinto dele, ou relacionando-se com ele apenas pela apropriação. Mantém, por isso, a cisão entre si própria e as suas realizações na sociedade e na história. Acerca de um pretensão «carácter espiritual» da realidade, considerada apenas como um campo do agir da consciência, cf. *A Destinação do Homem*, de Fichte, e a interpretação desta obra, por Hegel, no *Differenzschrift* de 1801. Cf. Fichte, SW, II, p. 250: «Mas, então, o meu pensar e projectar um conceito de fim é, segundo a sua natureza, absolutamente livre, e produzindo qualquer coisa a partir do nada.»

<sup>D</sup> A vontade universal é, apesar de tudo, uma ultrapassagem da cisão, própria de empiristas e racionalistas, entre a vontade e o entendimento: o elemento de universalidade que possui transforma-a em algo de pensado e,

por conseguinte, de objectivamente racional. O que Hegel critica na liberdade absoluta é o facto de ela ser uma vontade que se quer apenas a si mesma em cada elemento particular: o direito pelo direito, o dever pelo dever, etc. Por outras palavras, ela esquece as divisões objectivas do organismo social, herdadas do passado, a que Hegel chama, como se pôde ler algumas linhas mais acima, «massas espirituais». Acerca do conceito de «volonté générale» em Rousseau, cf. *Manuscrit de Genève*, in O. C., III, p. 295: «Creio poder pôr como uma máxima incontestável que só a vontade geral pode dirigir as forças do estado segundo o fim da sua instituição, que é o bem comum: pois se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento de sociedades civis, é o acordo entre estes mesmos interesses que a tornou possível. É o que há de comum nestes diferentes interesses que forma o laço social e se não houvesse nenhum ponto no qual todos os interesses estivessem de acordo a sociedade não poderia existir. Ora, como a vontade tende sempre para o bem do ser que quer, que a vontade particular tem sempre por objecto o interesse privado e a vontade geral o interesse comum, segue-se que este último é ou deve ser o único verdadeiro móbil do corpo social.»

<sup>E</sup> O termo «estados» é empregue por Hegel em três sentidos diferentes: por um lado, no sentido que o termo possuía no Antigo Regime, ou seja, designando o clero, a nobreza e o povo; por outro, no seu sentido moderno de classes sociais, tal como o desenvolvimento da sociedade capitalista nos primórdios da revolução industrial o começava a fixar; por fim, os «estados» são, também, os estados provinciais (ou Parlamentos Regionais) do Antigo Regime. No § 301 Zus. dos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel utiliza o termo estado nos seus três sentidos, para defender o enraizamento da representação política na vida social concreta. O que Hegel contesta, em todo o caso, é que a legitimidade dos estados se funde na ordem natural das coisas, ou na sua antiguidade. A Revolução Francesa significou a revogação definitiva de tais processos de legitimação. Uma vez que procurou pensar as consequências deste facto, a filosofia de Hegel pode ser chamada uma «filosofia da revolução», tal como defenderam, por exemplo, Joachim Ritter e Jürgen Habermas. Uma primeira expressão pública do interesse de Hegel por esta questão pode encontrar-se no ensaio publicado em 1803 no *Kritische Journal der Philosophie*, intitulado *Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in *Werke*, Band 2, pp. 434-530, em particular – com referências à *República* de Platão e à *Política* de Aristóteles – pp. 489 e segs.

<sup>F</sup> Max Weber será também sensível a este momento «negativo» ou «des-trutivo» da Revolução Francesa. Cf., nomeadamente, a passagem seguinte:

«A Revolução Francesa, por conseguinte, no âmbito da sua influência permanente, não apenas destruiu, em geral, cada formação corporativa, mas também cada tipo de configuração de unidade que não fosse expressamente concessionada apenas para fins estritamente delimitados, e toda a autonomia de associação.» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980, 5.<sup>a</sup> ed., pp. 435-436.) No seguimento da passagem que acabámos de citar, Weber nota que esta supressão das formas corporativas de associação foi determinada, tanto por motivos económicos, ligados à necessidade de desenvolvimento da sociedade capitalista, como por motivos puramente doutrinários. A unidade entre estes dois motivos foi claramente percebida por Hegel. Para Hegel, a Revolução francesa significou o processo de constituição política em que se configurou sociedade civil industrial, que procurou criar o seu direito e seu estado próprios. Para que tal realização fosse possível, tornava-se necessário proceder à dissolução dos antigos «estados» e à criação dos laços jurídicos que permitissem o trabalho livre. Mas a Revolução foi ainda uma tentativa para realizar o direito natural, já não como direito anterior à história social efectiva dos homens, mas como direito que se configura ao longo dessa história. É à forma abstracta como o fez que se dirige a crítica hegeliana.

<sup>G</sup> Na secção anterior da *Fenomenologia do Espírito*, intitulada «O Iluminismo», Hegel fizera já uma primeira referência ao aparecimento desta concepção de Deus, enquanto mero *être suprême*, como um resultado da crítica das representações religiosas pelo espírito das luzes. (Cf. *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Band 3, pp. 416-420.) Enquanto uma das facções do iluminismo cai no materialismo e na negação da existência de Deus, uma outra facção, oposta àquela, transforma Deus em mero objecto de fé, em consequência, como diz o texto alemão, em algo de «in seinem Wesen unerforschlich und in seinem Sein unerreichbar», ou seja, «impossível de investigar nos seus caminhos e inalcançável no seu ser» (ed. cit., p. 420). Por oposição, a coisa é considerada como algo de útil e o homem, ser unicamente natural, como aquela coisa que toma consciência da relação universal de utilidade. Neste contexto, a essência absoluta de tudo o que existe é vista, apenas, como isso mesmo, por outras palavras, como uma essência universal vazia. É esta essência universal que o iluminismo transformará em ser supremo. Acerca do culto do ser supremo na Revolução Francesa, cf. o discurso de Robespierre de 18 do Floreal do ano II (ou seja, 7 de Maio de 1794): «A ideia do ser supremo e da imortalidade da alma é uma contínua convocação da justiça; ela é, por isso, social e republicana.

A natureza pôs no homem o sentimento do prazer e da dor, que o força a fugir dos objectos físicos que lhe são prejudiciais e a procurar aqueles que lhe convêm. [ ] Ora, o que produz ou substitui este instinto precioso, o que complementa a insuficiência da autoridade humana, é o sentimento religioso, que imprime nas almas a ideia de uma sanção dada aos preceitos da moral por um poder superior ao homem. [ ] Fanáticos, não esperem nada de nós! Lembrar aos homens o culto puro do ser supremo é dar um golpe mortal ao fanatismo. Todas as ficções desaparecem diante da Verdade e todas as loucuras caem diante da razão. Sem constrangimento, sem perseguição, todas as seitas devem confluír, por si mesmas, na religião universal da natureza.» (Roger Garaudy (org.), *Les Orateurs de la Révolution Française*, Paris, Librairie Larousse, 1989, pp. 136-137.)

<sup>H</sup> Pensamos que não se deverá ver nesta crítica de Hegel uma posição político-filosófica que o seu autor teria mais tarde abandonado, a favor de uma filosofia que enalteceria o estado como única realidade efectiva. Embora tal tenha já sido defendido por vários comentadores da filosofia política de Hegel (nomeadamente Herbert Marcuse), pensamos que existe, ainda assim, um forte elemento de continuidade entre a *Fenomenologia do Espírito* e obras posteriores como, por exemplo, a *Filosofia do Direito*. É certo que nesta última obra Hegel defende uma superioridade «espiritual» do estado relativamente aos momentos da vida familiar e da vida ética, mas esta posição tem de ser compreendida, ao que julgamos, a partir de três teses que a enquadram e lhe dão sentido: a) é o estado que viabiliza aqueles dois momentos; b) é no estado que culminam as virtualidades de universalização que neles já se encontram contidas; c) a sociedade civil é o conjunto dos interesses particulares, mas só o estado configura uma união desses interesses que possibilita a existência da própria sociedade civil. Sobre este assunto, cf. *Princípios da Filosofia do Direito*, § 258, Nota: por um lado, Hegel defende que só no interior do estado é que o individuo adquire verdadeira eticidade; por outro, que a satisfação das necessidades particulares, ou seja, dos fins particulares que a vontade individual coloca a si mesma, só é possível no interior desse elemento substancial dotado de universalidade. A crítica, que nessa mesma Nota, é feita a Rousseau – se bem que, em nosso entender, motivada por uma incompreensão das reais intenções do pensador francês – é extremamente interessante para uma avaliação do verdadeiro ponto de vista de Hegel sobre este assunto. Embora criticando Rousseau por ter considerado a vontade geral como somatório das vontades particulares, ou melhor, como o seu elemento

comum – o que, quanto a nós, não corresponde à realidade –, e não como o que cada vontade individual tem de racional em si e para si, Hegel mostra que Rousseau encarou o estado enquanto *conceito pensado*, não só do ponto de vista da sua forma, mas também do seu conteúdo, ou seja, como expressão da vontade do particular em viver no elemento da universalidade.

<sup>l</sup> O problema da divisão dos poderes em executivo, legislativo e judicial tem a sua origem em Montesquieu. A sua influência nos legisladores da Assembleia Constituinte francesa, que consagraram o princípio, foi grande. Hegel, contudo, difere, quanto ao modo de encarar este assunto, das teorias do liberalismo clássico, que viam na separação de poderes uma garantia do enfraquecimento do estado e, conseqüentemente, uma salvaguarda dos direitos individuais. Há uma crítica de Hegel à separação (que não é diferença real) quando esta instaura uma competição entre os poderes, não a sua unidade orgânica, nem o fortalecimento racional do poder do estado. Sobre este assunto, e no mesmo sentido, pode ainda consultar-se o § 272 dos *Princípios da Filosofia do Direito*.

<sup>j</sup> Em função do que é dito neste parágrafo, podemos ver como, para Hegel, a Revolução Francesa constitui um momento essencial da história universal, enquanto processo de realização da liberdade. Ao passo que para o despotismo do Oriente apenas um indivíduo era livre, a saber, o soberano, e para o mundo grego só alguns eram livres, os cidadãos da polis, para o mundo cristão e, em particular, germânico, todos são livres. Mas este exercício da liberdade, de acordo com os princípios da razão – quer dizer, numa situação histórico-social em que cada um se possa reconhecer nas instituições que asseguram a liberdade de todos –, implica um senhor (que Hegel, posteriormente, nas *Lições sobre a Filosofia da História*, identificará com a figura do monarca constitucional) que integre todas as consciências singulares na totalidade de que ele é a cabeça. Precisamente o contrário do que faz o chefe jacobino.

<sup>k</sup> A discussão sobre a legitimidade da pena de morte marcou, quase desde o início da Revolução, as discussões da Assembleia Constituinte francesa. Antes do período do Terror, várias vezes se manifestaram contra a inclusão da pena de morte na Constituição. Cf., nomeadamente, a opinião de Dupont, no seu discurso na Assembleia, a 31 de Maio de 1791: «Neste momento, senhores, em que os franceses dirigem todos os seus pensamentos para a nova Constituição, onde eles vêm buscar avidamente nas vossas leis, não somente as regras da obediência, mas ainda os princípios da justiça e da

moral que devem guiar a sua acção, durante tanto tempo desconhecidos, que não encontrem uma lei cujo único efeito é uma lição de barbárie e de cobardia.» (*In Orateurs de la révolution française, textes établis, présentés et annotés par François Furet et Ran Halévi, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pleiade), 1989 p. 318*) Por ocasião do mesmo debate na Assembleia Constituinte, Robespierre manifestou-se igualmente contra a adopção da pena de morte. Cf. o seu discurso a 30 de Maio do mesmo ano, *in Yannick Bosc / Sophie Wahnich, Les voix de la Révolution – Projet pour la Démocratie, Paris, La Documentation Française, 1990, disponível em <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/abolition-peine-mort/debats.shtml> (19.10.2008): «O legislador que prefere a morte e as penas atrozes aos meios mais doces que estão em seu poder, ultraja a delicadeza pública, esbata o sentimento moral no povo que governa, tal como um preceptor pouco hábil que, pelo uso frequente de castigos cruéis, embrutece e degrada a alma do seu aluno; enfim, gasta e enfraquece as energias do governo ao querer aplicá-las com demasiada força.». Contudo, a prática da pena de morte, que caracterizou o período chamado do Terror, generalizar-se-á a partir da votação da «Lei dos suspeitos» a 12 de Agosto de 1793 (sob proposta, à Convenção, de Philippe Antoine Merlin de Douai e de Jean-Jacques Régis Cambacérès, membros do Comité de Salvação Pública); o seu alcance foi consideravelmente alargado pelo decreto de 17 de Setembro do mesmo ano. Esta lei permitia a prisão imediata e sem provas de todos os que se manifestassem contra a revolução e daqueles que nada tivessem feito em favor da liberdade.*

<sup>L</sup> Com este parágrafo e os seguintes Hegel faz um balanço dos efeitos da Revolução, tal como eles se deixam ver em todo o trabalho legislativo do período napoleónico. A liberdade absoluta, sob a forma de vontade universal, constituía a negação das vontades individuais; diante daquela, estas últimas experimentavam o pânico perante o seu senhor absoluto – a saber, a morte –, tanto na forma da aniquilação das suas particularidades não reconhecidas, como na forma da morte física, por efeito das condenações em massa pelo Tribunal Revolucionário, no período do Terror. Para superar esta situação, em que o particular e o universal não se encontravam reconciliados porque não se reconheciam mutuamente, tornou-se necessário estabelecer a *diferença* no seio da universalidade, ou seja, restabelecer as massas espirituais em que cada consciência individual reconhece a sua efectividade substancial. Mas, como explicará o parágrafo seguinte, não se trata de um simples regresso ao ponto de partida, a saber,

o Antigo Regime, que teria sido meramente rejuvenescido e refrescado. (Sobre este assunto, pode consultar-se a nota 209 de Jean Hyppolite à sua tradução francesa desta obra, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, vol. II, p. 138.)

<sup>M</sup> Esta outra terra do espírito é a Alemanha. Hegel refere-se à reflexão sobre o significado da Revolução Francesa, que começou com a obra de Kant. Na Alemanha, a Revolução, na sua «não-efectividade», como se diz algumas linhas mais abaixo – ou seja, não tendo acontecido, devido às condições sociais e históricas particulares existentes –, vale como o verdadeiro, ou seja, para Hegel, tornou-se coisa pensada.



**Karl Marx / Friedrich Engels**

**A Ideologia Alemã (1845)**



## Introdução

«A mistificação pela qual passa a dialéctica nas mãos de Hegel não o impede de ser o primeiro a apresentar as formas gerais do movimento, de maneira ampla e consciente. Em Hegel, a dialéctica está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico.» (Karl Marx, *Das Kapital*)

Karl Marx foi grandemente influenciado pela filosofia hegeliana da história e pela sua concepção dialéctica do real. Para Hegel, nada no mundo é estático; a história universal encontra-se em constante processo. O sujeito desse mundo em movimento é o «Espírito do Mundo», que, em cada época histórica, encarna no «Espírito de um povo». Este é, por conseguinte, a encarnação, em circunstâncias determinadas, de um pensamento, ou de uma ideia, que preexiste à história e que confere racionalidade ao seu desenvolvimento<sup>1</sup>. Numa interpretação materialista, como a de Marx e Engels, aquela ideia poderia ser vista como a consciência humana hipostasiada. Algumas formulações de Hegel podem parecer legitimar esta interpretação, sobretudo se não se tiver em conta o significado muito particular que termos como «pensamento» ou «ideia» têm na filosofia hegeliana, onde significam algo de muito diferente de «faculdade representativa» e «representação». A história é concebida, por Hegel, enquanto história do progresso da consciência da liberdade. As formas concretas de organização social – o «espírito objectivo»,

---

<sup>1</sup> Convém, quanto a este ponto, não simplificar em demasia a posição de Hegel. Na realidade, o filósofo alemão nunca afirmou que a história fosse inteiramente racional, nem jamais manifestou, relativamente ao seu curso, um optimismo semelhante ao de alguns ideólogos do período das Luzes. Pelo contrário, identificar na história humana os elementos de racionalidade que ela contém constitui a natureza do próprio esforço filosófico, ou, por outras palavras, aquilo que o filósofo é chamado a pensar quando considera os acontecimentos do passado.

na linguagem hegeliana da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – correspondem a momentos diferentes da realização da liberdade, e a vida social é vista como o resultado de um conflito entre as ideias de liberdade e as ideias de coerção. Ao longo das diversas fases da história do espírito o homem liberta-se progressivamente da sua condição de existência natural, através de um processo de «espiritualização», ou seja, de superação das oposições com a natureza e com os outros homens.

Após a morte de Hegel, em 1831, os seus discípulos dividem-se em dois grupos que se tornam, imediatamente, rivais. O primeiro, a «direita hegeliana» ou os «velhos hegelianos», entre outras linhas de pensamento, identificou o «Absoluto» de Hegel com Deus e caracterizou-se por defender posições políticas regra geral conservadoras. O segundo, conhecido por ou autodenominado de «esquerda»<sup>1</sup>, ou «jovens hegelianos», afirmava que a atitude fundamental perante Hegel consistia em pôr em prática o seu «sistema». Assim, estando concebida a sociedade racional, tinha chegado o tempo de a realizar. Ao invés de se deterem no exame dessa possibilidade, os «jovens hegelianos» passaram a disputar sobre qual seria o grupo social capaz de levar a bom termo o desafio que se haviam proposto. O próprio Hegel pusera o funcionalismo numa posição de destaque na parte do seu sistema dedicado à sociedade; em particular sob a forma de poder legislativo, cabia-lhe a tarefa de aperfeiçoar as leis, de forma a garantir a participação de todos na vida política, e de regular a actividade económica. (Veja-se, a este propósito, o § 298 dos *Princípios da Filosofia do Direito*.) Marx considerava que isto equivalia a delegar a função racional de organização da vida política no próprio Estado, ou seja, na administração; diante desta, o indivíduo possuía apenas uma existência privada, sem verdadeira relação com a sua condição de cidadão. Hegel, segundo Marx, percebeu a contradição entre estes dois tipos de existência, mas a sua filosofia foi apenas a descrição desta situação; no sistema de Hegel, ela não poderia ser ultrapassada, pois o ponto de vista de Hegel é o da sociedade burguesa onde a mediação é impossível.

---

<sup>1</sup> A ideia de que os grupos políticos poderiam ser divididos, basicamente, em esquerda e direita provém da Revolução Francesa. A distinção entre uma direita e uma esquerda hegeliana foi feita, em primeiro lugar, por David Friedrich Strauss e por Ludwig Michelet e indicava o carácter essencialmente político da divisão entre estes dois grupos. Secundariamente, outras questões vieram a separá-los, entre outras, questões relativas à autenticidade dos Evangelhos e à natureza de Cristo. (D. F. Strauss, nomeadamente, foi o autor de uma conhecida e discutida *Vida de Jesus*.)

Durante algum tempo Marx considerou-se um hegeliano de esquerda, mas logo rompeu com o grupo e efectuou uma revisão bastante crítica dos conceitos de Hegel, após ter contacto com as concepções de Feuerbach. Rapidamente, porém, Marx se distanciará também deste último. Numa carta a Arnold Ruge, de 13 de Março de 1843, referindo-se às *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, critica a visão feuerbachiana do homem como um ser essencialmente natural, que dava pouco espaço à política; ora, era de uma aliança da política com a filosofia, como confessa a Ruge, que Marx esperava a transformação do presente. Podemos considerar ainda como representativas desta atitude perante a filosofia obras como a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e os *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844.

Marx manteve o entendimento hegeliano da História enquanto progressão dialéctica (ou seja, o mundo está em processo graças ao choque permanente entre os opostos), mas eliminou as referências ao «Espírito do Mundo», pois passou a defender que a origem da realidade social não reside nas ideias, ou na consciência dos homens, mas sim na sua acção concreta (material, portanto); ou seja, na relação dos homens com a natureza, mediada pelo trabalho social, e, na base desta, nas relações sociais que estabelecem entre si. A existência material precede qualquer pensamento; não existe possibilidade de pensamento sem existência concreta. Marx inverte, então, a dialéctica hegeliana, no sentido em que coloca o mundo material – e não as ideias – na génese do movimento histórico. Elabora, assim, a sua concepção materialista da história.

O texto que aqui apresentamos é extraído da obra *A Ideologia Alemã*, redigida, em colaboração, por Marx e Engels, permanecendo inacabada e apenas tendo sido publicada após a morte de ambos. Ela consiste numa resposta de Marx e de Engels a alguns dos seus opositores e é fundamental para compreender o modo como os dois autores procuravam distanciar-se da chamada «esquerda hegeliana», mantendo-se, ao mesmo tempo, a ela umbilicalmente ligados. Mais tarde, em 1859, no «Prefácio» à *Crítica da Economia Política*, Marx referir-se-á a esta obra como tendo consistido num ajuste de contas com a sua «consciência filosófica de outrora». Convém, contudo, ter presente que Marx não quer dizer que, a partir de então, tenha ganho uma outra consciência filosófica, mas sim que o próprio modo filosófico de pensar teria sido por si, nessa altura, definitivamente superado. Esta atitude contrasta com a que encontrámos na carta a Arnold Ruge citada mais acima. Nesse mesmo ano de 1845 em que inicia a redacção de *A Ideologia Alemã*, aliás, num pequeno texto conhecido como *Teses sobre*

*Feuerbach* (que também permaneceu inédito, tendo sido apenas publicado por Engels em 1888, como apêndice a *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*), relegava toda a filosofia para o domínio da interpretação e proclamava a necessidade de transformar o mundo; uma tarefa para a qual, seriam necessários, do ponto de vista teórico, novos instrumentos que a filosofia não poderia já fornecer. O tom virulento da polémica com a esquerda hegeliana, na obra de 1845, ficará provavelmente, também, a dever-se ao facto de os dois jovens autores reconhecerem que algumas posições que atacavam teriam já sido as suas.

Marx inicia a obra com um tom de ironia, que, aliás, percorre todo o texto, com uma crítica aos pensadores hegelianos que consideram que uma revolução no plano do pensamento poderia ser mais importante do que a Revolução Francesa. Afirma, ainda, que a Alemanha estava atrasada, do ponto de vista económico e político, em relação a outros países da Europa, tais como a França e a Inglaterra. Para Marx, a filosofia alemã estava, ainda, nitidamente, ligada ao sistema hegeliano, de modo que toda a crítica que se empreendia ao hegelianismo não a tornava independente de Hegel. Esta crítica visava, especialmente, Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner. Para Marx, a história da filosofia alemã era uma simples expressão da realidade social e política alemã e dos seus impasses. Tal como, no tempo de Kant, a burguesia alemã fora incapaz de realizar uma revolução, contentando-se, através da obra do próprio Kant, em apreciá-la à distância e em ver nela a realização política da «boa vontade», que Kant colocara na base da sua filosofia moral, também no seu tempo a «esquerda hegeliana» reflectia a impotência da pequena-burguesia em perceber a emergência de um novo sujeito histórico: o proletariado. Desvalorizando a análise das condições materiais de existência dos homens e atribuindo à função crítica do pensamento uma tarefa que este, por si só, segundo Marx, não poderia realizar, os «jovens hegelianos» situam-se aquém dos resultados efectivos da filosofia de Hegel; nesta, na opinião de Marx, apenas a forma é mistificadora, sendo o conteúdo verdadeiramente racional.

Vejamus esta situação um pouco mais em pormenor. A mudança do modo de produção artesanal, feudal, para o modo de produção capitalista envolveria uma série de exigências dos novos grupos sociais emergentes, tais como a livre competitividade económica. Hegel apenas poderia apreciar este processo a partir das suas categorias do espírito objectivo: na actividade económica o indivíduo, cuja essência consiste na *exteriorização* (em ser para um outro), exterioriza uma parte de si mesmo, que recupera mais tarde,

seja sob a forma da propriedade que resulta do trabalho, seja sob a forma do salário. Sob a condição de não se exteriorizar totalmente, perdendo, assim, como o escravo na sociedade antiga, a sua interioridade, o indivíduo ganha, neste processo, a sua própria individualidade.

Marx inverte esta explicação de Hegel, ela própria, em sua opinião, uma inversão das relações reais dos indivíduos com a realidade material onde vivem. Assim, elabora uma nova teoria da História, onde o homem activo – aquele que produz as condições materiais da existência – teria evoluído em diferentes estágios, desde os tempos primitivos. Como observa no *Manifesto Comunista*, a burguesia revolucionou totalmente a economia e as formas de produção, gerando um novo tipo de mercadoria industrial. Com a Revolução Industrial e a produção em escala, os países mais avançados tinham conseguido acumular uma riqueza jamais vista. A Alemanha permanece na retaguarda deste processo, tanto do ponto de vista do seu desenvolvimento industrial, como do ponto de vista político. Esta situação de impotência da Alemanha gerou, no tempo da Revolução Francesa, filosofias como a de Kant. Este último, defende Marx, tal como os burgueses alemães, dos quais era o porta-voz, não se apercebeu de que na base das ideias teóricas da burguesia francesa ou inglesa havia interesses materiais e uma vontade determinada e motivada pelas condições materiais de produção inexistentes em território alemão. Reflectindo o atraso da burguesia alemã, Kant pôde isolar esta expressão teórica relativamente aos interesses de que ela era o reflexo, fazendo da vontade dos *Bourgeois* franceses e das suas determinações motivadas pela situação material, simples expressões da vontade em si e para si, transformando-as em determinações conceptuais puramente lógicas e em postulados morais. Reflexo das condições alemãs, a revolução alemã, no século XVIII, foi-o apenas no plano do pensamento.

## Bibliografia

### *Primária:*

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in zwanzig Bänden*, (hrsg. Von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Band 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971.

Marx, Karl / Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie*, in *Werke*, Band 3, Berlin, Dietz Verlag, 1969.

Marx, Karl, *Das Kapital*, Hamburg, Felix Meiner, 2011.

### *Secundária:*

Habermas, Jürgen, «Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik», in *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 228-289.

Hassner, Pierre, «Georg W. F. Hegel», trad. de Allan Bloom, in Strauss, Leo / Cropsey, Joseph (Ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2nd edition, 1973, pp. 686-714.

Kojève, Alexandre, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

Lefort, Claude, «Relecture du Manifeste Communiste», in *Essais sur le Politique*, Paris, Éditions du Seuil (Col. Points), 2001, pp. 195-212.

Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1966. (Trad. port., *Marxismo e Filosofia*, Porto, Edições Afrontamento, 1977.)

Solomon, Robert, *In the Spirit of Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

## A Ideologia Alemã<sup>A</sup>

### [176] 6. Os homens livres

O que os «homens livres» têm aqui para fazer, a Economia do Antigo Testamento esclarece-nos. Não podemos evitar que o Eu, que já abordámos tão de perto, se afaste agora outra vez para um ponto desconhecido. E não foi, com certeza, por nossa culpa, que não passámos imediatamente ao Eu desde a página 20 «do Livro».

#### A) O liberalismo político

A chave para a crítica do liberalismo feita por São Max e os seus predecessores é a história da burguesia alemã. Façamos um levantamento de alguns momentos dessa história desde a Revolução Francesa para diante.

O estado da Alemanha no final do século passado reflecte-se integralmente na *Crítica da Razão Prática* de Kant. Enquanto a *Bourgeoisie*<sup>B</sup> francesa subia ao poder através da mais colossal revolução que a História conheceu, e partia à conquista do continente europeu, enquanto a *Bourgeoisie* inglesa, já emancipada politicamente, revolucionava a indústria, estabelecia o seu domínio político sobre a Índia e o seu domínio comercial sobre o resto do mundo [177], os cidadãos alemães, sem poder, ficavam apenas no estado da «boa vontade». Kant satisfazia-se com a simples «boa vontade», mesmo quando esta permanece sem qualquer resultado, e remetia para outro mundo a realização desta boa vontade, [e] a harmonia entre ela e as necessidades e os instintos dos indivíduos. Esta boa vontade de Kant é o reflexo exacto da impotência, da prostração e da miséria dos burgueses alemães, cujos pequenos interesses nunca conseguiram desenvolver-se para encarnar os interesses nacionais comuns a uma classe, o que fez, conseqüentemente, com que fossem explorados continuamente pelos *Bourgeois* de todas as outras nações. Estes pequenos interesses locais correspondiam, por um lado, à pouca inteligência efectiva e provincial dos burgueses alemães e, por outro lado, à sua presunção cosmopolita. Desde a Reforma que a evolução alemã tinha adquirido um aspecto verdadeiramente pequeno-burguês. A maioria da antiga nobreza feudal tinha sido exterminada pelas guerras dos camponeses; o que dela sobrava, compunha-se ou de príncipes insignificantes, que dependiam directamente do Império, que foram obtendo progressivamente uma relativa independência

e que imitavam a monarquia absoluta, numa escala minúscula e dentro dos estreitos limites das suas pequenas cidades, ou então de proprietários de domínios relativamente pouco importantes, que partilhavam alguns deles os seus magros bens nas cortes provinciais para viver depois de empregos subalternos nos pequenos exércitos ou nas administrações governamentais, e continuando os outros no seu papel de fidalgos provincianos levando uma existência que envergonharia o mais modesto *gentilhomme de province* francês ou *Squire* inglês. A estrutura agrária foi exercida de uma maneira que não correspondia, nem ao emparcelamento, nem à grande exploração e, se bem que persistisse a vassalagem e os tributos obrigatórios, nunca impeliu os camponeses à emancipação, quer porque tal modo de exploração não permitia o desenvolvimento da classe, quer porque esta não podia apoiar-se numa *Bourgeoisie* revolucionária que tomara o seu partido.

No que aos cidadãos diz respeito, só poderemos aqui indicar um par de momentos característicos. É significativo que o fabrico artesanal da tela, isto é, a indústria baseada no emprego da roda de fiar e na tecelagem manual, tenha adquirido alguma importância na Alemanha, precisamente na época em que esses instrumentos pouco cómodos eram substituídos por máquinas na Inglaterra. Mas o mais significativo é a situação relativamente à Holanda. A Holanda, que se separou da Liga Hanseática, a única parte desta que adquirira importância comercial, riscou a Alemanha, à excepção de dois portos (Hamburgo e Bremen), do comércio mundial e pôde desde então controlar todo o comércio alemão. Os burgueses alemães eram demasiado impotentes para porem termo à exploração a que os Holandeses os submetiam. A [178] *Bourgeoisie* da pequena Holanda, com os seus interesses de classe já desenvolvidos, era mais poderosa do que a burguesia alemã, com a sua inércia e os seus pequenos interesses e dispersos, embora esta existisse em muito maior número. A dispersão dos interesses correspondia à dispersão da organização política: pequenos principados e cidades-estado livres. De onde poderia ter partido a iniciativa da centralização num país onde faltavam todas as condições económicas para essa concentração? A impotência de cada esfera particular (pois, não se pode falar nem de ordens nem de classes, mas quando muito de ordens desaparecidas e de classes ainda não nascidas) não permitia que nenhuma delas se apoderasse exclusivamente do poder. Este estado de coisas teve como consequência necessária que na época da monarquia absoluta, regime que apareceu na Alemanha sob uma forma muito atrofiada e semi-patriarcal, a esfera particular à qual, devido à divisão do trabalho, foi atribuída a administração dos interesses públicos,

tenha adquirido uma independência anormal, que veio a ser acrescida pela burocracia moderna. O Estado constituiu-se assim aparentemente em poder autónomo, e conservou na Alemanha, até aos nossos dias, uma posição que foi apenas passageira noutros países – um simples estado transitório. É esta situação do Estado que explica a honestidade e a consciência profissional dos funcionários que só se encontra nos Alemães, assim como todas as ilusões que circulam na Alemanha a propósito do Estado e a dita independência dos teóricos relativamente aos burgueses – contradição aparente entre a forma sob a qual os teóricos exprimem os interesses da burguesia e estes mesmos interesses.

A forma característica que o liberalismo francês, que consiste em interesses de classe efectivos, tomou na Alemanha, encontramos-la, uma vez mais, em Kant. Este, tal como os burgueses alemães, dos quais era o porta-voz embelezando as suas ideias, não se apercebia de que na base destas ideias teóricas da burguesia havia interesses materiais e uma vontade determinada e motivada pelas condições materiais de produção; foi por este motivo que Kant isolou esta expressão teórica dos interesses que exprimia, fez da vontade dos *Bourgeois* franceses e das suas determinações motivadas pela situação material, simples autodeterminações da «livre vontade», da vontade em si e para si, da vontade humana, transformando-as assim em determinações conceptuais puramente lógicas e em postulados morais. Os pequeno-burgueses alemães recuaram, diante da prática deste liberalismo burguês enérgico, mal este se manifestou, tanto no domínio do terror, como na aquisição de lucros sem escrúpulos.

[179] Sob o domínio napoleónico, os burgueses alemães continuaram a ocupar-se das suas pequenas trocas comerciais e a abandonar-se às suas grandes ilusões. Sobre o espírito mesquinho que reinava então na Alemanha, São Sancho poderá consultar Jean Paul, entre outros, para citar apenas as fontes literárias acessíveis. Os burgueses alemães, que praguejavam contra Napoleão porque este os obrigava a beber chicória e lhes perturbava a tranquilidade com o recrutamento e o aquartelamento das suas tropas, prodigalizavam-lhe todo o seu ódio, dedicando toda a sua admiração à Inglaterra, apesar de Napoleão lhes prestar os maiores serviços ao limpar os estábulos de Augias da Alemanha e ao estabelecer vias de comunicações dignas de um país civilizado, enquanto os Ingleses só aguardavam a ocasião de os explorar *à tort et à travers*<sup>C</sup>. Da mesma forma pequeno-burguesa, os príncipes alemães pensavam lutar pelo princípio da legitimidade e contra a revolução, pois não passavam de mercenários da *Bourgeoisie* inglesa. Sob estas ilusões gerais, era perfeitamente normal que as

ordens detentoras do privilégio da ilusão, ideólogos, pedagogos, estudantes, membros do *Tugendbund*<sup>D</sup>, cantassem bem alto a apatia e as ilusões gerais e as exprimissem com a exuberância apropriada.

Através da Revolução de Julho<sup>E</sup> – pomos de lado o período intermédio, pois apenas desejamos assinalar alguns pontos importantes – foram introduzidas na Alemanha, a partir do exterior, as estruturas políticas correspondentes a uma *Bourgeoisie* evoluída. Como a situação económica da Alemanha estava ainda longe de ter atingido o grau de desenvolvimento a que correspondiam essas estruturas políticas, os cidadãos só as adoptaram sob a forma de ideias abstractas, de princípios válidos em si e para si, de ideias piedosas e de fórmulas vazias, autodeterminações kantianas da vontade e dos homens tal como deveriam ser. Isto explica o seu comportamento muito mais moral e desinteressado relativamente a essas estruturas do que aconteceu nas outras nações; isto é, a burguesia deu provas de uma pouca inteligência verdadeiramente singular, e nenhum dos esforços dos burgueses alemães teve o mais pequeno resultado.

A pressão cada vez mais intensa da concorrência estrangeira e do comércio mundial, ao qual a Alemanha tinha cada vez menos possibilidades de se subtrair, fez com que se agrupassem os interesses locais até então dispersos e deu origem a uma certa comunidade. Os cidadãos alemães começaram, sobretudo a partir de 1840, a pensar na salvaguarda destes interesses comuns; tornaram-se nacionais e liberais e puseram-se a exigir protecções aduaneiras e constituições. Encontra-se actualmente no mesmo ponto em que os *Bourgeois* franceses se encontravam em 1789.

[180] Quando, como fazem os ideólogos berlinenses, se pretende ajuizar sobre o liberalismo e o Estado, partindo do âmbito das suas manifestações locais alemãs ou, melhor ainda, limitando-se a criticar as ilusões da burguesia alemã sobre o liberalismo, em vez de a estudar nas suas relações com os interesses reais de que emana e dos quais a sua existência real é inseparável, chega-se evidentemente aos resultados mais improváveis. Este liberalismo alemão, tal como se manifestava em data bastante recente, mesmo na sua forma popular, não passava de uma fantasia delirante, de uma ideologia do liberalismo real, como tivemos oportunidade de verificar. Nada mais fácil, portanto, do que transformar inteiramente o seu conteúdo em filosofia, em simples determinações conceptuais, em «conhecimento racional»! E quando, ainda por cima, se é tão infeliz que só se conhece o liberalismo à moda burguesa sob a forma sublimada que lhe deram Hegel e os pedantes que lhe regateiam a tarefa, chega-se sempre a conclusões situadas no âmbito do sagrado. Sancho fornecer-nos-á um triste exemplo.

«Tanto se tem falado nos últimos tempos», no mundo activo, «do domínio dos *Bourgeois*, que não é de admirar que a notícia tenha chegado a Berlim», quanto mais não seja pela tradução de L. Blanc feita pelo berlinês Buhl, e que aí tenha atraído a atenção de bravos mestres-escolas (Wigand<sup>F</sup>, p. 190). Não se pode no entanto dizer que «Stirner»<sup>G</sup>, utilizando o seu método que consiste em apropriar-se das ideias em moda, tenha «adoptado um procedimento novo particularmente vantajoso e rentável» (Wigland) *ibid.*, a pilhagem a que submeteu Hegel provou o seu temperamento, que será confirmado no decorrer do nosso exame.

O nosso mestre-escola não deixou de fazer notar que, muito recentemente, se têm confundido os liberais com os *Bourgeois*. Dado que São Max confunde os *Bourgeois* com os bons cidadãos, os pequeno-burgueses alemães, nunca interpreta os factos que lhe foram transmitidos de acordo com o seu significado real, conforme os expressaram todos os outros componentes, isto é, de modo a revelar nas fórmulas liberais a expressão idealista dos interesses reais da *Bourgeoisie*, pelo contrário, o objectivo último do *Bourgeois* é converter-se num liberal perfeito, num cidadão. Para ele, não é o *bourgeois* a verdade do *citoyen*, mas o *citoyen* a verdade do *bourgeois*. Servindo-se desta concepção, tão sagrada como a alemã, vai ao ponto de, na página 130, transformar «a burguesia» (deve ler-se, o domínio da *bourgeoisie*) «numa ideia, nada mais do que uma ideia», e apresentá-la ao «Estado» como «o homem verdadeiro» que, através dos Direitos «do homem», atribui a cada *Bourgeois* individualmente os direitos do Homem, conferindo-lhe assim a verdadeira consagração. Tudo isto depois de terem sido suficientemente desmascaradas, nos *Anais franco-alemães*<sup>H</sup> [181], as ilusões sobre o Estado e os Direitos do homem<sup>I</sup> (41), facto de que São Max acaba por se aperceber no seu «Comentário apologético», no ano da graça de 1845. Desde então, é-lhe possível, cindindo o *Bourgeois* em *Bourgeois* empírico e em liberal, metamorfosear o *Bourgeois* em liberal sagrado, do mesmo modo que faz do Estado «o sagrado» e da relação existente entre o *Bourgeois* e o Estado moderno uma relação sagrada, um culto. Assim procedendo, finaliza a sua crítica do liberalismo político. Converteu-se em «sagrado» (42).

Gostaríamos de dar agora alguns exemplos da forma como São Max adorna esta sua propriedade com arabescos históricos. Vale-se para isso da Revolução francesa, tendo firmado com o seu corretor em história, São Bruno, um pequeno contrato nos termos do qual este lhe fornece uns quantos dados.

Graças a algumas palavras de Bailly<sup>J</sup>, extraídas dos «factos memoráveis» de São Bruno, a convocação dos Estados Gerais permite que «os homens

até aí na condição de súbditos adquiram consciência da sua situação de proprietários» (p. 132). É precisamente o contrário, *mon brave*, os homens que até aí se encontravam na situação de proprietários provam, com este acto, a sua consciência de terem deixado de ser súbditos, consciência que tinham alcançado desde há muito, por exemplo nas obras dos fisiocratas<sup>K</sup>, nas polémicas de Linguet<sup>L</sup>, *Théorie des Lois Civiles*, 1767, Mercier, Mably<sup>M</sup> contra os *Bourgeois* e, de um modo geral, nos escritos dirigidos contra os fisiocratas. O significado destas obras foi aliás reconhecido, desde o início da Revolução, por, por exemplo, Brissot, Fauchet, Marat, no Círculo Social<sup>N</sup>, e por todos os adversários democratas de La Fayette. Se São Max tivesse compreendido a coisa tal como efectivamente se passou, independentemente do seu corretor em história, não se admiraria com o facto de «as palavras de Bailly parecerem, de facto, significar [que, a partir daí, todo o indivíduo era proprietário]».

[«Stirner» crê que «pode ser indiferente aos «bravos burgueses»] quem [os protege], a eles e aos seus princípios, quer se trate de um rei absoluto, de um rei constitucional [182], ou de uma república. Aos «bons cidadãos» que bebem tranquilamente a sua caneca de cerveja branca numa taberna berlinense, isto é-lhes indiferente; mas não é, sem dúvida, indiferente aos *Bourgeois* da História. O «bravo cidadão Stirner» supõe aqui, uma vez mais, como aliás em todo o capítulo, que os *Bourgeois* franceses, americanos e ingleses são bravos filisteus berlinenses, bebedores de cerveja branca. Traduzindo a ilusão política contida na frase anterior para bom alemão, teremos: «Pode ser indiferente» aos *bourgeois* que sejam eles os detentores do poder absoluto ou que outras classes venham contrabalançar o seu poder político e económico. São Max pensa que um rei absoluto, ou quem quer que seja, pode defender a *bourgeoisie* tão bem como esta o faz e, mais ainda, defender «os seus princípios», que consistem em subordinar o poder do Estado ao *chacun pour soi, chacun chez soi*<sup>O</sup>, e a explorá-lo com este fim – como é que um «rei absoluto» o poderia fazer! Que São Max se digne citar-nos o país onde o comércio e a indústria estejam desenvolvidos, onde exista uma concorrência cerrada e no qual a *bourgeoisie* se faça proteger por um «rei absoluto».

Depois de ter assim transformado os *Bourgeois* da História em filisteus alemães à margem da História, «Stirner» já não necessita conhecer qualquer outra *bourgeoisie*, para além da «dos burgueses satisfeitos e dos funcionários devotados» (!!)- dois fantasmas que só poderiam ter aparecido no «sagrado» solo alemão, o que lhe permite reunir toda esta classe sob a designação de «servidores obedientes» (p. 138). Ele deveria pôr os olhos, por uma vez,

nesses obedientes servidores à Bolsa de Londres, Manchester, Nova Iorque e Paris. Dado que São Max se põe em marcha poderia ir *the whole hog* <até ao fim> e dar crédito a um certo teórico limitado, o das «Vinte e uma folhas»<sup>p</sup> quando diz que «o liberalismo é o conhecimento racional aplicado à conjuntura actual»; e declarar que os «liberais são os zeladores da Razão». Estas fórmulas mostram até que ponto os alemães estão longe de estarem curados das suas primeiras ilusões sobre o liberalismo. «Abraão acreditou, apesar da sua confiança parecer infundada pelo que a sua fé foi reconhecida». (*Epístola aos Romanos*, 4, 18 e 22).

«O Estado paga bem, para que os seus bons cidadãos possam pagar mal. Assegura, assim, com boa paga, servidores certos, dos quais faz uma força protectora, uma polícia para os bons cidadãos. E os bons cidadãos entregam-lhe com prazer pesadas contribuições, para poderem entregar remunerações menores aos seus operários.» p. 152.

Deve ler-se: os *Bourgeois* pagam bem ao seu Estado e fazem com que a Nação lhes suporte os encargos, para poder pagar mal sem risco; pagando bem, asseguram [183] a força protectora dos serviços do Estado, uma polícia; pagam sem descontentamento e fazem com que a Nação pague pesadas contribuições sob a forma de descontos sobre os salários, para conseguir que os operários suportem os seus pagamentos. «Stirner» faz aqui uma nova descoberta económica, que o salário é uma contribuição, um imposto que o *Bourgeois* pagaria ao proletário, enquanto, para os outros, para os economistas profanos, os impostos são uma contribuição que o proletário paga ao *Bourgeois*.

O nosso Santo Padre passa agora da sagrada burguesia para o proletariado stirneriano «único» (p. 148). Este é composto por «cavaleiros de indústria, cortesãs, ladrões, bandidos e assassinos, jogadores, pessoas sem bens nem emprego, e por espíritos frívolos» (*ibid.*). Formam «o perigoso proletariado» e reduzem-se, por instantes, a «alguns agitadores isolados» e, finalmente, a «vagabundos», cuja nata são «os vagabundos espirituais» que se recusam a ficar «nos limites de um pensamento moderado» «Tal é o sentido muito lato daquilo a que se chama o proletariado, ou» (*per appositionem*) «o pauperismo!». (p. 149).

Na pág. 151, o proletariado é, «pelo contrário, explorado pelo Estado». O proletariado, no seu conjunto, é, pois, composto de *Bourgeois* e de proletariados arruinados, de uma colecção de farrapos, que existiram em todas as épocas e cuja existência, desde o final da Idade Média, precedeu o nascimento maciço do proletariado profano, tal como São Max poderá

verificar consultando a legislação e a literatura em Inglaterra e em França. O nosso Santo tem a mesma ideia do proletariado que os «bons burgueses satisfeitos» e, sobretudo, os «funcionários fiéis». Ele identifica de modo consequente, também, proletariado e pauperismo, se bem que o pauperismo seja a situação do proletariado arruinado, o último grau em que cai o proletariado que deixou de resistir à pressão da *bourgeoisie* e que só é um pobre, o proletariado que perdeu toda a energia. «Stirner» e os seus consortes, poderão, por exemplo, aos olhos dos proletários, passar por pobres aos proletários, mas nunca por proletários.

Tais são as ideias «próprias» que São Max tem da *bourgeoisie* e do proletariado. Mas, como as suas divagações sobre o liberalismo, os bons cidadãos e os vagabundos não conduzem evidentemente a nada, vê-se obrigado, para poder passar ao comunismo, a introduzir os *bourgeois* e os proletários reais e profanos, na medida em que os conhece, por assim dizer. Isto acontece nas págs. 151 e 152, onde o proletariado do farrapo se metamorfoseia em «trabalhador», o proletariado profano, passando aos *Bourgeois* [184], «por vezes» e «com o tempo», por uma série de «numerosas mutações» e de «múltiplas fragmentações». Numa das linhas, pode ler-se: «Os possuidores detêm o poder» – *Bourgeois* profanos; seis linhas depois: «O cidadão é o que é pela graça do Estado» – *Bourgeois* sagrados; e ainda seis linhas depois: «O Estado é o estatuto da burguesia» – *Bourgeois* profanos; fórmula que nos é explicada declarando que «o Estado dá os seus bens aos possuidores sob a forma de feudos» e que «o dinheiro e o bem» dos «capitalistas» são um destes «bens do Estado» cedidos por ele em «feudos» – *Bourgeois* sagrados. No final, este Estado todo-poderoso converte-se de novo em «Estado dos possuidores», logo, dos *Bourgeois* profanos, fórmula à qual corresponde uma passagem ulterior: «a *Bourgeoisie* tornou-se toda-poderosa graças à Revolução», p. 156. São Max nunca teria chegado sozinho a tão «terríveis contradições» que «torturaram o coração» ou, pelo menos, nunca teria ousado afirmá-las em público sem a ajuda da palavra alemã «*Bürger*», à qual dá, sem critério, o sentido de «citoyen», de «*bourgeois*» ou de «bom burguês» alemão.

Antes de prosseguir, é ainda necessário registar duas grandes descobertas político-económicas que o nosso bom homem «descobre», «na paz da sua alma» e têm em comum com «o prazer da adolescência» a partir da pág. 17, o facto de serem, também «pensamentos puros».

Na pág. 150, todos os males da actual situação social reduzem-se ao facto de «burgueses e trabalhadores acreditarem na “verdade” do dinheiro.». Aqui, Jacques le bonhomme pensa que depende dos «burgueses» e dos «trabalhado-

res» dispersos por todos os Estados civilizados do universo o aparecimento, de um dia para o outro, de uma declaração na qual se afirma a sua «descrença» na «verdade do dinheiro», e crê ainda que, se semelhante absurdo fosse possível, permitiria modificar qualquer coisa. Crê que qualquer publicista berlinense pode abolir «a verdade do dinheiro», com a mesma facilidade com que suprime, na sua cabeça, a «verdade» de Deus ou da filosofia hegeliana. Que o dinheiro seja o produto necessário de certas relações de produção e de troca, e que continue «verdade» enquanto essas relações continuarem a existir, eis uma questão que não pode naturalmente interessar em nada, a um santo como São Max, que contempla o céu e volta para o mundo profano, o seu profano posterior.

A segunda descoberta é feita na pág. 152: «o operário não pode valorizar o seu trabalho» porque «cai nas mãos daqueles que receberam em feudo qualquer bem público». Isto é apenas o desenvolvimento da frase da pág. 151, já citada, segundo a qual o operário é explorado pelo Estado, perante o que se é imediatamente impelido a proceder à seguinte «simples reflexão» – que «Stirner» não faz, o que «não é para admirar» –, como se explica que o Estado não tenha igualmente dado aos «operários» qualquer [185] «bem público» em «feudo». Se São Max tivesse formulado esta pergunta, teria provavelmente dispensado o trabalho da construção do seu esquema sobre a burguesia «sagrada», pois ter-se-ia, necessariamente, apercebido da natureza da relação existente entre os possuidores e o Estado moderno.

A oposição entre *Bourgeoisie* e proletariado – «Stirner» sabe-o – permite chegar ao comunismo. Mas como lá se chega, isso, só «Stirner» o sabe.

«Os operários detêm o poder mais fantástico. Só precisariam de parar o Trabalho e considerar como seu o produto desse trabalho, e desfrutá-lo. Tal é o sentido das revoltas operárias que surgem aqui e ali.» p. 53.

As revoltas operárias que, já no tempo do Imperador bizantino Zenão, estiveram na origem de uma lei (Zenão, *De novis operibus constitutio* <A constituição acerca dos novos trabalhos>), as que «surgiram» no século XIV, durante a Jacquerie<sup>Q</sup> e a rebelião de Wat Tyler<sup>R</sup>, em 1518, no *evil may-day*<sup>S</sup>, em Londres, e ainda a grande rebelião camponesa ocorrida em 1549 e dirigida pelo correeiro Ket<sup>T</sup>, que deram origem aos Autos II e III de Eduardo VI, ao Auto XV, e a uma série de outras leis análogas, as que, pouco depois, em 1640 e 1659 (oito rebeliões num ano) ocorreram em Paris e que, desde o século XIV, a julgar pela legislação da época, devem ter sido frequentes em França e em Inglaterra – a guerra contra a *bourgeoisie* que os operários travam em Inglaterra desde 1770, e em França, depois da Revolução, continua,

pela força e a astúcia – tudo isto só existe, para São Max, «aqui e ali», na Silésia, na Polónia, em Magdebourg e em Berlim, «segundo as informações publicadas pelos jornais alemães».

O produto do trabalho, tal como Jacques le bonhomme considera, enquanto objecto de «consideração» e de «prazer» continuaria a existir e a reproduzir-se se os produtores «deixassem de trabalhar».

Tal como já foi mencionado, a propósito do dinheiro, o nosso bom Cidadão faz «do trabalhador», que se encontra disperso por todo o mundo civilizado, uma sociedade fechada de indivíduos aos quais basta tomar uma decisão para deixarem de ter dificuldades. São Max ignora naturalmente que, somente desde 1830, se fizeram em Inglaterra, pelo menos cinquenta tentativas, e que neste momento uma está a ser feita, com o objectivo de reunir uma única associação, os trabalhadores, apenas oriundos de Inglaterra, e que o fracasso de todas estas tentativas se deve a razões muito empíricas. Ignora também que mesmo que uma minoria de operários se una para paralisar o trabalho, esta vê-se rapidamente obrigada a adoptar uma atitude revolucionária, facto que poderia constatar examinando a insurreição inglesa de 1842<sup>U</sup> e [186], anteriormente, a insurreição galesa de 1839. Nesse ano, a febre revolucionária entre os operários tomou enormes proporções, a começar pela proclamação simultânea do «Mês sagrado» e do armamento geral do povo. Podemos ver aqui uma vez mais, que São Max tenta encontrar um homem a quem faça engolir os seus próprios contra-sensos como «sentido» dos factos históricos, operação que conseguirá, quando muito, junto ao *seu* «se». «Atribui» aos factos históricos «um sentido muito pessoal, o que os conduz, lógica e fatalmente, a um absurdo» (Wigand, pág. 194). De resto, nem um único operário se teria lembrado de consultar São Max sobre «o sentido» dos movimentos proletários ou sobre as acções a empreender no momento actual contra a *Bourgeoisie*.

Depois desta grande campanha, o nosso santo Sancho retira-se para junto da sua Maritorne, anunciando com grande pompa:

«O Estado repousa sobre a escravatura do trabalho. Se o trabalho se torna livre, o Estado estará perdido.» (p. 153.)

O Estado moderno, o domínio da *Bourgeoisie*, repousa sobre a liberdade do trabalho. Não tirou São Max – Oh! Quão frequentemente! – dos Anais franco-alemães, a ideia de que, com a liberdade da religião, do Estado, do pensamento, etc., e por conseguinte «por vezes», «sem dúvida», «talvez», com a do trabalho, não sou Eu, mas sim um dos meus tiranos que se torna livre. A liberdade do trabalho é a liberdade na qual os trabalhadores têm

de competir entre si. São Max tem tanto azar em economia política, como em qualquer outra esfera. O trabalho é livre em todos os países civilizados; não se trata de libertar o trabalho, mas sim de o suprimir.

## Notas

<sup>A</sup> Esta tradução foi feita tendo por base o texto de *A Ideologia Alemã*, disponível em [http://www.mlwerke.de/me/me03/me03\\_009.htm](http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_009.htm) (acedido em Outubro de 2010). A paginação entre parêntesis rectos remete para a seguinte edição: Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke*, Band 3, Berlin, Dietz Verlag, 1969. A nota de rodapé pertence a Marx e Engels.

<sup>B</sup> Em francês no original, nesta e em todas as ocorrências seguintes do termo: *burguesia*.

<sup>C</sup> Em francês no original: *a torto e a direito*.

<sup>D</sup> O *Tugendbund* (Liga da Virtude) foi uma Sociedade secreta surgida na Prússia em 1808, cujo objectivo era desenvolver os sentimentos patrióticos e lutar pela libertação do país da ocupação francesa. A pedido de Napoleão, o rei da Prússia ordenou, em 1809, a dissolução do *Tugendbund*.

<sup>E</sup> Revolução de Julho em 1830, em França, que fez suceder Luís Filipe a Carlos X.

<sup>F</sup> Otto Wigand, célebre editor alemão do século XIX, cuja casa editora se encontrava sediada na cidade de Leipzig. Editou várias obras de alguns dos principais representantes da esquerda hegeliana, entre eles, Max Stirner e Ludwig Feuerbach. É na casa editora de Wigand que este último publica, em 1841, *A Essência do Cristianismo*.

<sup>G</sup> Max Stirner (1806-1856), aluno de Hegel e de Schleiermacher em Berlim. Influenciado, no início da sua carreira de escritor, pelo pensamento de Feuerbach, adere ao chamado Grupo dos Homens Livres, cujo principal representante era outro conhecido membro da «esquerda hegeliana», Bruno Bauer (1809-1882), com quem se virá a incompatibilizar e, posteriormente, a reconciliar. (É a este grupo que alude o título desta parte de *A Ideologia Alemã*.) A obra fundamental de Stirner, publicada em 1845, é *O Único e a sua Propriedade*. Após o fracasso dos acontecimentos revolucionários de 1848, publica em Berlim, em 1852, uma *História da Reacção*.

<sup>H</sup> Os *Anais Franco-Alemães* (*Deutsch-Französische Jahrbücher*) foram uma revista publicada em Paris, em língua alemã, sob a direcção de Marx e de Arnold Ruge. Saiu apenas um número duplo, em Fevereiro de 1844, que

incluía, de Marx, as obras seguintes: *Sobre a Questão Judaica* e *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*; de Engels: *Esboços para Uma Crítica da Economia Política* e *A Situação em Inglaterra: “O Passado e o Presente” de Thomas Carlyle*. As divergências entre Marx e Ruge constituíram a causa principal do desaparecimento da revista.

<sup>1</sup> John Hampden (1594-1643), homem político inglês, puritano, do início do século XVII; William Petty (1623-1687), considerado o fundador da economia política inglesa clássica; Pierre Boisguillebert (1646-1714), economista francês, precursor dos fisiocratas; Josiah Child (1630-1699), economista inglês, defensor do mercantilismo e presidente da Companhia das Índias. Os três últimos, sobretudo, serão frequentemente citados na obra *O Capital*.

<sup>J</sup> Jean-Sylvain Bailly (1736-1793), antigo presidente da Assembleia Nacional, cargo para o qual foi eleito a 17 de Junho de 1789, foi guilhotinado em 1793, acusado de ser partidário do rei e de conspirador.

<sup>K</sup> Economistas franceses do século XVIII. Os principais representantes desta corrente foram François Quesney (1694-1774), Mercier de la Rivière (1720-1793) e A.-R. J. Turgot (1727-1781), cujos trabalhos eram bastante apreciados por Marx. Na sua opinião, lançaram as bases da «análise da produção capitalista»; a ideia fundamental dos fisiocratas, de que a terra e a agricultura eram a base fundamental da riqueza, constituía para Marx um avanço relativamente à tese dos mercantilistas do século anterior, para os quais a riqueza consistia apenas nos metais preciosos. Nos *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, em particular no 3.º Manuscrito, Marx refere-se com mais pormenor às doutrinas dos fisiocratas, em particular às de Quesney.

<sup>L</sup> Simon-Nicolas-Henri Linguet (1736-1794), autor de *Teoria das leis civis ou princípios fundamentais da sociedade*, obra publicada em Londres, onde se encontrava exilado, em 1767, em 2 Tomos. Regressado a Paris em 1791, foi guilhotinado em 1794, depois de ter assumido a defesa de Luís XVI, por suspeita de conspiração com o estrangeiro.

<sup>M</sup> Sobre Mercier de la Rivière, ver a nota H; Mably (1709-1785), sociólogo francês cujos escritos influenciaram os revolucionários de 1789.

<sup>N</sup> Círculo fundado por representantes dos meios democráticos, que foi particularmente activo nos primeiros anos da Revolução.

<sup>O</sup> Em francês no original: *cada um por si, cda um em sua casa*.

<sup>P</sup> O «teórico limitado» é Bruno Bauer (ver nota G). O escrito de Bauer a que Marx se refere, contra o qual, aliás, tinha já polemizado em 1844,

em *A Questão Judaica*, é «A capacidade dos Judeus e dos Cristãos actuais em tornarem-se livres», publicado em *Mil e Uma Folhas Enviadas da Suíça* (Zürich und Winterthur, 1843).

<sup>Q</sup> Nome dado às revoltas de camponeses franceses (os *Jacques*), a mais célebre das quais estalou em 1358, depois da derrota de Poitiers.

<sup>R</sup> Wat Tyler (1341-1381) foi o chefe de uma rebelião camponesa ocorrida em 1381, em plena Guerra dos Cem Anos. Tendo conduzido uma marcha de 10000 camponeses em direcção a Londres, para obter uma audiência com Ricardo II, terá, supostamente, sido assassinado pelo Mayor da cidade no final da entrevista o rei.

<sup>S</sup> Designa a revolta dos Londrinos, no 1.º de Maio de 1518, dirigida contra os negociantes estrangeiros.

<sup>T</sup> Robert Ket dirigiu, em 1549, a maior revolta camponesa do leste da Inglaterra, tendo morrido cerca de 3000 pessoas no combate contra o exército enviado para a debelar, e tendo depois sido executado um número ainda superior. Robert Ket foi, por sua vez, enforcado numa praça de Norwich.

<sup>U</sup> A insurreição inglesa de 1842 foi uma consequência do agravamento da crise económica na Inglaterra e da importância adquirida pelo movimento cartista.



## Glossário

|                                               |                                                          |
|-----------------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| <i>Ablegung</i> – abdicação                   | <i>Gesetzgebung</i> – legislação                         |
| <i>Absolutheit</i> – absolutidade             | <i>Gesetzmässig</i> – conforme à lei                     |
| <i>Allgemeinheit</i> – universalidade         | <i>Gesetzmässigkeit</i> – legalidade                     |
| <i>Angelegenheit</i> – assunto                | <i>Gestalt</i> – figura                                  |
| <i>Aufruhr</i> – insurreição                  | <i>Gewalt</i> – poder                                    |
| <i>Autorität</i> – autoridade                 | <i>einschränkende</i> – poder limitador                  |
|                                               | <i>gesetzgebende</i> – poder legislador                  |
| <i>Befehlshaberrecht</i> – direito de comando | <i>Gewalttätigkeit</i> – violência                       |
| <i>Beherrscher</i> – soberano                 | <i>Grenze</i> – limite                                   |
| <i>Beschränktheit</i> – limitação             | <i>Grund</i> – fundamento                                |
| <i>Bestimmtheit</i> – determinidade           |                                                          |
| <i>Bestimmung</i> – determinação              | <i>Historie</i> – historiografia                         |
| <i>Betrachtung</i> – consideração             |                                                          |
| <i>Bildung</i> – formação                     | <i>Korporation</i> – corporação                          |
|                                               |                                                          |
| <i>Constitution</i> – constituição            | <i>Landesherr</i> – soberano, senhor da terra            |
|                                               |                                                          |
| <i>Deputiert</i> – deputado                   |                                                          |
|                                               | <i>Macht</i> – força, autoridade                         |
| <i>Eigentum</i> – propriedade                 | <i>Majestätsrecht</i> – direito majestático              |
| <i>Einrichtungen</i> – instituições           | <i>Mannigfaltig</i> – múltiplo                           |
| <i>Empirie</i> – empirismo                    | <i>Massen</i> – massas                                   |
| <i>Erscheinung</i> – aparição                 | <i>geistige</i> – massas espirituais                     |
|                                               |                                                          |
| <i>Faktion</i> – facção                       | <i>Nationalversammlung</i> – assembleia nacional         |
| <i>Fortschritt</i> – progresso                | <i>constituirende</i> – assembleia nacional constituinte |
| <i>Freiheit</i> – liberdade                   | <i>Notwendigkeit</i> – necessidade                       |
| <i>absolute</i> – liberdade absoluta          | <i>Nützlichkeit</i> – utilidade                          |
| <i>wollende</i> – liberdade querente          |                                                          |
|                                               |                                                          |
| <i>Gattung</i> – espécie                      | <i>Oberbefehlshaber</i> – comandante supremo             |
| <i>Gesetz</i> – lei                           | <i>Obereigentümer</i> – proprietário supremo             |
| <i>bürgerliches</i> – lei civil               |                                                          |
| <i>öffentliches</i> – lei pública             |                                                          |
| <i>Gesetzgeber</i> – legislador               |                                                          |

|                                                    |                                                                      |
|----------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------|
| <i>Ordnung</i> – ordem                             | <i>Verfassung</i> – constituição                                     |
| <i>rechtliche</i> – ordem jurídica                 | <i>bürgerliche</i> – constituição civil                              |
|                                                    | <i>ingeschränkte</i> – constituição limitada                         |
| <i>Pflicht</i> – dever                             | <i>weltbürgerliche</i> – constituição cosmopolita                    |
|                                                    | <i>Vernichtung</i> – aniquiliação                                    |
| <i>Regierung</i> – governo                         | <i>Vernunftwesen</i> – ser                                           |
| <i>Repräsentiert</i> – representado                | <i>Vermischung</i> – mistura                                         |
|                                                    | <i>Vertrag</i> – contrato                                            |
| <i>Souverän</i> – soberano                         | <i>Völkerrecht</i> – direito das gentes                              |
| <i>Schrecken</i> – terror                          | <i>Volkswille</i> – vontade do povo                                  |
| <i>Schwank</i> – oscilação                         | <i>Vorstellung</i> – representação                                   |
| <i>Sittlichkeit</i> – eticidade                    | <i>Vorsehung</i> – providência                                       |
| <i>Staatsgewalt</i> – autoridade pública           | <i>Vorurteil</i> – preconceito                                       |
| <i>Staatsaktionen</i> – ações do estado            | <i>Wechselwirkung</i> – ação recíproca                               |
| <i>Staatsgebäude</i> – edifício estadual           | <i>Widerspruch</i> – contradição                                     |
| <i>Staatsverfassung</i> – constituição estadual    | <i>Widerstand</i> – resistência                                      |
| <i>gemässigte</i> – constituição estadual moderada | <i>Wille</i> – vontade                                               |
| <i>Stand</i> – estado                              | <i>allgemeine</i> – vontade universal                                |
| <i>Strafgerechtigkeit</i> – justiça penal          | <i>allgemeine gesetzgebende</i> – vontade universalmente legisladora |
|                                                    | <i>Willkür</i> – livre-arbítrio                                      |
| <i>Trennung</i> – separação                        |                                                                      |
| <i>Trieb</i> – tendência                           | <i>Zufall</i> – acaso                                                |
| <i>eigennütziger</i> – tendência egoísta           | <i>Zustand</i> – estado                                              |
|                                                    | <i>rechtliche</i> – estado jurídico                                  |
| <i>Umwälzung</i> – reviravolta                     | <i>Zwang</i> – coerção, coação                                       |
| <i>Unterwerfung</i> – submissão                    | <i>Zweck</i> – objectivo, fim, finalidade                            |
|                                                    | <i>höchster</i> – fim supremo                                        |
| <i>Verein</i> – união                              |                                                                      |
| <i>bürgerliche</i> – união civil                   |                                                                      |

## Índice Onomástico

- Ancillon - 49  
Aristóteles - 14, 19, 40, 149, 152, 166  
Bailly - 185, 186, 192  
Barentin - 44  
Bauer - 178, 191, 192  
Baum - 28  
Baumgartner - 101  
Berlanga - 26, 28, 45  
Bertaux - 98  
Biennenstock - 155  
Blanc - 185  
Bosc - 170  
Bourgeois - 42, 118, 119, 120, 144, 152, 155  
Brecht - 99, 101  
Brissot - 186  
Buhl - 185  
Burke - 15, 25, 26, 43, 62, 68, 72, 92, 153  
Cambacérès - 170  
Carlos I - 10  
Carlos X - 191  
Carlos, o Calvo - 93  
Cassirer - 16, 49, 51, 54, 72, 164  
Cesa - 97, 101  
Chateaubriand - 15  
Child - 192  
Cincinnatus - 64  
Condorcet - 8  
Copérnico - 13  
Corral - 54  
Delannoy - 72  
Douai - 170  
Dreyfus - 93  
Engels - 175, 177, 178, 180, 191, 192  
Espinosa - 23, 24, 26, 44  
Fauchet - 186  
Ferguson - 62, 152  
Feuerbach - 177, 178, 191  
Fichte - 12, 15, 16, 18, 23, 24, 25, 41, 49, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 113, 118, 119, 123, 129, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 152, 153, 165  
Foster - 29, 41  
Frederico II - 87, 93, 94  
Furet - 170  
Garaudy - 168  
Garve - 55, 62  
Gentz - 50, 51, 52, 55, 62, 92  
Goethe - 113, 150  
Gouhier - 8  
Guglia - 55  
Habermas - 9, 13, 97, 118, 149, 151, 155, 166, 180

- Halévi - 170  
Haller - 49  
Hammacher - 28  
Hampden - 192  
Hardenberg - 50  
Hassner - 156, 180  
Hegel - 7, 8, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 26, 28, 42, 49, 64, 67, 68, 71, 98, 99, 117, 118, 119, 120, 121, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 191, 192  
Heine - 97  
Henrique IV - 33  
Hobbes - 13, 31, 42, 92, 118, 144  
Hölderlin - 14, 51, 98, 150  
Howald - 54  
Hudde - 14  
Humboldt, A. - 29, 41  
Humboldt, W. - 15, 16, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 63, 64, 69  
Hyppolite - 120, 155, 156  
  
Jacobi - 15, 16, 23, 24, 25, 26, 28, 41, 42, 43, 44, 45, 69  
Jacobs - 98, 101  
Jaurès - 67  
Jauss - 15  
  
Kant - 7, 10, 12, 16, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 41, 45, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 94, 97, 98, 114, 118, 119, 120, 129, 134, 135, 141, 150, 165, 171, 178, 179, 181, 183, 184  
Kepler - 13  
Kervégan - 156  
  
Ket - 189, 193  
Kojève - 180  
Kondylis - 64  
Korch - 180  
Kontzebue - 50  
  
Lafayette - 186  
Laharpe - 23, 24, 26, 29, 41, 44  
Leibniz - 16, 32, 43, 50, 63, 64  
Léon - 72  
Leroux - 54  
Lessing - 23, 24, 63  
Lévy-Brühl - 28  
Linguet - 186, 192  
Livet - 93  
Lotário I - 93  
Löwith - 19, 156  
Lucas - 9  
Luís XII - 33  
Luís XVI - 10, 25, 33, 42, 44, 63, 192  
Luís Filipe de Orleães - 191  
Luís, o Germânico - 93  
Lukács - 23, 120, 156  
Lutero - 13, 34, 49, 67, 88, 91, 94  
  
Maesschalck - 17, 100, 101  
Marat - 186  
Marcuse - 23, 120, 156, 164, 168  
Marx - 18, 19, 67, 151, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 191, 192  
Marx, R. - 93  
Mendelssohn - 23  
Mably - 186, 192  
Mercier - 13, 14, 186  
Metternich - 51, 62  
Mirabeau - 30, 44  
Moisés - 35  
Montesquieu - 8, 169

- Morujão - 12, 19, 156  
 Mousnier - 93  
 Möser - 62  
 Necker - 16, 32, 42, 44  
 Oliveira - 12, 19  
 Quesney - 192  
 Quillien - 54  
 Paulo V - 43  
 Pedro, o Eremita - 34  
 Pereira - 12  
 Perrault - 14  
 Petty - 192  
 Philonenko - 70, 71, 72, 92, 156  
 Planty-Bonjour - 9  
 Plínio, o Velho - 42  
 Plitt - 99  
 Pöggeler - 9, 120, 155  
 Poidevin - 93  
 Pufendorf - 144  
 Radrizzani - 72  
 Rehberg - 68, 69, 70, 72, 75, 92, 149, 153  
 Reinhold - 67, 68  
 Renaut - 72  
 Ripalda - 150, 155  
 Ritter - 149, 156, 166  
 Rivière - 186, 192  
 Robespierre - 167, 170  
 Rosenzweig - 156  
 Rosenkranz - 150, 152  
 Rousseau - 63, 69, 73, 75, 76, 77, 92, 94, 114, 144, 153, 156, 166, 168, 169  
 Sandkühler - 17, 97, 98, 101  
 Schelling - 15, 16, 17, 23, 51, 67, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 113, 114, 117, 143, 145, 150  
 Schiller - 16, 17, 50  
 Schlegel - 15  
 Schleiermacher - 191  
 Schopenhauer - 18  
 Schraven - 17, 102  
 Shakespeare - 25  
 Sieyès - 8, 9, 12, 44  
 Smith - 19, 62, 152  
 Schmidgall - 98  
 Soboul - 11  
 Sófocles - 150  
 Solomon - 180  
 Stein, F. von - 49, 50, 52  
 Stein, L. von - 19  
 Stewart - 19, 152  
 Stirner - 178, 185, 186, 187, 188, 189, 191  
 Tilliette - 99, 102  
 Timm - 28  
 Tito-Lívio - 64  
 Tocqueville - 7  
 Verra - 28  
 Vespasiano - 43  
 Virgílio - 43, 64  
 Voltaire - 8, 94  
 Wahnich - 170  
 Weber - 166, 167  
 Wetzlar - 99  
 Wigand - 185, 190, 191  
 Zenão - 189





O conjunto de textos que aqui se apresenta ao leitor em tradução portuguesa, bem como as introduções e as notas que os acompanham, resultam de um trabalho colectivo realizado no âmbito do Projecto de Investigação «A Recepção da Revolução Francesa pela Filosofia Alemã, dos Finais do Século XVIII e dos Inícios do Século XIX», financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Esta reflexão filosófica sobre a Revolução Francesa teve o seu início no vasto e complexo movimento cultural que podemos identificar pela designação de Idealismo e Romantismo alemães, prolongando-se ainda para lá dele. Neste sentido, foram objecto de estudo textos de pensadores que acompanharam, directa e indirectamente, aquele acontecimento: numa primeira fase, Jacobi, Humboldt, Fichte e Schelling, numa segunda fase, Hegel e, mais tarde, Marx. Partidários, meros simpatizantes, ou mesmo detractores, para todos eles a Revolução, quer naquilo que destruiu radicalmente, quer no que se propôs erigir – dotada, por isso mesmo, de uma carga simbólica desconhecida até à época –, é considerada como um acontecimento seminal do ponto de vista da entrada na época contemporânea.