

«O POVO NÃO SABE O QUE QUER»¹.
ALGUNS ASPECTOS DA CRÍTICA HEGELIANA
A J. J. ROUSSEAU, A RESPEITO DA IDEIA
DE LEGITIMIDADE E DA ORIGEM DO ESTADO,
ENTRE 1817/18 E 1820.

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES

A. Abertura

Nem a Fenomenologia nem a Filosofia Hermenêutica propuseram, nos nossos dias, um pensamento político com o alcance daquele que foi proposto por Hegel ao longo das suas lições sobre *Direito Natural e Ciência do Estado* nas Universidades de Heidelberg e Berlim. Não obstante a sua fecundidade em áreas como a Ontologia, a Gnosiologia, em alguns aspectos da Filosofia da Linguagem, na Antropologia Filosófica, na Ética ou na Estética, as orientações fenomenológica e hermenêutica não deram lugar a qualquer Filosofia Política. O pensamento de M. Heidegger é o exemplo mais claro de uma debilidade dramática na reflexão sistemática sobre a Política no horizonte da Hermenêutica filosófica. Para além disso, e se exceptuarmos o caso desse filho “natural” de Hegel, o marxismo em todas as suas variedades, o pensamento filosófico da Política só ressuscitou na segunda metade do século XX e nas franjas da chamada

¹ (...) so ist vielmehr der Fall, daß das Volk, insofern mit diesem Worte ein besonderer Teil der Mitglieder eines Staats bezeichnet ist, den Teil ausdrückt, der nicht weiß was er will. Zu wissen, was man will, und noch mehr was der an und für sich seiende Wille, die Vernunft, will, ist die Frucht tiefer Erkenntnis und Einsicht, welche eben nicht die Sache des Volks ist (J. Hoffmeister (Hrsg.), G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg⁴, 1967, § 301, 262.

Filosofia Analítica, com J. Rawls, do ponto de vista de uma renovação da problemática kantiana da determinação *formal* de uma regra da Instituição Civil e da Justiça distributiva. O que quer dizer que a reflexão sobre a unidade do fenómeno político como fenómeno *total*, a envolver o conjunto da existência moral, religiosa, jurídica, estética e estadual ficou de certa forma entregue à poeira de alguns livros de Política antiga e a outros tantos da Política revolucionária.

No esclarecimento do modo como a época em que vivemos descreve a sua relação para com Hegel e a sua Filosofia Política está contida, em grande parte, a questão sobre se a autocompreensão política da nossa época pode conter uma dimensão filosófica fundamental ou se reage negativamente a seu respeito, ou mesmo se, para além desta alternativa “ou/ou”, se deve antes reconhecer na autocompreensão actual da Política um indiferentismo quanto às questões provenientes de um horizonte filosófico. E o motivo de o pensamento de Hegel constituir, a este respeito, um barómetro sensível, reside no facto de nele se ter condensado a reflexão sobre a Política num encadeamento *obrigatório* com a racionalidade filosófica. E isto tem, sem dúvida, uma relação com a concepção enciclopédica da Filosofia, que caracterizou desde cedo o estilo filosófico hegeliano, e que o filósofo irá aprofundar desde a época de Nürnberg até Heidelberg e Berlim e, nessa concepção enciclopédica, em especial, com a conexão interna entre o Idealismo Objectivo e o lugar sistemático da Filosofia Prática.

Uma exigência do discurso filosófico hegeliano consiste, no domínio político, em revelar nos princípios das instituições fundamentais da Sociedade e do Estado modernos a efectivação da história da Razão, que, primeiramente, procurou na sua interioridade os seus próprios fundamentos como Razão emancipada para, de seguida, mostrar como a História Política seguia o mesmo rumo de descoberta da Liberdade, que a Razão, na sua viagem de reflexão interna, havia já revelado para si mesma².

Mas, Hegel esteve sempre muito longe de conceber a História Política e a efectivação da Liberdade que nela se realiza como o cumprimento sem

² A importância atribuída por Hegel ao relacionamento dos três tipos de historicidade da Religião, do Pensamento e da Política pode comprovar-se desde muito cedo na evolução intelectual de Hegel. Antes mesmo da época de Frankfurt, em que, num círculo de amigos, Hegel irá colocar este cruzamento no centro das suas atenções, comprovamos já em Tübingen vários ensaios fragmentários no sentido de articular a História da Religião e a História Política. Cf. os fragmentos iniciados por *wiefern ist Religion...* e *Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unsers Lebens* in G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. I, 75-77; 83-114.

obstáculos de um plano providencial da Razão soberana que, na sua passagem pelo tempo, se serviria de homens, povos, instituições, Estados e Nações como marionetas na prossecução de uma meta estabelecida *a priori*, como pretendeu o historiador e crítico de Hegel F. Meinecke e como imaginaram muitos teóricos liberais do Estado depois dele, entre os quais se salienta, como um dos mais representativos, H. Heller³.

Esta reconstrução sumária da Filosofia hegeliana da História teve efeitos de tal forma persistentes, que ela acabou por se constituir como autêntico mito, como a *lenda* do Hegel político e filósofo da História.

Ora, Hegel, como provavelmente nenhum outro pensador da sua época, soube interpretar tanto a arte política como a História Política na perspectiva realista. E isto levou-o a conceber a realidade política como qualquer coisa de independente de declamações filosóficas, de utopias ou mesmo de concepções da Razão em geral. Esta independência da realidade política imediata em relação à História filosófica da Razão é atestada por todos os textos políticos de Hegel sem excepção e ainda, de uma forma muito clara, nas *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de 1820.

A Filosofia Política hegeliana possui, portanto, uma dupla vocação e uma dupla raiz. Ela é, por um lado, uma doutrina especulativa da Política e da História e, por outro lado, um “realismo político”⁴.

Esta dualidade é tomada, por diversas vezes, ao longo da história da recepção da obra de Hegel, como a principal característica da ambivalência da Dialéctica e como a principal razão de ser da distinção pouco transparente entre *Wirklichkeit* e *Existenz*, que o filósofo introduzira na segunda edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, na sequência de várias críticas a respeito de insuficiências terminológicas anteriores, que se relacionavam com a célebre proposição da identidade entre a Razão e a “Realidade efectiva” do prefácio das *Grundlinien*⁵.

Uma linha de continuidade nos leva desde a época de formação do primeiro modelo de crítica à Política hegeliana, com base na ideia da “acomodação”, nas décadas entre 1820 e 1850, até à crítica liberal do

³ Cf. H. Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte*, Leipzig/Berlin, 1921, 34, 119, 131.

⁴ Cf. J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le Politique entre Spéculation et Positivité*, Paris, 1992.

⁵ H. E. G. Paulus, “Rezension” in *Heidelberger Jahrbuch der Literatur*, 1821, reprod. in K.-H. Ilting (Hrsg.), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, Stuttgart, 1973, 358-376; *N. von Thaden an Hegel 8/8/1821* in J. Hoffmeister (Hrsg.), *Briefe von und an Hegel* Bd. II 1813-1822, Hamburg³, 1969, 278-282; Z. C., “Rezension” in *Hermes*, 1822, reprod. in K.-H. Ilting (Hrsg.), *o. c.* 400-459.

nosso século, que encontra na obra de Hegel de 1820 e nos seus frutos imediatos o fermento dos totalitarismos de Estado de direita e de esquerda ⁶.

Esta orientação negativa a respeito de Hegel, tanto mais difundida quanto é certo que para a sua formação contribuíram os próprios discípulos do filósofo, é responsável por ter ignorado e maltratado um dos problemas essenciais da Filosofia Política nos nossos dias, a saber, o problema da relação entre História do Pensamento e História Política; entre História da Razão e História Política; entre Razão e Instituição Política; entre Racionalidade e acção ético-política; entre Filosofia e Política.

O presente trabalho tenta dar resposta ao problema da constituição da unidade entre discurso especulativo da Política e “realismo” político na obra de Hegel, tomando como época de referência o período da estada do filósofo em Heidelberg e, em particular, o texto dos apontamentos de P. Wannenmann sobre as lições de 1817/18 subordinadas ao tema *Direito Natural e Ciência do Estado e as Grundlinien* ⁷.

Depois de indicar os aspectos essenciais da discussão actual em torno do estatuto das fontes disponíveis para a compreensão da “Filosofia do Direito” de Hegel, com especial incidência no problema do valor dos apontamentos de lições sobre *Direito Natural e Ciência do Estado* entre Heidelberg e Berlim, o autor tentará responder ao problema de saber como se constituiu na obra hegeliana uma tematização da política e da chamada “constituição política” do Estado a partir de um discurso filosófico especulativo. Esta questão não tem apenas interesse para o especialista em Hegel, pois nela se reflecte o problema mais geral do relacionamento da Filosofia Política com a realidade política.

Para além desta indagação, ensaia este trabalho a análise de um problema aparentemente muito particular no texto legado por P. Wan-

⁶ Para uma reconstrução de alguns aspectos das críticas liberais a Hegel cf. H. Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Bd. 1, *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlin/N. York, 1977. Um crítico liberal que avança a tese da identificação sumária da Política de Hegel com a prática política do nacional-socialismo, H. Kieseewetter, considerou a *censura da acomodação* o estágio primitivo da crítica liberal, pois esta última deveria dar o passo mais importante na direcção da equivalência Hegel=Hitler. Cf. H. Kieseewetter, *Von Hegel zu Hitler*, Hamburg, 1974, 29 e ss.

⁷ As edições seguidas neste trabalho são, respectivamente: C. Becker/W. Bonsiepen//A. Gethmann-Siefert/F. Hogemann/W. Jaeschke/C. Jamme/H.-C. Lucas/K. R. Meist/H. Schneider (Hrsg.), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg/1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannenmann*, Hamburg, 1983; J. Hoffmeister (Hrsg.), *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg⁴, 1967.

nenmann: o problema da *gênese do Estado*. Este problema é só «particular» e «específico» do estudo de Hegel *em aparência*, pois os aspectos que nele estão envolvidos dizem respeito ao julgamento que o filósofo realizou da tradição moderna do Direito Natural no seu todo. É, neste sentido, um tema de interesse para a compreensão de um tema determinante da Filosofia Política da modernidade.

B. Compreender a Política hegeliana à luz da questão sobre a origem do Estado

1. Do problema das fontes da “Filosofia do Direito” de Hegel à reformulação de uma censura tradicional à obra de Hegel de 1820

Os problemas relativos a uma edição filologicamente aceitável das *Grundlinien der Philosophie des Rechts* são em grande parte a consequência da escolha editorial que esteve na base da edição por E. Gans desta obra de Hegel, no quadro da edição das obras de 1832-1833 por um “grupo de amigos do falecido” filósofo⁸. Na sua edição, E. Gans utilizou o método de adicionar observações aos diferentes parágrafos da obra, sempre que julgava útil clarificar ou completar o sentido desses mesmos parágrafos. Para este efeito, recorreu E. Gans às informações contidas em dois cadernos de apontamentos de dois ouvintes de Hegel: os apontamentos de Hotho, relativos às lições de 1822/23 e os apontamentos de von Griesheim, relativos às lições de 1824/25. De menor importância na redacção das *Zusätze* parece ter sido o material manuscrito do próprio Hegel, destinado a servir de apoio das lições orais, com o qual o filósofo preencheria algumas lacunas do texto impresso da sua obra e posteriormente editado por G. Lasson no seu *Hegel-Archiv*. Já em 1955, no prefácio da quarta edição das *Grundlinien* da editora F. Meiner, referia J. Hoffmeister o carácter parcialmente *incompleto, arbitrário* e mesmo

⁸ Nos nossos dias, a edição da responsabilidade de E. Moldenhauer e K. M. Michel acabou por seguir de perto a edição de E. Gans, com algumas alterações, pois os editores consideraram que as *Zusätze* daquele aluno de Hegel eram inelimináveis de uma edição do texto, antes que se conhecesse uma edição especial dos cadernos de apontamentos de Hotho e von Griesheim. Cf. E. Moldenhauer/K. M. Michel (Hrsg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätze, Werke*, Bd. 7, Frankfurt/M., 1986, *Anmerkung der Redaktion zu Band 7*, 529-530.

erróneo e falso das adições de E. Gans ao texto original de Hegel, a partir dos apontamentos daquelas lições orais ⁹.

As dúvidas colocadas então por J. Hoffmeister a propósito da respeitabilidade filológica e mesmo a respeito da fidelidade dos apontamentos dos ouvintes de Hegel iriam constituir, ao longo da recente história da edição dos apontamentos dessas lições e do texto do próprio Hegel, uma fonte de controvérsia ¹⁰.

No prefácio da quarta edição das *Grundlinien* na *Philosophische Bibliothek*, considerava J. Hoffmeister que os apontamentos dos ouvintes de Hegel não ofereciam uma base filológica aceitável, sobretudo no caso dos apontamentos de von Griesheim: *Die v. Griesheim'sche Quelle ist also eine solche, von der niemand absolute philologische Treue wird fordern können; in ihr sind der Geist des Schülers und der Geist des Meisters mehr oder weniger merklich gemischt* ¹¹.

Os reparos de J. Hoffmeister sobre a aceitabilidade filológica de alguns dos apontamentos hoje conhecidos sobre as lições de Hegel sobre *Direito Natural e Ciência do Estado* não só afectaram a credibilidade de algumas das adições de E. Gans, como também puseram em causa a validade destes documentos numa compreensão genética da obra de 1820.

Depois da edição, na década de 1970, dos apontamentos de alunos sobre as lições de Hegel sobre *Direito Natural e Ciência do Estado* na Universidade de Berlim nos anos 1818/19, 1822/23, 1824/25 e 1831, por K.-H. Ilting, que não se pode considerar completamente isenta de problemas filosóficos a prática editorial relativa aos apontamentos de alunos do filósofo sobre lições de Filosofia Política (*Direito Natural e Ciência do Estado*) ¹². E esta conclusão será mesmo obrigatória, a

⁹ J. Hoffmeister, *Vorwort in Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., XII.

¹⁰ Por todos, cf. P. Becchi, "Le Filosofie del Diritto di Hegel. La nuova situazione delle Fonti" in *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica* XIV, n. 1 (Giugno 1984), 111-124; Id., "Questioni di Filologia Hegeliana. In difesa di Karl-Heinz Ilting" in *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica* XVII, n. 1 (Giugno 1987), 65-91.

¹¹ J. Hoffmeister, *Vorwort in Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., XII-XIII.

¹² Cf. R. P. Horstmann, "Ist Hegels Rechtsphilosophie das Produkt der politischen Anpassung eines Liberalen?" in *Hegel-Studien* Bd. 9 (Bonn 1974), 241-252; K. H. Nusser, "Hegel, ein Philosoph in der Verfolgung?" in *Philosophisches Jahrbuch* 83 Jahrgang 1976, 221-230; G. Donschev, "Zur Textgrundlage von Hegels Philosophie des objektiven Geistes" in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1 (1977), 58-65; H. Ottmann, "Hegels Rechtsphilosophie und das Problem der Akkomodation. Zu Iltings Hegelkritik und seiner Edition der hegelschen Vorlesungen über Rechtsphilosophie" in *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 33 (1979), 227-243; H.-C. Lucas/U Rameil, "Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des

posteriori, para aqueles que consideravam possível uma edição *neutra* deste tipo de textos, desde que a sua fonte possuísse uma base filológica “aceitável”. Na verdade, também estes últimos serão sempre forçados a tomar posição num conjunto de problemas que eles julgavam afastado, por natureza, do conjunto de questões estritamente filológicas sobre edições de textos filosóficos¹³.

De facto, quer se queira quer não, a longa introdução de K.-H. Ilting à sua edição dos apontamentos dos alunos de Hegel, no ano de 1973, contribuiu para posicionar problemas de índole filosófica no interior de outros de natureza filológica, de uma forma que eu diria *incontornável*, mesmo que se discorde da argumentação do editor e da oportunidade da sua formulação a respeito de um trabalho editorial como aquele.

Na década de 1980, na Alemanha, é sob o novo impacto de novas edições de apontamentos de alunos de Hegel sobre *Direito Natural e Ciência do Estado*, da responsabilidade de K.-H. Ilting (a partir de apontamentos do aluno P. Wannenmann, 1817/18), do *Hegel-Archiv* (de novo a partir de P. Wannenmann, do mesmo ano 1817/18) e de D. Henrich (a partir de apontamentos de um ouvinte anónimo, 1820), que os estudiosos da Filosofia Política de Hegel se começam a aperceber da importância deste tipo de fontes para um estudo do desenvolvimento da Filosofia Política berlinense¹⁴. E é no contexto de uma História do

Rechts” in *Hegel-Studien* Bd, 15 (1980), 63-93; K.-H. Ilting, “Zur Genese der hegelschen “Rechtsphilosophie” in *Philosophische Rundschau* 30. Jahrgang (Tübingen, 1983), 161-209; W. R. Beyer, “Eine Nachschrift zu den Veröffentlichung hegelscher Rechtsphilosophie-Nachschriften” in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* LXIX, 3 (1983), 364-390; 161-209; P. Becchi, “Le Filosofie del Diritto di Hegel. La nuova situazione delle Fonti” in *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica* XIV, n. 1 (Giugno 1984), 111-124; K.-H. Ilting, “Das Interesse konzentriert sich auf Hegels Rechtsphilosophie” in *Information Philosophie* 2-3 (cont.) (April 1985 – Juli 1985), 18-21/18-24; S. Avineri, “Feature Book Review: The Discovery of Hegel’s Early Lectures on the Philosophy of Right” in *The Owl of Minerva* 16, n. 2 (1985), 199-208; P. Becchi, “Questioni di Filologia Hegeliana. In difesa di Karl-Heinz Ilting” in *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica* XVII, n. 1 (Giugno 1987), 65-91;

¹³ Tal foi o caso com W. Jaeschke numa recente conferência no Congresso Hegel da *Internationale Hegel-Gesellschaft* (26-29 August 1998), em que o especialista de Hegel foi levado a fazer comentários sobre a *censura da acomodação*, mesmo quando afirmava que uma edição de textos filosóficos devia (e podia) prescindir de comentários filosóficos sobre a obra editada. Cf. W. Jaeschke, *Die Kunst der Hegel-Edition. Internationale Hegel-Kongreß*, Utrecht, 1998.

¹⁴ Os apontamentos do aluno P. Wannenmann são um exemplo curioso da verdadeira caça às notas das lições de ouvintes de Hegel sobre o tema *Direito Natural e Ciência do Estado*, para fins editoriais. De facto, o mesmo caderno de apontamentos de P. Wan-

desenvolvimento do pensamento hegeliano, que também tem lugar uma apreciação das teses que K.-H. Ilting defendera na década de 1970. Sem dúvida, tinha razão este último quando, na entrevista concedida ao periódico *Information Philosophie*, em 1985, afirmava: «o interesse concentra-se na “Filosofia do Direito”»¹⁵.

Nos seus traços gerais, as linhas da polémica sobre o significado do ensino oral de Hegel no que concerne o *Direito Natural e Ciência do Estado* estavam lançadas desde a *Introdução* de K.-H. Ilting à sua edição dos apontamentos, em 1973, na sequência da rejeição quase total da aceitabilidade filológica dos apontamentos de ouvintes de Hegel por parte de J. Hoffmeister.

As teses de K.-H. Ilting podem condensar-se no seguinte.

A “Filosofia do Direito” contida na obra de 1820 e publicada pelo próprio Hegel não se pode considerar a fonte mais fidedigna do pensamento político de Hegel, pois foi produto de uma acomodação consciente e propositada do autor às circunstâncias políticas da época, na Prússia, depois dos decretos de Karlsbad¹⁶. Por conseguinte, tem toda a importância um estudo da evolução das posições filosóficas de Hegel sobre o tema *Direito Natural e Ciência do Estado*, título sob o qual o filósofo leccionou desde 1817/18 em Heidelberg e depois em Berlim¹⁷. Só na

nenmann foi editado no mesmo ano de 1983 por duas editoras diferentes, com responsáveis editoriais distintos. Cf. C. Becker/W. Bonsiepen/A. Gethmann-Siefert/F. Hogemann/W. Jaeschke/C. Jamme/H.-C. Lucas/K. R. Meist/H. Schneider (Hrsg.), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannenmann, o. c.*; K.-H. Ilting (Hrsg.), *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, Stuttgart, 1983. A edição por D. Henrich de um manuscrito de um anónimo sobre as lições de Berlim no ano crucial de 1819/20, viria a levantar ainda mais problemas em torno da aceitabilidade destes materiais na formação de um juízo sobre a constituição do pensamento hegeliano da Política em Berlim. Cf. D. Henrich (Hrsg.), *F. G. W. Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt/M., 1983; W. R. Beyer, “Eine Nachschrift zu den Veröffentlichung hegelscher Rechtsphilosophie-Nachschriften” in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* LXIX, 3 (1983), 364-390.

¹⁵ K.-H. Ilting, “Das Interesse konzentriert sich auf Hegels Rechtsphilosophie” in *Information Philosophie* 2-3, o. c..

¹⁶ Id., “Einleitung. Die «Rechtsphilosophie» von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie” in Id., (Hrsg.), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Bd. 1, 43 e ss.

¹⁷ As fontes disponíveis actualmente cobrem praticamente os anos em que Hegel leccionou sobre *Direito Natural e Ciência do Estado* desde 1817/18 em Heidelberg. Dispostos dos seguintes textos.

moldura geral desta evolução nos surge, no seu valor relativo, a obra impressa em 1820 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

Os apontamentos dos ouvintes de Hegel constituem os únicos testemunhos de que dispomos para conhecer o sentido desta evolução do filósofo antes e depois de 1820.

A comparação entre determinadas posições de Hegel antes e depois da publicação das *Grundlinien* permitem afirmar, na opinião de K.-H. Ilting, que esta obra não representa de forma alguma o estado definitivo da doutrina hegeliana sobre *Direito Natural e Ciência do Estado*. No caso da obra de 1820, tudo levou o editor a supor tratar-se de um texto quase-apócrifo¹⁸.

A divisória entre o compêndio escrito e o ensino oral é a mesma que é necessário admitir entre um Hegel exotérico e um Hegel esotérico. E as possíveis objecções filológicas à admissibilidade dos apontamentos dos ouvintes, como que se ultrapassam pela importância que passa a assumir o conhecimento do Hegel esotérico. As anteriores objecções de J. Hoffmeister contra a aceitabilidade filológica das fontes "orais" deixa de jogar qualquer papel, pois o importante passa a ser o conhecimento do próprio ensino oral¹⁹.

Em síntese, na interpretação de K.-H. Ilting sobre a evolução das diferentes fontes orais e escrita da "Filosofia do Direito" ressalta a ideia segundo a qual o pensamento político de Hegel em Berlim só se compreende adequadamente numa perspectiva genética e esta última coincide com o conhecimento da evolução do ensino oral.

Para além destas teses sobre o valor da fonte escrita face ao ensino oral e sobre a importância dos diferentes cadernos de apontamentos no conhecimento da "autêntica" "Filosofia do Direito", defende ainda K.-H. Ilting uma tese histórica adicional sobre a natureza da evolução histórico-política da Prússia e, em especial, sobre a natureza do reinado

1. P. Wannenmann – lições de Heidelberg 1817/18 em duas edições diferentes;

2. C. G. Heymeyer – lições de Berlim 1818/19 em edição de K.-H. Ilting;

3. Anónimo – lições de Berlim 1819/29 em edição de D. Henrich;

4. H. G. Hotto – lições de Berlim 1822/23 em edição de K.-H. Ilting;

5. K. G. von Griesheim – lições de Berlim de 1824/25 em edição de K.-H. Ilting;

6. D. F. Strauß – lições de Berlim de 1831 (interrompidas pela morte do filósofo) em edição de K.-H. Ilting.

¹⁸ K.-H. Ilting, *Einleitung* in Id., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831*, o. c., Bd. 1, 120.

¹⁹ É esta a conclusão a retirar-se do exame por K.-H. Ilting das afirmações de J. Hoffmeister, em 1955, a respeito do valor filológico dos apontamentos dos alunos de Hegel. Cf. Id., *Ibid.*, 120-126.

de Frederico Guilherme III e sobre o significado histórico das Conferências de Karlsbad. No presente trabalho não é possível desenvolver este último aspecto da sua interpretação.

A concepção de fundo que atravessa as análises de K.-H. Ilting não é, porém, nova. A interpretação do significado da evolução do ensino oral de Hegel e a peculiar situação das *Grundlinien* nessa evolução articulam-se com a recuperação pelo filólogo de uma perspectiva da “Filosofia do Direito” de 1820, que aparece publicamente logo em 1821-1822 numa carta privada de N. von Thaden a Hegel²⁰ e na recensão das *Grundlinien* publicada com o nome de autor “Z. C.”²¹.

Trata-se, por um lado, da ideia segundo a qual Hegel havia percorrido um caminho intelectual de “acomodação” à realidade do Estado prussiano seu contemporâneo e, por outro lado, da tese que fazia da própria Filosofia Política de Hegel, na sua vocação mais profunda, um pensamento “acomodado” ou pronto a acomodar-se a qualquer realidade política²². Esta perspectiva constitui na História da recepção da obra de Hegel um prejuízo tenaz, a que não ficaram incólumes mesmo certos autores contemporâneos.

Um estudo pormenorizado sobre a origem e evolução deste prejuízo levou-me, em outro trabalho, à conclusão de que o seu núcleo filosófico reside na concepção que os seus diferentes cultores tiveram da relação entre o conceito especulativo da Política e a política real²³.

No caso da versão de K.-H. Ilting da censura da acomodação, o problema complica-se ainda, pelo facto de o filólogo considerar que o fenómeno da “acomodação” foi qualquer coisa que sucedeu num período de tempo bem determinado – o da época da redacção e impressão das *Grundlinien* – independentemente do facto de se integrar numa tendência e predisposição mental anteriores.

Um problema por resolver na análise dos textos sobre “Filosofia do Direito” da época entre Heidelberg e Berlim é o de saber até que ponto se podem extrair consequências *normativas* muito claras das análises de

²⁰ N. von Thaden an Hegel, o. c. in loc. cit.

²¹ Z. C., “Rezension” in *Hermes*, Jan. 1822, I, 309-351, reprod. in K.-H. Ilting (Hrsg.), o. c., Bd. 1, 400-459.

²² Sobre a Filosofia de Hegel dizia, logo em 1822, “Z. C.”: *Eine solche Philosophie kann sich freilich nach Allem accommodieren, was eben an der Tagesordnung ist. Herrschen liberale Grundsätze in der Welt, so wird die Philosophie diese lehren; hat der Despotismus die Oberhand, so muss die Philosophie diesen predigen* (Z. C. o. c. in loc. cit., 403).

²³ E. Balsemão Pires, “A censura da acomodação dirigida às *Grundlinien der Philosophie des Rechts*” I Encontro da Sociedad Espanola de Estudios sobre Hegel (em publicação).

Hegel sobre o mundo moderno na sua feição social e política. E este problema articula-se com a questão de saber se determinadas proposições do compêndio de 1820 devem ser compreendidas no interior de um discurso normativo ou descritivo. Sem resolver este problema geral ficamos impossibilitados de oferecer uma resposta razoável à questão do relacionamento entre o Conceito especulativo de Estado e o Estado historicamente existente. Ora, existem muito boas razões para acreditar que o essencial do discurso hegeliano sobre o Estado não tem um conteúdo normativo directo. Um bom método para compreender esta problemática consiste na caracterização da atitude de Hegel frente à questão da origem do Estado, entre 1817/18 (apontamentos de P. Wannenmann) e as *Grundlinien*, e o lugar que aqui ocupa a referência a um sujeito colectivo da política, a saber: o povo.

2. *O Estado tem uma origem? A situação da dualidade validade/facticidade no Contrato Social de J. J. Rousseau*

No século XVIII conhecem-se várias respostas à questão da “origem do Estado”, a maior parte delas integrada na corrente do chamado Direito Natural moderno, que procurava justificar a ordem estadual tal como a conhecemos, a partir da ficção de um Estado de Natureza e de um contrato originário²⁴. Como é bem sabido, a origem mais próxima deste tipo de justificação do Estado mediante uma génese ficcional encontra-se nos autores do século XVII, nomeadamente na obra de T. Hobbes. A clarificação da natureza epistemológica deste discurso sobre a origem do Estado é muitas vezes descurada pelos seus próprios cultores, que ora tomam um tal discurso como uma simples narrativa ficcional sobre as “origens” ora o inserem numa estratégia de explicação “naturalista” da sociedade humana e das instituições políticas. Na obra de T. Hobbes a narrativa genética sobre o Estado civil alicerçava-se, sem dúvida, numa aliança epistemológica entre um ponto de partida nominalista e um ensaio de justificação do poder político com base no método resolutivo-compositivo de inspiração galilaica²⁵.

²⁴ Fiquei a dever a caracterização do tipo moral, filosófico e jurídico designado habitualmente por “Direito Natural moderno” à obra clássica de H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen⁴, 1962.

²⁵ Cf. W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München, 1970, 9-10; 13-14.

Porém, o ensaio de T. Hobbes fracassou aí onde deveria estar a sua própria finalidade: explicar como se gera a aceitação de um “poder superior” por parte daqueles que são obrigados a obedecer.

Não é de estranhar, portanto, que vejamos na obra de J. J. Rousseau um ponto culminante de uma tendência anterior – representada entre outros por S. von Pufendorf ²⁶ – no sentido de transformar a noção jusnaturalista moderna de um começo do Estado, a partir da ficção naturalista, num problema diferente: no problema da legitimidade do poder de Estado. A questão da legitimidade como problema do valor veio a substituir-se, progressivamente, ao tipo de indagação “naturalista” dos autores do século XVII, que procuravam explicar o “valor” pelo “facto” natural da “natureza humana” e ao nível das paixões “naturais” e das suas condições fisiológicas.

Outro tipo de exposição do tema da origem do Estado provém de autores que pretendem dar igualmente uma explicação genética do Estado político, seu contemporâneo, com o apoio de uma exposição mítico-histórica sobre o modo como foram fundadas as primeiras formas políticas. Este modelo de exposição, que privilegia a história como fonte do conhecimento da origem das formas políticas, cruzou-se, não poucas vezes, com a narrativa jusnaturalista sobre o origem da sociedade e do Estado. É o caso das obras de Montesquieu, de G. B. Vico e de Herder.

Montesquieu articulava princípios morais e religiosos na sua descrição ficcional da evolução de um primitivo povo troglódita, desde uma época de existência selvagem e sem justiça até à verdadeira associação política, nas cartas XI e XII das *Cartas Persas* ²⁷. Segundo a sua narrativa, na origem da associação política reinaria uma tendência natural para a desconfiança e agressão mútuas, a que só se poderia pôr cobro mediante uma intervenção de seres de excepção, dotados de um carácter virtuoso e capazes de observar as paixões humanas sem ser por elas afectados. Estes legisladores primitivos da espécie humana conduziram também o seu povo à fundação da primeira crença religiosa, que deveria servir a finalidade de tornar menos rudes os costumes dos primeiros homens. É assim que o

²⁶ Cf. H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei S. von Pufendorf. Eine Geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie*, München, 1972. A ideia de uma utilidade pedagógica da ficção do “estado de natureza” para a consolidação do vínculo social é enunciada com clareza por S. von Pufendorf no § 22 do seu texto sobre a condição natural dos homens. Cf. S. von Pufendorf, “On the natural State of Men” in S. Pufendorf’s *On the Natural State of Men*: the 1678 Latin edition and English translation/transl., annot., and introd. By Michael Seidler, Mellen, 1990 (*Studies in the History of Philosophy*, 13).

²⁷ Montesquieu, *Lettres Persanes*, Paris, 1973, 66-73.

temor de Deus associado à instituição de festas religiosas conduziu rapidamente os homens ao tipo de associação política mais feliz, que se desenvolvia naturalmente a partir da família.

Ao longo da *Scienza Nuova* de G. B. Vico a descoberta das primeiras formas de justiça e de direito é descrita como uma consequência de uma mais primitiva veneração e temor pelos deuses, que os heróis das primeiras nações souberam instrumentalizar em benefício próprio, como justificação do seu poder e fonte do seu carisma ²⁸.

Na narrativa herderiana sobre o sentido da orientação teleológica da espécie humana no tempo histórico fica logo excluído o Estado como o fim mais elevado, para que se deveria orientar o progresso da espécie humana. De acordo com um importante tópico de época, no livro VIII das suas *Ideias para a Filosofia da História da Humanidade*, comparava Herder o Estado a uma máquina e os seus membros a peças de uma engrenagem ²⁹. E ainda nos afirmava o autor destas reflexões que a existência natural, sem Estado mas baseada na célula familiar, proporcionava aos povos “selvagens” mais felicidade do que aquela que os civilizados alguma vez esperariam retirar da sua organização política estadual ³⁰. E ainda, indo mais longe, sustentava Herder que o Estado na sua existência maquínica nos poderia mesmo despojar daquilo que de mais autêntico nos caracteriza.

No contexto de uma apreciação negativa da submissão da espécie humana aos déspotas e à sua descendência, igualmente coroada, Herder reproduz a narrativa da criação dos primeiros governos por *heróis*, dotados de predicados físicos ou psicológicos que os faziam superiores aos restantes membros dos povos ³¹. A partir daqui, concluía Herder que, não se conhecendo na espécie humana qualquer tendência natural para a submissão a um chefe, então os primeiros governos deveriam ter surgido de um Direito de extrema necessidade e, por conseguinte, se justificava a subordinação de todos os membros da comunidade humana àqueles primeiros heróis das nações. Por outro lado, mais adiante na sua obra, complementava o autor esta tese geral com a ideia de que nas nações jovens o impulso mais eficaz no sentido da educação dos costumes residia na Religião, o que explicaria o facto de os primeiros governos terem sido teocracias ³².

²⁸ G. B. Vico, *Scienza Nuova, Scienza Nuova secunda* (ed. F. Flora), 478; 546 ss.

²⁹ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*/*Idées pour la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité*, Paris, 1962, 144.

³⁰ Id., *Ibid.*, 142.

³¹ Id., *Ibid.*, 156.

³² Id., *ibid.*, 216.

Uma das obras de J. J. Rousseau com maior repercussão na Alemanha na época post-revolucionária, o *Contrato Social*, oferece-nos um importante exemplo da combinação entre a perspectiva jusnaturalista habitual sobre a origem do Estado, o problema da legitimidade política e a questão da fundação histórica *de facto* das instituições políticas. Efectivamente, J. J. Rousseau cruza a tendência mítico-histórica e a explicação jusnaturalista mais comum, tal como se desenvolveu, em narrativas de sinal por vezes oposto, entre os dois expoentes T. Hobbes e J. Locke.

É durante a década de 1780 que se inicia na Alemanha a recepção da obra de J. J. Rousseau e em especial do *Contrato Social*, obra que fora logo traduzida para alemão no ano de 1763. Sem dúvida que foram os acontecimentos de 1789 que deram a motivação directa e o contexto político para o juízo que o público alemão da época fez da obra e das intenções políticas de J. J. Rousseau³³.

Na década de 1780 o público culto tinha na Alemanha acesso à edição das suas obras filosóficas, que se começaram a publicar em 1779, incluindo-se uma edição do *Contrato Social*, a partir de 1782, no terceiro volume da série.

É na Prússia que se vão conhecer os episódios literários mais marcantes da recepção da obra de J. J. Rousseau no periódico *Berlinische Monatsschrift*. Dois artigos de Kant de 1784 e 1786, nesta revista, *A Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita* e as *Conjecturas sobre os começos da História Humana* são dois marcos neste processo de recepção. Na mesma revista, mas menos compreensivos a respeito das ideias políticas de J. J. Rousseau, irão estar os artigos do anglófilo E. Brandes e de F. K. Moser e J. Möser, que explicitamente criticam a concepção rousseauista do contrato social³⁴.

O editor Rellstab de Berlim faz publicar em 1788 dois volumes de *Escritos Políticos* de J. J. Rousseau, que tiveram um eco relativamente importante, pois foi a seu respeito que a influente *Allgemeine Literatur Zeitung*, em 1 de Outubro de 1789, antecipando o que se iria tornar um tópico de época, revelava em J. J. Rousseau aquele autor que havia preparado, na teoria, os caminhos da Grande Revolução em França. Tudo o que se identificar com a Revolução identificar-se-á com Rousseau, mesmo o terror. E é com base nesta identificação sumária que os grandes escritores alemães assumirão atitudes emocionais em tudo muito seme-

³³ J. Mounier, *La Fortune des Écrits de J. J. Rousseau dans les Pays de Langue allemande de 1782 à 1813*, Paris, 1980, 175.

³⁴ Id., *Ibid.*, 180-182.

lhantes, que vão desde o entusiasmo e adesão iniciais até à surpresa, o espanto e à reacção de repugância final³⁵.

No mesmo ano de 1790, em que E. Burke publicou as suas *Reflexões sobre a Revolução Francesa*, traduzidas para alemão, em 1793, por F. von Gentz, publicava também E. Brandes, em Jena, umas *Observações Políticas sobre a Revolução Francesa*. O tom das duas obras é francamente negativo a propósito da afinidade electiva entre J. J. Rousseau e a Revolução.

Em 1791, na mesma *Allgemeine Literatur Zeitung*, escrevia W. A. Rehberg uma análise crítica do *Contrato Social*. O principal problema que o autor discutia era o de saber qual o motivo mais profundo da dissonância entre a *teoria* política e a *realidade* política, entre os princípios doutrinários da Revolução e a realidade política efectiva, que resultara desses princípios.

De facto, W. A. Rehberg mantinha a sua posição de admiração filosófica frente à obra de J. J. Rousseau, mas considerava muito discutíveis as virtudes práticas da teoria. Ao contrário da interpretação kantiana, que procurava dar continuidade ao pensamento de J. J. Rousseau mediante uma reflexão filosófica sobre as condições da aplicação do conceito de Liberdade ao Estado e ao Direito, W. A. Rehberg julgou ser impossível passar directamente de um conceito abstracto da Liberdade humana para instituições políticas efectivamente livres.

A resposta de Kant às posições de E. Brandes e W. A. Rehberg aparece no ano de 1793 na *Berlinische Monatsschrift*, num artigo intitulado *De uma opinião comum, segundo a qual o que pode ser verdadeiro em Teoria não o é na Prática*. Neste artigo, defendia Kant a ideia de que o Estado e o Direito deveriam obedecer a uma construção da Razão e, sem citar J. J. Rousseau, o autor alinhava as suas posições ao lado do autor do *Contrato Social*³⁶.

Na verdade, no caso de Kant, o significado desta dedução da realidade política e jurídica a partir de princípios racionais só viria a revelar-se em todas as suas consequências filosóficas com a publicação da *Metafísica dos Costumes*. E na *Doutrina do Direito* contida nesta última obra, afirmava-se sem ambiguidades a dependência do Estado e do Direito em relação a princípios racionais, cuja universalidade se manifestava no *pactum unionis civilis*, outra expressão do mesmo conceito contratualista, que se encontrava em J. J. Rousseau, em C. Wolff e na tradição jusnaturalista mais recuada.

³⁵ Id., *Ibid.*, 183.

³⁶ Id., *Ibid.*, 192.

No mesmo ano de 1793, na *Religião nos Limites da Pura Razão*, validava Kant a sua tese contratualista sobre a origem do Estado civil no princípio segundo o qual as instituições políticas fundamentais eram o fruto da Liberdade da Vontade, que se exprimia por intermédio da Vontade dos povos.

É de facto com Kant e na formulação própria da *Doutrina do Direito da Metafísica dos Costumes*, que começa a afirmar-se com maior clareza a transformação do problema naturalista da passagem do Estado de Natureza no Estado Civil mediante o acto contratual colectivo instituinte no problema relativo à fonte de legitimidade da instituição social e política. Com efeito, a interpretação formalista do contrato social em Kant levou a conceber-lo não tanto como o princípio *fáctico* de uma génese *real* do Estado, mas mais como a *regra* segundo a qual era possível reconhecer *legitimidade* aos corpos políticos a partir de uma Constituição Política *racional*³⁷. E, de certo modo, o entendimento formal desta regra acarretava como consequência a dispensa de uma justificação do Estado civil a partir de uma referência à “natureza”. Porém, este passo legítimo não foi dado por Kant.

Mas, a própria formulação da tese contratualista em J. J. Rousseau, e em particular no *Contrato Social*, não deixava, contudo, de comportar certos problemas.

É conveniente, antes de avançar, realizar uma revisão sucinta destes problemas, pois Hegel, para além de Kant, é a J. J. Rousseau que regressa no seu próprio exame da questão relativa à “origem” do Estado.

Se, desde o início do *Contrato Social*, J. J. Rousseau alerta o leitor para o facto de a sua pesquisa ter por objecto a fonte de legitimidade da relação política de sujeição³⁸, somente no capítulo VII do Livro II se revela toda a amplitude do problema que o autor colocava, pois só aqui nos é mostrado como a questão relativa à origem da instituição política civil não pode ser resolvida mediante os recursos habituais do discurso

³⁷ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* in W. Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe*, Bd. VIII, Frankfurt/M.⁸, 1989, §§ 45 e 47.

³⁸ J. J. Rousseau, *Du Contrat Social, précédé d'un Essai sur la Politique de Rousseau par Bertrand de Jouvenel, accompagné des notes de Voltaire et d'autres contemporains de l'auteur*, Genève, 1947. *Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tel qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être. (...) L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question* (Id., *Ibid.*, 171/173).

jusnaturalista moderno. O conceito rousseauista de legislador tem com a instituição política uma relação de mútua implicação, a tal ponto que deveríamos falar em conceitos interpermutáveis. No entanto, a circularidade que se continha na pura acepção formal do conceito de legislador e do conceito da instituição política é falaciosa, pois no Estado histórico real foi necessário que se produzisse um acontecimento fundador, uma *criação*. Todavia, se o Estado historicamente existente não prescinde da referência a um acto fundador, ele não prescinde igualmente da referência a uma violência originária que nada na instituição política, como tal, está em condições de justificar. É esta necessidade de sair para fora do círculo entre legislação e instituição política, que leva o autor a conceber a figura do Legislador como um ser de excepção ³⁹.

A criação da Lei que baseará a instituição política, e que incumbe ao Legislador, é por J. J. Rousseau comparada a um acto de Deuses, pois é “tarefa para além das forças humanas”. No fim do capítulo VII do Livro II, conclui o autor pelo carácter necessário de uma certa aliança entre Religião e Política no *início* das nações ⁴⁰. A razão de ser desta aliança reside na necessidade de o Legislador recorrer a uma fonte de autoridade superior àquela a que ele poderia ascender pela simples consideração do seu estatuto de membro de uma comunidade humana. Para que o Legislador funde a instituição política com base na Lei, é-lhe ainda necessário dar dessa Lei uma justificação que não se contém na imanência da vida social dos homens. O recurso à “intervenção do céu” fica a dever-se ao facto de as “nações jovens” não terem desenvolvido um “espírito social” suficientemente maduro, a tal ponto que nelas as leis proviessem naturalmente da Vontade Geral. É com este sentido que J. J. Rousseau escreve:

Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudroit que l'effet pût devenir cause, que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre. Voilà ce qui força de tous temps les pères des nations de recourir

³⁹ *Pour découvrir les meilleurs règles de société qui conviennent aux nations, il faudroit une intelligence supérieure qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune; qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond (...)* Il faudroit des Dieux pour donner des loix aux hommes (Id., Ibid., 227).

⁴⁰ *Il ne faut pas, de tout ceci, conclure avec Warburton que la politique et la religion aient parmi nous un objet commun, mais que, dans l'origine des nations, l'une sert d'instrument à l'autre* (Id., Ibid., 232).

à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnoissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique ⁴¹.

A necessidade de “persuadir sem convencer” leva o Legislador a servir-se de uma outra Voz em lugar da sua, acto que dá origem às diferentes formas da Revelação divina, que são exemplificadas com as referências ao Judaísmo e ao Islão ⁴². Deste ponto de vista, a Revelação religiosa surge-nos como um aspecto da verdadeira Revelação, ou seja, como uma dimensão da Revelação do Legislador ao seu povo, na sua condição de chefe, na condição de um indivíduo que, simultaneamente, está incluído na comunidade e dela separado. Sem dúvida que esta fundação religiosa da política pressupõe um Deus ventríloquo e um povo adolescente mas dócil.

Qual é, então, a finalidade da Lei? A resposta a esta questão é dada ao longo de todo este capítulo VII, em que J. J. Rousseau esclarece que ela visa a transformação do indivíduo, que em si mesmo é um todo perfeito e isolado, numa parte de um todo maior, do qual ele deve passar a receber os princípios da sua educação ⁴³. A finalidade do acto de fundação do Legislador está em inculcar os princípios desta nova totalidade no indivíduo, de tal modo que este último mais não fosse do que a perfeita expressão da totalidade: *de tal forma que cada cidadão nada seja por si mesmo e nada possa sem o concurso de todos os outros*.

A finalidade da Lei reside em grande medida, portanto, em assegurar que a instituição política se adegue ao grau de civilização dos seus destinatários, o que significa que, no “início das nações”, o Legislador não só tem por missão fundar o Estado como também fundar o Povo.

O problema da origem do Estado não é pelo autor do *Contrato Social* resolvida exclusivamente nos quadros habituais do jusnaturalismo moderno, a partir do esquema dualista estado de natureza/estado civil. Ao introduzir a necessidade de um relacionamento entre Religião e Política nas “nações jovens” e ao se referir conscientemente a uma transcendência

⁴¹ Id., *Ibid.*, 230-231.

⁴² *La loi judaïque toujours subsistante, celle de l'enfant d'Ismaël qui depuis dix siècles régit la moitié du monde, annoncent encore aujourd'hui les grandes hommes qui les ont dictées; et tandis que l'orgueilleuse philosophie ou l'aveugle esprit de parti ne voit en eux que d'heureux imposteurs, le vrai politique admire dans leurs institutions ce grand et puissant génie qui préside aux établissements durables* (Id., *Ibid.*, 232).

⁴³ Id., *Ibid.*, 228.

na imanência da vida social, exigia também J. J. Rousseau que se discutisse o problema da origem do Estado a partir das formas religiosas, ou seja, a partir de uma génese “divina” e não somente “natural”. De certa forma, é este posicionamento do problema da origem do Estado a partir da Religião que condiciona o entendimento do autor sobre a Religião Civil. Porém, com este procedimento, J. J. Rousseau era, de facto, o primeiro autor próximo do jusnaturalismo moderno a sugerir a direcção exacta em que se deveria dissolver a pretensão de conceber a génese do Estado. E essa direcção era a da mitologia. J. J. Rousseau não só mostra como nas “nações jovens” o que sustenta as grandes legislações são narrativas mitológicas como também dá a entrever como a própria explicação filosófica de um tal problema se transforma, a ela própria, em narrativa mitológica, pois a referência do discurso sobre a fundação política passa a ser o discurso religioso, cuja sanção é, sempre, a da crença⁴⁴.

Uma dessas narrativas seria uma mitologia popular; a outra seria uma mitologia para filósofos e juristas.

Ora, é no próprio quadro doutrinal do jusnaturalismo moderno que se dá esta importante transformação, segundo a qual o problema do Estado e da sua origem deixa de ser, predominantemente, o problema da justificação da existência do Estado a partir da natureza humana, para passar a constituir um problema que tem que ver com a nossa crença na legitimidade dos corpos políticos.

No caso de J. J. Rousseau, a compreensão do cruzamento da Religião e da Política no início das nações consiste na defesa explícita da ideia de que a Política não é apenas nem essencialmente uma arte relativa à adaptação dos corpos políticos à natureza humana, mas sim uma arte de fazer-criar, arte essa que, em vez de significar uma selecção das instituições políticas fundamentais a partir de um mesmo fundamento natural inconcusso, afirma, antes, que os homens são perante as instituições tudo o que somente a partir delas podem vir a ser. Sem nunca o afirmar, J. J. Rousseau dá, na realidade, um dos mais importantes contributos para afastar a ideia de uma natureza humana, independente e fundadora da realidade civil dos homens.

⁴⁴ *Cette raison sublime qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires est celle dont le législateur met les décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourroit ébranler la prudence humaine. Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler des Dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour être leur interprète* (Id., *Ibid.*, 231).

No *Contrato Social*, a conjugação dos elementos do Estado, do Povo, da Lei e do Legislador num discurso sobre a fundação da instituição política tinha de se apresentar com a característica de um projecto relativo à transcendência, pois a relação que, no “início das nações”, os indivíduos isolados mantêm com a totalidade do povo e este último com a Vontade Legisladora é, ainda, uma relação extrínseca. Segundo a tese do *Contrato Social*, a imanência do mundo ético-político não está em condições de gerar, dentro de si mesma, a fonte da autoridade legítima requerida para a obediência.

E J. J. Rousseau é consequente consigo próprio, quando articula esta tese sobre a genealogia transcendente do político com a outra ideia, segundo a qual a primeira forma de Estado conhecida teria sido a Teocracia ⁴⁵.

Há várias questões que se cruzam neste quadrado da Legitimação e que têm ainda uma relação com o problema geral sobre a origem do Estado. De facto, a presença do quadrado da legitimação na narrativa político-religiosa sobre a origem da instituição política inscreve nos costumes e na vida colectiva do Povo a transcendência da autoridade lida no céu, que, para os povos jovens e ainda por civilizar, se apresenta em toda a amplitude do conceito de dever prático. Ao contrário do que se passava na narrativa hobbesiana sobre a origem do estado civil, o *Contrato Social* compreende o quadrado da legitimação de acordo com uma gramática moral. A autoridade legítima compreende-se, na sua origem, como o resultado de um código simultaneamente religioso, moral e político, como se evidencia, uma vez mais, pelos exemplos do Judaísmo e do Islão.

De acordo com a concepção do *Contrato Social* sobre o Legislador, a legitimidade política é mais a concordância ou promessa de acordo entre as instituições actuais da vida de um povo e as condições ideais da sua existência como Vontade Legisladora Soberana, do que a justificação de um poder soberano emergente de acordos contingentes, na forma estratégica do “pacto de autorização” hobbesiano.

É por isto que nos é necessário concluir, destes postulados, que o posicionamento do problema da legitimidade política na obra de J. J. Rousseau o leva a conceber o Estado, muito ao contrário da ideia de um produto arbitrário de vontades contingentes, como uma instituição sobrecodificada e, por conseguinte, impossível de resolver por completo no esquema

⁴⁵ *Les hommes n'eurent point d'abord d'autres Rois que les Dieux, ni d'autre Gouvernement que le Théocratique (...) Il faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable por maître, et se flater qu'on s'en trouvera bien* (Id., *Ibid.*, 357).

binário natural/civil do jusnaturalismo moderno. E esta conclusão impõe-se-nos mesmo para além da constatação do recurso à ideologia contratualista por parte do *Contrato Social* e de outras obras do autor. Por esta razão, a obra de J. J. Rousseau enquadra-se na época de crise do modelo genético do jusnaturalismo moderno, sobrepondo ao encadeamento canónico estado de natureza/contrato instituinte/estado civil a narrativa da origem do Estado na forma de uma mitologia pedagógica da espécie humana.

O problema fundamental da instituição política enquanto problema relativo à fundação política é um problema de crença e, como tal, o seu horizonte é o religioso. Toda a solução do problema da fundação política que se situe fora deste círculo que liga Religião e Política é uma solução que desemboca na formulação de uma nova mitologia, a qual, porém, à partida, está muito longe de poder comportar todo o alcance popular das antigas formas religiosas. Eis por que também o projecto do próprio J. J. Rousseau relativamente a uma Religião Civil deveria fracassar⁴⁶.

A descoberta do carácter mitológico das respostas ao problema sobre a origem do Estado envolve, contudo, uma questão performativa decisiva: em que qualidade discorreremos nós sobre o valor mitológico dos alicerces da cultura e do Estado? Reconhecer necessariamente um Mito no discurso sobre a origem, significa colocar-nos a nós próprios fora da condição de emissores desse tipo de discurso, pois do ponto de vista performativo, a mitologia é um discurso sem exterioridade.

Por outro lado, a eficácia performativa da mitologia significa que ela se revela eminentemente na forma da crença e só por um acto de crença pode ser abordada na sua verdade.

Ficamos, assim, com um importante problema a resolver, a saber, o problema da relação entre o discurso do observador da mitologia política com o discurso mitológico vivido, nos seus efeitos performativos próprios.

Se, como se viu, este é o problema da Religião, ele é, também, no reverso da medalha, o problema da Revolução.

A condição de possibilidade da Revolução reside na primazia do discurso do observador sobre o funcionamento vivido do discurso mitológico.

A revolução que historicamente se efectivou na época de J. J. Rousseau foi condicionada por um acto de Liberdade da observação que, por seu lado, se condicionou pela descoberta do carácter de pura crença da

⁴⁶ Para elucidar a carreira histórica deste conceito cf. H. Kleger/A. Müller, "Bürgerreligion und politische Verpflichtung. Rousseaus Konzept einer «Religion Civile»" in *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. XXIX, 1985, 47-98.

legitimidade política que, então, e deste modo, cessava. Mas também os revolucionários abriam, com a instituição da nova ordem, os caminhos de novas mitologias e novas crenças.

O *Contrato Social* narrou de duas formas o processo da instituição política e da sua legitimidade. Por um lado, a partir da noção de uma fundação “heróica” dos Estados, cuja sanção era religiosa, destinada a criar as bases sólidas da Legislação e de um povo civilizado; por outro lado, a partir do conceito de Vontade Geral, destinado a ser entendido como a condição de universalidade de um discurso legitimador e, por isso, exclusivamente assente na *forma* de toda a Legislação. A dupla raiz da legitimidade da instituição política gera-se, portanto, como consequência do *imaginário popular* e da *universalidade da razão*. Mas, fica por expor a solução do problema da unidade entre imaginação e razão, da continuidade entre o povo na sua actualidade e do povo no seu devir racional.

Estas duas raízes da legitimidade nem sempre aparecem convenientemente entrelaçadas na obra de J. J. Rousseau, o que implica que permaneça por explicar a questão de saber se pode existir uma génese histórico-empírica da *forma* da Legitimidade, ou seja, se a condição de universalidade requerida para toda a Legislação num Estado civilizado (a Vontade Geral) pode ter, de facto, a sua correspondência no povo tal como o conhecemos ou podemos vir a conhecer, de um ponto de vista cultural e histórico; ou se essa universalidade se deve entender como um princípio estritamente formal. E este problema relaciona-se, directamente, com a compreensão do papel da Religião na fundação dos Estados. Pois, se a Religião é chamada a desempenhar o papel político de um “fazer-crer”, que lhe cabe na história das origens em virtude da insuficiência cultural do povo, resta saber se o papel formativo dos grandes fundadores de Estados se cumpre efectivamente na criação de um povo de indivíduos autónomos e dotados de uma vontade esclarecida, capaz de poder servir de correlato fáctico da condição meramente formal da universalidade da Legislação. Ora, este papel formativo que J. J. Rousseau atribuiu à Religião na fundação dos Estados pode também ser desempenhado pela Revolução, na medida em que também esta se faz em nome da autonomia dos indivíduos no povo e da autonomia desse povo.

Como pode a validade gerar-se na facticidade, tal parece ter sido um dos problemas que, de forma paradigmática, J. J. Rousseau deixou em aberto na sua obra. Sem dúvida, um problema no qual se unem os papéis políticos de Religião e Revolução e que estará no âmago do ponto de partida do pensamento hegeliano. De facto, o problema da unidade das duas raízes da doutrina rousseauista da legitimidade foi recuperado em 1796/97 pelo redactor do *Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão* como devendo ser resolvido nos quadros de um projecto de uma

nova Mitologia⁴⁷. A partir desta faceta alemã da recepção do problema de Rousseau, a ideia da legitimação política na modernidade terá de assentar na criação de um novo sistema de crenças, que dê o seu sentido ao *devoir racional do Povo*, devir este que se faz pela Mitologia e como acontecimento ele mesmo mitológico. Ora, é já neste texto inaugural na carreira de homens como Hölderlin, Schelling e Hegel que a ideia de uma Ilustração do Povo se alia a uma nova concepção da História. Aliança que seria muito sintomática não só para o século que então findava, mas sobretudo para os dois séculos seguintes.

3. Origem do Estado, Povo e Constituição Política em Hegel

Hegel foi, desde cedo, atento leitor de J. J. Rousseau e as suas observações sobre o sistema político do *Contrato Social* não se limitam ao chamado período juvenil, mas estendem-se até às *Grundlinien* e estão também presentes nos apontamentos de P. Wannenmann⁴⁸. Ora, é a respeito do tema da “origem” do Estado e a propósito de J. J. Rousseau, que se registam algumas diferenças entre a posição de Hegel em 1817/18, reflectida nos apontamentos de P. Wannenmann, e as *Grundlinien* de 1820.

A primeira das lições que Hegel deu sobre o tema *Direito Natural e Ciência do Estado* data de 1817/18, da época da estada do filósofo em Heidelberg. É um período que vê nascer a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, na sequência dos ensaios anteriores de Nürnberg, e um importante, e controverso, escrito político sobre as Reuniões das Cortes do Württemberg, em que Hegel tomava posições políticas do tipo “cartista”, a propósito da necessidade de uma Constituição Política para o seu país natal.

Nos apontamentos de P. Wannenmann sobre as Lições de Heidelberg sobre *Direito Natural e Ciência do Estado* (1817-18), no § 134, em que Hegel tratava da questão de saber *quem faz a Constituição Política* (*Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders?*), podia ler-se uma rejeição das teses de J. J. Rousseau sobre o Contrato Social⁴⁹.

⁴⁷ Cf. C. Jamme/H. Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels “ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus”*, Frankfurt/M., 1984.

⁴⁸ Sobre a importância da reflexão de Hegel sobre Rousseau, nos primeiros anos, cf. H. F. Fulda, “Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung” in H. F. Fulda/R. P. Horstmann (Hrsg.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, 1991, 41-73, 42; M. de Angelis, *Die Rolle des Einflusses von J. J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal. Ein Versuch, die «dunklen Jahre» (1789-1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen*, Frankfurt/M., 1995.

⁴⁹ C. Becker/W. Bonsiepen/A. Gethmann-Siefert/F. Hogemann/W. Jaeschke/C. Jamme/H.-C. Lucas/K. R. Meist/H. Schneider (Hrsg.), *Vorlesungen über Naturrecht und Staat-*

A posição do problema da articulação entre Constituição Política e o Povo era enunciada por Hegel da seguinte forma no § 134 do texto de P. Wannenmann.

*Es ist in diesem Paragraphen die Frage aufgestellt: Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders? Und die Antwort ist: niemand, sondern sie macht sich selbst*⁵⁰.

Hegel não só colocava o problema, como ainda nos dava a resposta: *a Constituição Política não é feita por ninguém, ela faz-se a si mesma*.

No importante texto de intervenção política de 1817 sobre as Cortes do Württemberg⁵¹, optava claramente Hegel, a partir da análise da situação política na sua terra natal e das posições políticas do Rei e dos representantes dos estados na dieta provincial, na época das propostas constitucionais do Rei, por uma resposta negativa à questão sobre a capacidade política real do povo do Württemberg ser capaz de edificar um Estado. Neste texto, interessante a muitos títulos, o problema sobre a origem do Estado podia identificar-se com a questão sobre a origem da Constituição Política. E a interrogação sobre se o povo se podia elevar à dignidade de *criador constitucional* não estava aqui subordinada a uma mera inspecção do problema do *sujeito real* da Constituição Política. Hegel ia mais longe e relacionava já esse aspecto da questão com a natureza da representação política, por um lado e, por outro lado, com a questão de saber se aquilo a que se chama *povo* é uma verdadeira unidade, um corpo (que, como tal, pode ser objecto de representação unitária), que sabe de si e sabe o que quer.

Neste mesmo texto de intervenção, e depois de citar os exemplos de Moisés e de Luís XVIII, como modelos de *doação* de constituições aos seus povos, colocava Hegel o problema de saber qual é o verdadeiro agente criador da Constituição Política.

swissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannenmann, o. c., 189-192, 190; Cf. H.-C. Lucas, "Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders? Zu Hegels Verständnis der konstitutionellen Monarchie zwischen Heidelberg und Berlin" in H. C. Lucas/O. Pöggeler (Hrsg.), Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, 175-220.

⁵⁰ C. Becker/W. Bonsiepen/A. Gethmann-Siefert/F. Hogemann/W. Jaeschke/C. Jamme/H.-C. Lucas/K. R. Meist/H. Schneider (Hrsg.), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannenmann, o. c., 190.*

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, in E. Moldenhauer/K. M. Michel (Hrsg.), *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817), Werke*, Bd. 4, o. c., 462-597.

E respondia da seguinte maneira.

*Wie es die Erfahrung ergibt, so ist ebenso leicht auch nach der Natur der Sache einzusehen, daß niemand weniger Geschick haben kann, eine Verfassung zu machen, als das, was man das Volk nennen mag, oder als eine Versammlung seiner Stände; wenn man auch nicht betrachten will, daß die Existenz eines Volkes und einer Ständerversammlung bereits eine Verfassung, einen organischen Zustand, ein geordnetes Volksleben voraussetzt*⁵².

Nos apontamentos de P. Wannenmann, a posição hegeliana sobre aquela *criação constitucional sem autor empírico* determinado estava relacionada com a sua própria atitude em relação ao teórico da soberania popular, J. J. Rousseau, do mesmo modo que se articulava com uma profunda reflexão filosófica sobre o problema da *origem* do Estado.

A rejeição do conceito de Povo como autor da Constituição é muito sintomática da nova atitude mental de Hegel em relação ao autor do *Contrato Social*, e é, nos apontamentos de P. Wannenmann, acompanhada de um conjunto de reflexões sobre o Espírito do Povo e a sua necessidade histórica, do qual deveria emergir histórica e gradualmente (*allmählich*) o edifício da Constituição Política e as diferentes formas e poderes políticos do Estado.

*Wer soll die Verfassung machen? Rousseau stellte die Verfassung als ein Contrat Social aller miteinander und aller mit jedem Einzelnen vor; aber darin liegt nun das Belieben, die Willkür der Einzelnen, ob sie den Vertrag eingehen wollen oder nicht. Aber der Volksgeist ist ein Notwendiges, und er soll bloß gewußt werden, und dieses Wissen kann nicht die Sache des ganzen Volkes sein, sondern nur der Gebildetsten, der Weisen*⁵³.

Hegel distinguia em 1817/18 entre os aspectos da Constituição Política que estavam sujeitos a alterações de diversa ordem, as quais se entendiam como alterações do particular, e a ordem inalterável do princípio formativo da Constituição, a qual coincidia com o Espírito do Povo.

Do ponto de vista das condições sujeitas a alteração, se podiam analisar as formas particulares dos *contratos* entre os povos e os soberanos ou as formas de submissão daqueles por estes, pela violência.

Contudo, acrescenta, *die Staatsform ist nicht gerade wesentlich die des Vertrags*. A dimensão dos contratos de governo não se refere, por isso, à

⁵² Id., *Ibid.*, 530.

⁵³ C. Becker/W. Bonsiepen/A. Gethmann-Siefert/F. Hogemann/W. Jaeschke/ C. Jammeh/H.-C. Lucas/K. R. Meist/H. Schneider (Hrsg.), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannenmann*, o. c., idem.

natureza do Estado, mas sim às circunstâncias acidentais da sua formação histórica particular.

É bastante claro que, segundo Hegel, a natureza do Estado não é contratual.

O Estado e a Constituição Política analisam-se, nas lições de 1817-18, a uma dupla luz. Por um lado, quanto à sua génese empírica e, por outro lado, quanto à sua génese espiritual. O § 135 (dos apontamentos de P. Wannenmann) esclarecia esta dupla vertente nas duas intuições possíveis do Estado, como *natürlich-göttlich* ou como *geistig-göttlich* ⁵⁴.

A nota explicativa deste parágrafo desenvolve os princípios de uma génese natural e de uma génese espiritual.

Ao distinguir ao longo dos §§ 124-125 (P. Wannenmann) entre duas modalidades possíveis da génese do Estado, a fundação heróica com o respectivo recurso à Religião e a génese paulatina do Estado a partir de corporações e seus interesses particulares, Hegel não defendia nenhuma delas em particular, pois do ponto de vista da situação empírica do aparecimento efectivo dos estados, qualquer dessas possibilidades se poderia realizar. Para ilustrar a modalidade corporativa da génese do Estado vão os exemplos da História alemã, da Inglaterra, de Itália e da França, que Hegel introduz no § 125. E no caso da fundação dos estados por homens dotados de poderes especiais – os heróis das primeiras nações – refere-se Hegel ao recurso a um «Direito divino» (§124) por parte dos heróis, que se justificaria pelo facto de a luta pelo reconhecimento decorrer ainda na sua forma mais primitiva, ou seja, na sua forma «natural».

No § 135 pode ler-se o seguinte.

In der Geschichte sehen die Völker in dem Willen der Heroen ein Göttliches; dies ist der Anfang im Mythischen... Der König ist der Priester, und so ist die älteste königlichen Regierung eine theokratische ⁵⁵.

Logo a seguir, o parágrafo introduzia a ideia de uma cadência no desenvolvimento posterior da génese dos estados. Da génese «natural» passava-se à observação da vontade divina e desta última à efectiva tomada de consciência da Liberdade, que correspondia à infinitude da auto-consciência.

Naquela génese natural dos estados incluía Hegel a evolução histórica das constituições, desde as formas teocráticas até à tripartição democracia-aristocracia-monarquia. Ora, é logo de início, a respeito das representações mitológicas da fundação dos Estados, que Hegel chama *Naturstaat* à

⁵⁴ Id., *Ibid.*, 192-196.

⁵⁵ Id., *Ibid.*, 193.

organização política fundada na crença em um poder especial dos heróis que, sob a sua vontade, submetem os povos. Nas formas políticas deste *Naturstaat* dos “tempos heróicos”, articulava o filósofo a teocracia judaica e algumas instituições políticas romanas, indianas e gregas. Tais instituições justificavam-se com base no princípio da gênese *natural* do Estado e na intuição do Estado sob forma natural-divina (*natürlich-göttlich*)⁵⁶. O autor regressa a este problema no § 134 com a renovação de uma referência à figura de Teseu, que muito cedo se encontrou nos escritos de Hegel, nos fragmentos sobre a *Constituição da Alemanha*, do período entre Frankfurt e Jena.

Todavia, esta forma *mitológica* de se entender a gênese do Estado tem o seu fim na percepção de que as instituições políticas são o resultado da Liberdade humana. Esta percepção, que Hegel coloca na base do surgimento da Democracia (*Die Demokratie ist der Anfang der Freiheit des Willens*)⁵⁷, é também o fim da compreensão de toda a gênese *natural* do Estado e da necessidade da sua intuição sob forma natural-divina.

O mais importante a referir é que esta noção de *Naturstaat* dos “tempos heróicos” aparecia alguns parágrafos antes (§ 124 P. Wannenmann) associada com uma concepção do estado de natureza muito próxima de T. Hobbes. Aqui, o “direito divino” que baseava o poder heróico era interpretado como um direito à coerção, no sentido de obrigar aqueles que pretendiam ainda permanecer no estado de natureza a aderir à forma de existência político-civil. O estado natural (*Naturstaat*) é, portanto, coetâneo do estado de natureza (*Naturzustand*).

De qualquer modo, ambos são conceitos que Hegel utiliza ou com um sentido negativo ou com um sentido privativo, este último na aceção de uma realidade privada da autoconsciência da Liberdade. A oposição entre Natureza e Liberdade cruza-se, nestes apontamentos de P. Wannenmann, com a consciência de que o Estado não pode ser entendido a partir de uma explicação naturalista. A gênese do Estado, a existir uma “gênese”, é qualquer coisa de independente da “natureza”, como quer que esta se entenda.

Na descrição que o § 124 (P. Wannenmann) faz do estado de natureza, os indivíduos e as acções individuais são pensadas na sua oposição ao Direito do Estado. A consequência é uma luta universal pelo reconhecimento, pois mesmo “fora do Estado” procuram os indivíduos nas outras vontades a possibilidade de verem reconhecida a aspiração à universalidade do seu próprio querer. Este parágrafo, na sua representação da

⁵⁶ Id., *Ibid.*, idem.

⁵⁷ Id., *Ibid.*, 194.

luta pelo reconhecimento, recupera as conhecidas páginas da *Fenomenologia do Espírito* IV A. sobre a relação entre o senhor e o servo.

Ao se definir o estado de natureza como uma situação de luta pelo reconhecimento ou prestígio, não se podia deixar de incluir o momento *natural* do temor da morte violenta. Hegel e T. Hobbes pensam a luta pelo reconhecimento ou prestígio como um acontecimento que põe em causa a totalidade *natural* das vontades individuais e, por conseguinte, a própria vida. Por esta razão, na nota a este parágrafo, Hegel define a liberdade *natural* do ponto de vista da mais extrema negatividade: *Die Freiheit stellt sich nur dar als Negativität gegen das unmittelbare Sein*⁵⁸. Desta reconstrução hobbesiana-hegeliana do estado de natureza segue-se a referida conclusão hegeliana de uma “génese natural do Estado”, como estado natural (*Naturstaat*). Ora, este tipo de génese é ultrapassada com a formação histórica da consciência da Liberdade, a qual tem a sua raiz no Espírito e não já na Natureza. E só aqui tem lugar o Estado no sentido próprio do termo, ou seja, como objecto consciente da Liberdade que se efectiva. Não é já um «Estado natural» mas um Estado concordante com as exigências do Espírito.

Assim, o estado *natural* fundado a partir da realidade da vontade *natural* no estado de natureza, cujo aparecimento é por Hegel descrito à luz das representações mitológicas de um “tempo heróico”, de acordo com traços idênticos às descrições de Montesquieu, G. B. Vico ou Herder, não pode fornecer qualquer princípio válido da explicação do Estado moderno, quer dizer, da forma de Estado que não resulta já do conceito de uma génese natural-divina (*natürlich-göttlich*), mas da ideia de um produto da autoconsciência da Liberdade. Esta a justificação, também, para que não seja possível outra perspectiva da doutrina hegeliana do Estado, que não a enquadre no processo moderno da autoconsciência da Liberdade⁵⁹.

Na diferença estabelecida nos apontamentos de P. Wannenmann entre génese natural e génese espiritual do Estado, estava incluída a posição de Hegel em relação a uma história empírica dos estados. E esta posição correspondia à tese clara segundo a qual não é a partir da formação empírica dos estados, não é à exposição empírica sobre a instituição

⁵⁸ Id., *Ibid.*, 174.

⁵⁹ Ao contrário da conclusão de L. Strauss, para a qual a História e, em particular o historicismo, eram o fim da representação de elementos axiológicos permanentes, como acontecia no jusnaturalismo, com Hegel e a sua concepção do mundo histórico é possível reconhecer na História um sentido permanente em articulação com a descoberta moderna do Espírito Livre. Cf. L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte* (trad.), Frankfurt/M., 1977, 10-36.

contratual ou à sujeição voluntária, que se fica a dever um esclarecimento filosófico sobre a natureza do Estado moderno, ou seja, daquela forma de Estado que, tendo surgido de um processo histórico empírico determinado, exige, contudo, que se ultrapasse a referência ao imediato, à natureza ou à contingência dos contratos e acordos ou da própria História política, para dar conta da essência da Liberdade humana e da sua efectivação como instituição política.

Assim, a História como exposição da consciência da Liberdade substitui-se à História como génese empírico-natural; a História natural do Estado dá lugar a uma História especulativa das suas condições de possibilidade na Liberdade ⁶⁰.

O que aqui está em causa, em termos filosóficos mais gerais, é o significado da “elevação” da Natureza ao Espírito, a ideia de que as instituições sociais e políticas, nomeadamente o Estado, não se podem explicar nos quadros de uma Filosofia da Natureza ⁶¹.

Mas é, sem dúvida, a um determinado momento histórico que fica a dever-se esta transformação. Daí que Hegel não possa prescindir, por completo, de uma referência à História, enquanto História dos acontecimentos.

É na própria História que se dá o acontecimento fundamental, que irá tornar inútil uma referência a qualquer processo que, partindo da natureza, faça emergir o Estado.

A fonte de inteligibilidade e a *ratio essendi* do Estado na «natureza» transforma-se, então, em fonte de inteligibilidade e razão de ser históricos. No entanto, a História, assim entendida, não se reduz à esfera dos acontecimentos, mas é portadora de um *sentido* que, de certo modo, é sentido intemporal, ou seja, deve compreender-se como *eterno presente*.

Esse «momento» que, na História, desprende a historicidade da simples corrente causal dos acontecimentos e revela o *sentido* do próprio acontecer, essa *forma* da História, exprime-se na época histórica da transformação

⁶⁰ Cf. E. Weil, “La «Philosophie du Droit» et la Philosophie de l’Histoire hégélienne” in E. Weil/ K.-H. Ilting/E. Fleischmann/B. Bourgeois/J.-L. Gardies (eds.), *Hegel et la Philosophie du Droit*, Paris, 1979, 5-33; J. Hoffmeister (Hrsg.), *G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg ⁶, 1994, 117, 161.

⁶¹ A proposição emblemática de Hegel nas *Lições sobre Filosofia da História Universal* em torno do começo da História e do Estado foi: *Den Anfang macht der Geist* [J. Hoffmeister (Hrsg.), *G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1, *Die Vernunft in der Geschichte*, o. c., 161].

da mensagem cristã na Reforma protestante, graças à qual o mundo histórico europeu recebeu um novo destino, embora o processo da sua génese se deixe descobrir mais cedo, no próprio cristianismo. O princípio da Liberdade como livre exame da consciência moral torna-se, a partir de então, a única garantia da subjectividade e, com esta última, as formas objectivas, entre as quais o Estado, deixam de se poder justificar a partir da natureza ou de um Deus instrumentalizado pelos heróis, para se terem de legitimar por uma referência ao Espírito, como autoprodução livre ⁶².

Nos apontamentos de P. Wannenmann esta transformação exprime-se na diferença entre dois recursos expositivos sobre a realidade do Estado: um primeiro recurso, que se baseia na articulação entre estado de natureza e Estado natural; um segundo recurso, o único válido para os tempos modernos, que extrai a possibilidade da Constituição Política e do Estado do Espírito, entendido como *Espírito do Povo*.

É no quadro destes argumentos, que tentam demonstrar a inadequação para os tempos modernos de uma teoria sobre a origem do Estado tendo por ponto de partida a Natureza ou a revelação divina dos heróis, que Hegel coloca os argumentos mais particulares contra o contratualismo de J. J. Rousseau. Estes últimos são de dois tipos.

Em primeiro lugar, o texto de 1817/18 volta-se contra o carácter contingente e arbitrário da própria noção do acto contratual e das vontades das partes contratantes ⁶³. Em segundo lugar, o conceito empírico de povo, como agrupamento histórico-cultural, não é considerado por Hegel como um fundamento adequado para a expressão fidedigna do Espírito do Povo ⁶⁴.

O primeiro aspecto da crítica está presente desde 1802 na obra de Hegel, à luz de um tratamento sistemático, no ensaio jenense *Sobre os modos do tratamento científico do Direito Natural* e constitui um elemento recorrente na crítica hegeliana do jusnaturalismo moderno ⁶⁵.

⁶² Id., *Ibid.*, 117.

⁶³ C. Becker/W. Bonsiepen/A. Gethmann-Siefert/F. Hogemann/W. Jaeschke/C. Jamme/H.-C. Lucas/K. R. Meist/H. Schneider (Hrsg.), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannenmann*, o. c., 192.

⁶⁴ Id., *Ibid.*, 190.

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaft* in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Jenaer kritische Schriften*, Hamburg, 1968; B. Bourgeois, *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la Genèse de la Spéculation hégélienne à Iena*, Paris, 1986.

Mas o segundo aspecto é não só curioso como sintomático. De facto, a referência de Hegel a uma dualidade no conceito de povo, que nos leva a considerar, por um lado, o «povo-massa» e, por outro lado, o «povo-inteligência-de-si-mesmo», é um tópico ele mesmo rousseauista. No *Contrato Social*, esteve J. J. Rousseau consciente da necessidade de estabelecer esta distinção. É por isso que, de certo modo, Hegel argumenta contra Rousseau servindo-se dele.

O conceito de povo que Hegel desenvolve entre 1817/18 e 1820 tem alicerces em fases anteriores do seu desenvolvimento filosófico, nomeadamente de Tübingen a Frankfurt, nas quais o filósofo, dando continuidade a um tópico herderiano reinterpretado por Hölderlin, articulava a ideia de uma «educação do povo» com o seu conceito de religião popular⁶⁶. Entre 1817/18 e 1820 o caminho do pensamento hegeliano parece ir, em parte, na direcção de uma completa reformulação do conceito de povo, a ponto de esta noção estar em vias de ser abandonada como referente principal do pensamento político. Os apontamentos de P. Wannenmann são um bom exemplo desta vacilação na atitude a tomar a respeito de um conceito, que havia sido elevado a um ponto cimeiro da Política moderna por J. J. Rousseau. Em 1817/18, a crítica do rousseauismo político não podia ser tão radical como em 1820, pois a referência ao conceito de povo é, ela mesma, ambivalente. Esta ambivalência está presente no problema da autoria da Constituição Política, como também se reflecte no conteúdo do § 127 (P. Wannenmann).

*Unter Volk versteht man eine Einheit hinsichtlich der Sitte, der Kultur, etc., und diese Einheit ist die seiende Substanz. Das Volk als einfache gediegene Masse hat noch keine Vernünftigkeit, die Vernünftigkeit ist nur das ganze System (...) Vor dem Volk als bloßem Volk kann man noch keinen Respekt haben; insofern ein Volk keine edle Verfassung hat, ist es ein schlechtes Volk*⁶⁷.

A oposição é nítida, portanto, entre o *bloße, schlechte Volk* e a racionalidade da Constituição Política. Apesar disso, Hegel ainda consente num

⁶⁶ Num sentido geral cf. H. Böning, "Volksaufklärung und Volkserziehung in Deutschland nach 1789" in U. Herrmann/J. Oelkers (Hrsg.), *Französische Revolution und Pädagogik der Moderne*, Basel, 1990, 149-162. No caso de Hegel é precursor o fragmento de Tübingen *wiefern ist Religion...*, onde o filósofo introduzia a sua própria noção de uma Religião do Povo. Cf. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, o. c., 75-77.

⁶⁷ C. Becker/W. Bonsiepen/A. Gethmann-Siefert/F. Hogemann/W. Jaeschke/C. Jamme/H.-C. Lucas/K. R. Meist/H. Schneider (Hrsg.), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannenmann*, o. c., 177.

«noch» em: *hat noch keine Vernünftigkeit*. Este «ainda» faz esperar uma possível adequação entre o *schlechte Volk* do nosso presente histórico e a racionalidade da sua Constituição, factor principal da sua própria educação política como povo.

No entanto, esta distinção entre um povo racional e um «mau povo» ocorria, também, *mutatis mutandis*, na diferença entre Vontade Geral e vontade de todos no *Contrato Social* de J. J. Rousseau.

Em 1820, nas *Grundlinien*, procurando ultrapassar todas as ambiguidades a respeito do uso filosófico-político do conceito de povo, Hegel dirá, inequivocamente, que «o povo não sabe o que quer»⁶⁸.

Enquanto em 1817/18 se podia ler, ainda, embora já com reservas, em parte fundadas na experiência da “doação” de Constituição no Württemberg, uma determinada transcendência do povo, entendido como Vontade Geral racional, em relação ao sistema da eticidade; já na obra de 1820, o mais importante vai passar a ser a investigação da natureza daquele *ganze System* do mundo ético, na sua organização interna, na sua unidade e diferenciação e na sua adequação ao conceito moderno de Liberdade.

Ora, esta ligeira alteração na tónica posta no conceito de povo como sujeito político, resulta de um aprofundamento da concepção hegeliana da Política como disciplina especulativa, o que irá, sem dúvida, afectar o sentido da relação entre Hegel e Rousseau⁶⁹.

Uma tal mudança de tónica não se deve tanto a uma mudança de posição política por parte de Hegel – que seria, naturalmente, mais conservadora em 1820 do que em 1817/18 – mas a uma tomada de consciência progressiva de que o povo não é, em geral, o verdadeiro sujeito

⁶⁸ J. Hoffmeister (Hrsg.), *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., 262.

⁶⁹ J. D'Hondt considera que a crítica hegeliana a J. J. Rousseau se apoiou no próprio sistema filosófico de Hegel, muito embora tenha ensaiado a prova de que a inspiração das críticas do filósofo às “abstracções” do *Contrato Social* nasceu do contacto de Hegel com fontes próximas de B. Constant (J. D'Hondt, “Le vieil Hegel et la Critique des idées abstraites de Rousseau” in H. F. Fulda/R. P. Horstmann, o. c., 74-93, 82-84). Independentemente do contacto que Hegel possa ter mantido com uma obra do Barão de Barante, editada em 1809, traduzida para alemão pelo editor Frommann (amigo íntimo de Hegel), e inspirada nas ideias de B. Constant, o que é indiscutível é que a crítica de Rousseau havia sido iniciada na Alemanha pelo menos duas décadas antes e com tópicos muito semelhantes aos que iremos encontrar em Hegel e ainda naqueles autores que J. D'Hondt refere. Mas a situação do problema da evolução da crítica de Hegel a Rousseau não pode separar-se do aprofundamento da própria concepção do sistema de Filosofia Prática em Hegel.

moderno da política, e que este último se deve procurar na unidade entre Sujeito e Substância, na imanência sistemática do universo ético. Ora, este programa, que Hegel entendeu em 1820 como programa de uma Filosofia Política especulativa, é, na verdade, a proposta de uma dissolução do conceito moderno (jusnaturalista e revolucionário) de um Sujeito da Política e da História.

Em 1820, nas *Grundlinien*, no § 258 desta obra, Hegel empreendia um esforço de demarcação da sua doutrina sobre o Estado em relação a outras doutrinas da época. Estão em causa, neste parágrafo, a representação liberal do Estado no seu núcleo «individualista possessivo»; a apreensão do Estado na doutrina de J. J. Rousseau e a sua consequência na Revolução francesa; a compreensão do Estado na *Restauração da Ciência do Estado* do pensador da direita legitimista von Haller.

Estas três frentes da demarcação do pensamento hegeliano do Estado não possuem todas o mesmo significado. Mas elas têm de comum um elemento que não é irrelevante: os três modelos de pensamento da Política, a que se refere o parágrafo, encontram-se numa estratégia comum, que é a de fazer depender o Estado de uma realidade exterior a ele. Segundo esta compreensão da política, a imanência do “mundo ético” não justificaria, por si mesma, a necessidade do Estado como edifício racional.

O corpo do § 258 contém a dupla tese do carácter racional do Estado e da realização, na sua imanência, da “vontade substancial” de um povo. Nesta dupla tese, dava Hegel continuidade à exigência, revelada logo no § 5 da Introdução da obra, de obter para o conjunto da eticidade uma justificação na Vontade e no Pensamento, ou seja, um plano de validade em que se oferecesse a adequação do querer e do pensar. Como forma de evidenciar o carácter de totalidade autosuficiente da eticidade e, em particular, do Estado, servia-se Hegel da imagem aristotélica do motor imóvel.

*Diese substantielle Einheit ist absoluter, unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freyheit zu ihrem höchsten Recht kommt*⁷⁰.

A Liberdade é o único princípio de inteligibilidade da eticidade e do Estado, que se torna, mediante a sua efectivação neste último, um “imóvel fim em si mesmo”. Isto significa que a admissão do princípio constituinte da Liberdade para o Estado torna de certa forma inúteis as referências do discurso político da modernidade à natureza das pulsões e às motivações mais ou menos egoístas dos homens que, na ficção jusnaturalista, abandonavam, com a sua decisão, o Estado de Natureza para aceder à forma civilizada da existência política.

⁷⁰ J. Hoffmeister (Hrsg.), *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., § 258, 208.

Quando Hegel analisa a concepção de J. J. Rousseau para a diferenciar da sua, começa por fazer alguns elogios ao autor do *Contrato Social*. Assim, na nota ao parágrafo, Hegel salienta o facto de, ao contrário de concepções anteriores que se encontravam presas da questão de uma “origem” do Estado (*Ursprung des Staates*) exterior à essência da eticidade, J. J. Rousseau teria revelado um grande mérito ao mostrar que a orientação da “observação filosófica” do Estado se devia voltar para o pensamento quer do ponto de vista formal quer do ponto de vista do conteúdo. E pouco mais adiante no mesmo passo do parágrafo, e novamente em concordância com o § 5, identificava o filósofo o conceito do pensamento com a vontade.

*In Ansehung des Aufsuchens dieses Begriffes hat Rousseau das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach (wie etwa der Socialitätstrieb, die göttliche Autorität), sondern auch dem Inhalte nach Gedanke ist, und zwar das Denken selbst ist, nämlich den Willen, als das Prinzip des Staats aufgestellt zu haben*⁷¹.

Segundo Hegel, a apreensão do Estado como realização da vontade implica, portanto, admitir como ponto de partida o pensamento. A vontade não só é próxima do pensamento; ela é, na sua essência, pensamento.

A crítica ao autor do *Contrato Social* é feita, nesse mesmo parágrafo, em três momentos distintos.

Em primeiro lugar, o principal engano de J. J. Rousseau não residiu em ter colocado o Estado e o mundo ético na dependência da vontade. O seu erro consistiu em formular uma interpretação deficiente do conceito de vontade. E isto aconteceu em virtude de ter compreendido a vontade segundo determinações parciais, como vontade individual ou, então, como vontade geral⁷². A observação de Hegel continua no sentido de mostrar como o procedimento rousseauista conduz ao contratualismo e como este último é uma forma de colocar o conceito de vontade na mesma plataforma do arbítrio individual e da decisão contingente⁷³. Por intermédio

⁷¹ Id., *Ibid.*, § 258, 209.

⁷² J. D'Hondt, *o. c.* in *loc. cit.*, 81.

⁷³ J. D'Hondt associou directamente o tipo de crítica à vontade abstracta (arbitrária) de J. J. Rousseau com a crítica hegeliana a algumas propostas ideológicas das *Burschenschaften* (Id., *Ibid.*, in *Loc. Cit.*, 80). Todavia, a crítica hegeliana ao sentimentalismo e à *ética da convicção* é mais um prolongamento das críticas anteriores à hipocondria como doença tipicamente alemã, do que uma crítica das consequências germânicas do rousseauismo. Ao contrário, neste trabalho, nunca se dissocia a crítica a J. J. Rousseau da crítica hegeliana mais geral ao jusnaturalismo moderno e às concepções mítico-históricas sobre a fundação dos estados, pois é aqui que acabará por residir todo o alcance das observações das *Grundlinien*. E é aqui, também, onde pode encontrar-se um ponto de reatamento entre as teses anti-contratualistas do ensaio de Hegel de 1802 e as teses mais maduras das *Grundlinien*.

da tese da génese contratual do Estado, a vontade fica degradada ao nível do querer individual, de uma vontade que quer unilateralmente e que, por reconhecer esta sua parcialidade, se limita a si mesma pela referência contratual a vontades alheias⁷⁴. O Estado civil seria, pois, o resultado igualmente contingente de acordos entre indivíduos representados no seu querer parcial. Ora, é contra este entendimento contratual da origem do Estado que se volta o § 258, tomando como modelo da sua referência J. J. Rousseau e a sua versão do contratualismo.

Em segundo lugar, a concepção rousseausta acaba por significar, nesta leitura de Hegel, a representação da origem do Estado a partir de pensamentos abstractos⁷⁵. O contrato e a posição recíproca das vontades particulares finitas, que ele supõe, não são condições reais, concretas de um começo do Estado. Sem dúvida que ao qualificar como “abstracta” a ideia de um começo contratual do Estado, Hegel punha em causa um alicerce essencial da perspectiva jusnaturalista moderna, desde T. Hobbes a Fichte⁷⁶, em nome de um conceito de vontade e de pensamento, que não podia identificar-se com estas construções do entendimento abstracto.

Por fim, a crítica vai incidir sobre o tipo de consequências práticas deste ponto de partida em pensamentos abstractos. A principal dessas consequências é a Revolução e a destruição das formas anteriores da existência política, em nome de um começo do Estado desde a raíz⁷⁷. Esta

⁷⁴ No ensaio jenense sobre os *Modos de tratamento científico do Direito Natural* de 1802, articulava Hegel a crítica do modelo contratualista sobre a instituição civil com a dupla perspectiva sobre a crise do Mundo Antigo e a genealogia do Homem moderno, enquanto proprietário. Segundo este ensaio, é ao alastramento da lógica das relações jurídicas do proprietário moderno que se deve a aplicação do princípio do contrato civil na esfera do Direito Público. Ora, este totalitarismo do princípio vital do homem como burguês está em desacordo com a verdadeira identidade racional do Estado e com o facto de a sua raíz ser a Liberdade e não a estrutura jurídica de relações económicas. Cf. G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts...*, o. c. in *Loc. Cit.*, 476-477.

⁷⁵ J. D'Hondt, o. c., in *Loc. Cit.*, 80 e ss.

⁷⁶ A abordagem da consequência das “ideias abstractas” do modelo contratualista no Despotismo está presente na obra de Hegel, logo em 1802, no referido ensaio sobre os *Modos de Tratamento científico do Direito Natural*, a propósito do pensamento ético-político de Fichte. Cf. G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts...*, o. c. in *Loc. Cit.*, 477-478.

⁷⁷ O tipo de críticas a um começo absoluto do Estado, a partir do *jetzt* abstracto, que se contém no prefácio das *Grundlinien*, é continuado na longa nota do § 539 da edição de 1830 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a respeito das categorias abstractas de Liberdade e Igualdade, quando estas últimas se pretendem exteriores e independentes de uma *Gliederung* objectiva do universo ético. Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der*

interpretação de Hegel implica o reconhecimento do pensamento e do querer abstractos na base do fenómeno revolucionário, nos tempos modernos. A revolução aparece, assim, como o fruto de uma determinada compreensão da razão, que se vê, a si mesma, em condições de criar a realidade política. Trata-se, de facto, de um criacionismo político, cuja genealogia é por Hegel incluída mais na História da Razão do que, directamente, na História Política e seus sucessos. A História Política dos acontecimentos revolucionários pede a sua inteligibilidade na História da Razão e, nesta última, é na genealogia do pensamento abstracto que deve ser procurada. Mas a nota ao parágrafo demonstra mais do que isto. Demonstra como as *ideenlose Abstraktionen* dos revolucionários franceses partiram do mesmo fundamento que o discurso contratualista do jusnaturalismo moderno. É, assim, a História da Racionalidade política da modernidade que Hegel joga, na sua totalidade, no seu juízo sobre a Revolução e não apenas J. J. Rousseau.

Porém, neste ensaio de inclusão da racionalidade política moderna, e em particular do contratualismo de J. J. Rousseau, na formação das “abstracções” revolucionárias, Hegel fazia seu um dos tópicos conservadores mais em voga na Alemanha do século XVIII, em torno do significado da identidade entre a obra de J. J. Rousseau e a Revolução francesa. Tudo parece apontar, portanto, para um Hegel conservador ou mesmo contra- revolucionário.

4. A proposta por Hegel de um novo percurso: da descoberta moderna da Liberdade à legitimidade pela imanência do Mundo ético

Como quer que se entenda a questão da origem do Estado – a partir da versão moderna do jusnaturalismo contratualista ou na versão de um tempo heróico fundador, alicerçado na visão religiosa – Hegel considera-a uma falsa questão. Para Hegel, a essência do Estado só é verdadeiramente alcançada na época moderna e, a partir desta última, a referência ao binómio natural/civil deixa de ter qualquer utilidade, uma vez que a autoconsciência da época moderna e do Estado moderno exigem uma justificação das instituições e das norma exclusivamente a partir do Espírito e do Espírito entendido como Espírito livre.

philosophischen Wissenschaften (1830), Hamburg ⁸, 1991, § 539, 414-415. É de assinalar, portanto, de 1802 a 1830 uma continuidade muito significativa na crítica por Hegel do pensamento abstracto, como fonte das grandes concepções jusnaturalistas modernas sobre o início do Estado e do mundo ético. Ora, esta continuidade na apreciação crítica pelo filósofo da tradição moderna do Direito Natural é tudo menos indiferente para a construção do sistema de Filosofia Prática da maturidade.

Se a «ratio essendi» e a «ratio cognoscendi» do Estado moderno residem na Liberdade e na sua efectivação é porque a modernidade é, em certa medida, uma época inultrapassável em toda a História Universal. Seremos sempre modernos, tal parece ser a direcção para que aponta o relacionamento entre a Filosofia da História e a Filosofia Política de Hegel⁷⁸.

A descoberta da Liberdade da consciência e da vontade no mundo moderno, em articulação com a Reforma protestante e a Revolução francesa, fazem da época moderna o *eterno presente* da História Universal, a sua fonte de sentido.

Hegel já assinalava esta sua interpretação da época moderna, como Presença Absoluta, em torno do conceito de Estado moderno, no § 123 das lições de 1817/18 (P. Wannenmann).

*Im Staat wird der allgemeine Wille wirklich, das Allgemeine hat Dasein als absoluter Zweck. Hier ist keine Sehnsucht, kein Jenseits, keine Zukunft, der Zweck ist wirklich, hat Gegenwart*⁷⁹.

Difícilmente se poderia encontrar melhor confirmação do programa filosófico do prefácio das *Grundlinien* para a Filosofia Política, antecipado em dois anos e independentemente de qualquer pressão dos acontecimentos políticos ou da censura: *no Estado moderno compreendido como efectivação da Liberdade não há nem nostalgia nem apelo do futuro, nem utopia melancólica nem utopia profética; ao contrário, o Estado é no seu ser tudo o que deve ser, sem resto*⁸⁰.

⁷⁸ As teses de F. Fukuyama sobre o significado do liberalismo político e económico na época do “fim da História”, embora nos mereçam vários reparos críticos, que aqui não é possível desenvolver, apoiam-se nesta tese geral de Hegel. Cf. F. Fukuyama, *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa, 1995; O. Pöggeler, *Ein Ende der Geschichte. Von Hegel zu Fukuyama*, Opladen, 1995.

⁷⁹ C. Becker/W. Bonsiepen/A. Gethmann-Siefert/F. Hogemann/W. Jaeschke/C. Jamme/H.-C. Lucas/K. R. Meist/H. Schneider (Hrsg.), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannenmann*, o. c., 172.

⁸⁰ A crítica da proposição da identidade entre razão e realidade efectiva do prefácio das *Grundlinien*, que deriva historicamente da primeira recensão conhecida sobre esta obra de Hegel, da autoria do ex-amigo H. E. G. Paulus, desconhece o facto de o sentido daquela proposição servir, antes de tudo, para clarificar a diferença entre a nossa experiência moderna de Estado, feita no horizonte do princípio moderno da efectivação da Liberdade, e outras modalidades da experiência histórica do Estado e do mundo ético, que ignoravam o carácter universal da exigência da efectivação do Espírito Livre. Cf. H. E. G. Paulus, “Rezension” in *Heidelberger Jahrbuch der Literatur*, 1821, reprod. in K.-H. Ilting (Hrsg.), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, o. c., 358-376; 368.

Em relação à exigência rousseauista de articulação entre o imaginário popular e as exigências da universalidade da razão para conceber a Legitimidade do Estado moderno, Hegel concebe a modernidade como época em que a descoberta da Liberdade se transforma no único princípio que, doravante, pode servir de base de justificação do Estado. Para ele, a essência da época moderna, compreendida como época da descoberta da Liberdade, representa o próprio centro a partir do qual, na História, se realiza o trânsito da condição imaginária para a condição plenamente racional da Legitimidade. Na transformação por Hegel da concepção de J. J. Rousseau estão em causa três pensamentos articulados. Em primeiro lugar, a ideia de que é na História que se pode reconhecer uma aproximação do povo às condições universais de um corpo colectivo legislador; em segundo lugar, a ideia de que este último progresso é um progresso na história da consciência da Liberdade; em terceiro lugar, a ideia de que este progresso teve já o seu ponto culminante, coincidindo com a época moderna na História Universal.

A modernidade é a época da exigência da adequação da realidade social e política ao Espírito livre e, como tal, é a época em que não só deixa de ter sentido um recurso à natureza para fundamentar a necessidade de um estado civil como também deixa de ter qualquer função a referência da Legislação ao Deus ventríloquo que falou, no “início das nações”, pela voz do Legislador. Sem a transcendência da natureza e sem a transcendência do Divino, a modernidade política prepara-se para designar a fonte da Legitimidade no interior da organização do mundo ético, como um todo. Uma vez que a História não é também encarada como fonte de transcendência mas como tempo de cumprimento ou de realização da Liberdade já descoberta, já revelada, só a eticidade na sua organização pode conter o elemento da resposta à questão de saber qual a fonte da Legitimidade. Como a Liberdade é imanência, a legitimidade das instituições fundamentais não consiste na narração de uma origem, ela é um “já sido” dado na História, que se continua a tecer no decorrer moderno da *nostra* História. Não é um “já sido” extra-histórico mas intra-histórico, dotado de um valor constituinte para o *nosso* presente.

O que Hegel mostra é como a questão relativa à origem da Liberdade supõe uma narração *sem origem* extra-histórica, implica revelar a descoberta da subjectividade livre *dentro* da História Universal e, precisamente, do interior de uma época em que o Espírito prescinde da referência ao *outro de si mesmo*, prescinde da referência à natureza, e em que o critério da divindade verdadeira está contido na consciência moral subjectiva. A Natureza e Deus aparecem no mundo moderno na dignidade de produções e intelecções da imanência ética. Ora, se no mundo moderno a fonte da legitimidade política passa a residir na imanência do mundo

ético, porque nada lhe pode já ser exterior, o que passa a tornar-se importante é conhecer o modo como este mundo ético se organiza para se tornar adequado ao único princípio que o pode tornar inteligível: a Liberdade⁸¹. O problema fundamental da legitimidade política reside em saber como têm de ser as instituições sociais e políticas para se constituírem como o “ser adequado da Liberdade”⁸².

Mas, nesta formulação, mais característica, sem dúvida, das necessidades da Filosofia Política hegeliana de Berlim, o ideal de uma educação do povo deixa de estar tão presente como acontecera nas épocas mais recuadas do pensamento de Hegel e no *Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão*⁸³. O que implica não apenas uma mudança de tema mas toda uma alteração no modo de entender a concepção da legitimidade no Estado moderno e as suas exigências. O antigo ideal da aliança entre sensibilidade e razão, entre imaginário popular e razão filosófica, cuja realização havia sido entregue nas mãos de uma nova concepção da mitologia e da história⁸⁴ é agora substituído pela concepção de um mundo

⁸¹ A organização da obra de 1820 nas suas divisões e subdivisões, em que as mais importantes são o Direito Abstracto, a Moralidade e a Eticidade, deve entender-se como o desdobramento de uma experiência determinada: a experiência da consciência da Liberdade nas suas figuras. A organização da própria eticidade é levada à consciência de si mesma na organização de uma obra de Filosofia Política, que dela conserva as diferentes etapas. No entanto, esta organização do mundo ético, de que as *Grundlinien* são a reprodução, não é o mundo ético em abstracto, mas a modernidade ético-política. Por outro lado, quase todos os comentadores de Hegel se defrontaram com o problema da articulação entre a organização sistemática da Filosofia Prática (Espírito Objectivo) e o resto do Sistema, tal como se contém na *Enciclopédia*. Ora, esta última questão, que leva a colocar a própria inteligibilidade do Estado na dependência de uma inteligibilidade de dignidade superior (a da Arte, da Religião e da Filosofia), só pode ele mesmo resolver-se, com base na concepção hegeliana sobre a época moderna. No sentido de elucidar o problema geral, embora com insuficiências a este último respeito, cf. V. Hösle, “Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes im seinem System und ihre Aporie” in C. Jermann, *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, 11-54; especialmente 52-53.

⁸² Nesta fórmula se pode ler a transformação da pergunta do *Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão* (como deve ser constituído um Mundo para um ser moral). G. W. F. Hegel, “Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus” in C. Jamme/H. Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft...*, o. c., 11.

⁸³ D. C. Durst, *Zur politischen Ökonomie der Sittlichkeit bei Hegel und der ästhetischen Kultur bei Schiller*, Wien, 1994, IV, 112 e ss; 134 e ss; 147-162.

⁸⁴ Fiquei a dever informação e sugestões importantes sobre a formação da concepção da História no *Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão* a K. R. Meist, *Zur Entstehungsgeschichte einer Philosophie der “Weltgeschichte” bei Hegel in den Frankfurter und Jenaer Entwürfen*, Bochum, 1986 (tese dactilografada), 127-154.

ético que, na sua imanência, é expressão da Liberdade, porque foi resultado de uma História que fez da Liberdade o verdadeiro fundamento das instituições; fez da Liberdade o princípio de “razão suficiente” desse mundo ético. É por isso que se pode afirmar que, nas condições do mundo moderno, a proposição “nada é sem razão” da Filosofia da Natureza tem como homólogo ético-político um “nada é sem Liberdade”.

Ora, se é a própria ordem objectiva das instituições e o tipo de integração dos diferentes momentos da eticidade e do Estado político propriamente dito, que acabam por se revelar, nas *Grundlinien*, como a forma mais coerente de determinar o alcance da efectivação da ideia da Liberdade no mundo moderno, isso significa que o grau de amadurecimento de um povo e a integração da fantasia popular nos quadros e finalidades da razão ilustrada deixa de ser o índice mais seguro da aproximação do povo tal como o conhecemos às condições da sua afirmação como Soberano. O conceito legitimante de uma “educação popular” dá lugar, nas *Grundlinien*, à noção de uma “arquitectónica do mundo ético”⁸⁵, não pelo facto de o povo se encontrar já, na sua facticidade, em coincidência com o que ele deve ser como Vontade Geral, mas mais simplesmente pelo facto de Hegel considerar, doravante, que o conceito de povo não deve estar, forçosamente, no centro do pensamento moderno da Liberdade⁸⁶.

5. Estado real e Estado “especulativo”

O que Hegel nos mostra insistentemente quer nas *Grundlinien* quer nas *Lições sobre Filosofia da História Universal* é que a experiência que a

⁸⁵ É em polémica contra Fries e contra a ideia deste de um começo da Política desde baixo, desde o povo, atravessando uma “cadeia de amizade” até ao topo, que Hegel formula a sua própria perspectiva do Estado e do “universo ético” como uma architectónica racional. Cf. J. Hoffmeister (Hrsg.), *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., 8-9.

⁸⁶ As observações quase rudes de Hegel a respeito do conceito de povo em Fries e dos *Burschenhaftler* no prefácio das *Grundlinien* contrastam com a grande prudência do texto dos §§ 135 e 136 dos apontamentos de P. Wannenmann, em que se inserem várias considerações sobre a constituição geográfica dos povos e do Espírito do povo e a sua relação com as constituições políticas. Cf. C. Becker/W. Bonsiepen/A. Gethmann-Siefert/F. Hogemann/W. Jaeschke/C. Jamme/H.-C. Lucas/K. R. Meist/H. Schneider (Hrsg.), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannenmann*, o. c., 192-199. Embora esta diferença de linguagem não autorize que se fale de uma especial acomodação de Hegel aos sinais dos tempos, no ano de 1820, parece indubitável uma radicalização da crítica do conceito de povo como raiz da legitimidade de um Estado.

consciência realiza na descoberta do seu ser livre é, em si mesmo, um acontecimento de primeira grandeza na História Universal e de efeitos políticos *irreversíveis*. E a irreversibilidade é uma nota característica deste tipo de experiência, em virtude de se tratar de uma experiência de um Saber e no plano do Saber, e não já uma experiência política no sentido habitual do termo, onde há lugar para avanços e recuos.

A “experiência da consciência da Liberdade” é a designação exacta do percurso fenomenológico que as *Grundlinien* descrevem, desde o Direito Abstracto passando pela Moralidade até à Eticidade⁸⁷. A organização formal da obra pretende-se, assim, a reconstrução do caminho que a consciência realiza ao longo do processo da apreensão de si mesma como *sujeito prático*, o que equivale a revelar a diversidade e a unidade das diferentes figuras fenomenológicas de um tal percurso. A finalidade deste procedimento no contexto de um compêndio de Filosofia Política é provar como a realidade mais profunda da organização ético-política não pode separar-se da sua estruturação como um *Saber*. A constituição de um mundo para a Liberdade não se separa, segundo a lógica das *Grundlinien*, da organização da eticidade como Saber de si, pois só na unidade da objectividade do ser livre e do seu autoconhecimento se pode revelar a plenitude da Liberdade⁸⁸.

Foi K.-H. Ilting um dos primeiros a chamar a atenção para esta dimensão “fenomenológica” da organização das *Grundlinien*, mostrando como, nesta obra, Hegel pretendia unir a perspectiva genética, que revela como gradualmente o Saber do mundo ético se revela para uma consciência finita, e a perspectiva de um conhecimento do ser desse mundo ético, numa modalidade mais tradicional⁸⁹.

⁸⁷ O programa desta “experiência da consciência da Liberdade” vem expresso, nos seus pilares fundamentais, na Introdução das *Grundlinien*, em particular nos §§ 30-32.

⁸⁸ *Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig; hier ist es der Geist in seiner Freiheit, die höchste Spitze der selbstbewußten Vernunft, die sich Wirklichkeit gibt und als existierende Welt erzeugt; die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen* (J. Hoffmeister (Hrsg.), G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., 47).

⁸⁹ K.-H. Ilting, “Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit” in D. Henrich/R.-P. Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart, 1982, 225-254.

⁹⁰ *Die Bestimmungen in der Entwicklung des Begriffs sind einerseits Begriffe, andererseits, weil der Begriff wesentlich als Idee ist, sind sie in der Form des Daseins, und die Reihe der sich ergebenden Begriffe ist damit zugleich eine Reihe von Gestaltungen; so sind sie in der Wissenschaft zu betrachten* (J. Hoffmeister (Hrsg.), G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., 48).

Numa fórmula poderíamos dizer, então, que a organização lógica das *Grundlinien* é devedora de uma *Fenomenologia da experiência da consciência da liberdade* do mesmo modo que de uma *Ontologia especulativa da Política*. Aquela conduz a esta.

A perspectiva fenomenológica é uma progressão por figuras (*Gestaltungen*), que mostra como o Conceito se dá a si mesmo realidade, por intermédio de uma série (*Reihe*) de conceitos subordinados, que adquirem o valor da existência, de acordo com o que nos diz o § 32⁹⁰. Do ponto de vista do sujeito prático, a revelação do mundo ético por meio de figuras implica que esse sujeito se descubra a si mesmo de uma forma paulatina, de tal forma que só na última figura fenomenológica ele seja uma auto-consciência totalmente transparente e concordante com a substância ética, na sua realidade objectiva.

Assim, a progressiva descoberta do sujeito prático como sujeito livre deverá coincidir com instituições políticas concordantes com a Liberdade. E é com este sentido que a obra de 1820 se deve considerar, simultaneamente, como o texto genealógico do sujeito moderno da Política e o texto da integração desse sujeito na imanência da substância ética⁹¹.

Nesta progressão fenomenológica, distinguia o compêndio três momentos do sujeito prático: a *pessoa jurídica* (Direito Abstracto), o *sujeito moral* (Moralidade) e o *povo* (Eticidade), sendo este último associado à sua manifestação inteligente no Estado.

A progressão fenomenológica do sujeito prático está relacionada, contudo, com uma tese simultaneamente ontológica e histórica sobre o coroamento da arquitectónica do mundo ético pelo Estado, na sua forma de Estado moderno.

As *Grundlinien* oferecem, portanto, em suma, um sistema real das diferentes dimensões da Filosofia Prática, tal como uma doutrina do sujeito prático correspondente a cada uma dessas dimensões. Mas fá-lo de um ponto de vista integrador. Ou seja, os momentos que a experiência da consciência da Liberdade vai destacando ao longo das diferentes figuras, são momentos cujo significado arquitectónico de conjunto é somente dado na Eticidade e, mais em especial, no Estado. Isto significa que, segundo o sistema de Filosofia Prática presente desde 1817 até à última edição da

⁹¹ Este papel integrativo do Estado da pluralidade do sujeito prático na sua experiência ético-política é por Hegel atribuído ao Estado na época moderna: *Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten* (J. Hoffmeister (Hrsg.), G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., 215).

Enciclopédia das Ciências Filosóficas, Hegel pensou o Estado como a dimensão integradora do sujeito prático na pluralidade da sua própria experiência.

A noção de uma Política integrativa é a única a poder dar conta, por um lado, da confluência das figuras fenomenológicas numa Ontologia do Estado e, por outro lado, da concepção necessariamente plural em que é necessário manter a totalidade da experiência do sujeito prático. Para além disso, nada autoriza, na obra de 1820 ou em outras formulações por Hegel da sua Filosofia Prática, a conceber a figura fenomenológica da Eticidade e, nela, o Estado, como um momento em que todos os níveis anteriores deveriam “desaparecer”, de acordo com uma certa leitura da *Aufhebung*, não recomendável para esta organização sistemática. O que significa que o sujeito político (propriamente dito) não exclui nem suprime a subjetividade do Direito ou da Moral ⁹².

A razão de ser do carácter integrativo da Política hegeliana nas *Grundlinien* não reside, directamente, no seu fundamento fenomenológico. Ela está, antes, na associação entre a explicitação fenomenológica da experiência da consciência da Liberdade e a Ontologia do Estado, que este compêndio toma por um pressuposto obrigatório. A nossa experiência vivida do mundo da acção prática situa-se sempre no terreno do conceito fenomenológico de experiência. Mas a sua verdade, que coincide com a arquitectónica racional da eticidade, é um ser efectivo, é o eterno presente da modernidade, ou seja, é o Estado moderno. O sistema das *Grundlinien* opera sempre do interior desta diferença entre experiência em sentido fenomenológico e Ontologia e, por fim, revela-nos como a Ontologia do Estado moderno é ponto de chegada da fenomenologia da consciência da Liberdade mas também seu pressuposto não explicitado, na origem.

O aspecto negativo desta associação entre Fenomenologia da consciência da Liberdade e Ontologia do Estado reside no facto de o conceito de Estado, a que se refere a obra de 1820, não se poder compreender como um ente da política real. É por isso que o Estado como *verdade* da experiência fenomenológica da Liberdade não é o Estado prussiano da época do filósofo nem nenhum estado real no plano da história dos acontecimentos, como também não é o ideal de um dever ser moral ou jurídico. A utilização do conceito platónico de Ideia a respeito do Estado

⁹² É necessário afirmar esta última tese contra uma leitura negativa e errada, persistente, da parte de alguns teóricos liberais. Mais recentemente cf. E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/M.⁵, 1993, 14. Vorlesung, *Kehraus mit Hegel II*, 321-357; J. Hoffmeister (Hrsg.), *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, o. c.*, § 261, 215.

é frequente no compêndio de 1820, com o sentido de significar que a realidade da Ideia de Estado não é idêntica à realidade da experiência imediata dos estados na história dos acontecimentos. Resta, pois, saber como concebe Hegel este ser real-ideal do Estado moderno.

A resposta a este problema deve procurar-se, uma vez mais, na concepção hegeliana da História. Do mesmo modo que a época moderna e, com ela, a descoberta da Liberdade dentro da História acabou por condicionar o entendimento do sentido da História, como se fosse um eterno presente Absoluto, também a descoberta da forma do Estado moderno, como consequência daquela mesma época histórica, como Estado constitucional de Direito, caracteriza o nosso actual cânone de Estado, como a forma mais adequada à realização da Liberdade.

A verdade da experiência da consciência da Liberdade como Ontologia do Estado é, por conseguinte, uma doutrina do Estado constitucional de Direito, descoberto na modernidade. É pelo facto de o conceito de Estado do sistema das *Grundlinien* não se poder separar da forma como a modernidade veio a engendrar formas políticas a partir da concepção geral da Liberdade, que a obra de 1820 se fecha pela exposição de uma Filosofia da História Universal, palco em que tem lugar a justificação do processo percorrido pela Humanidade até esta última concepção de organização política⁹³. No entrelaçamento entre Filosofia da História e Ontologia do Estado se conclui o sistema das *Grundlinien* como uma Ontologia especulativa da Política.

Na diferença entre o procedimento fenomenológico e a Ontologia do Estado, reinscreve Hegel a dualidade rousseauista entre o sujeito empírico e o sujeito ideal da Política, entre o povo crente e o povo racional, entre o imaginário popular e a razão ilustrada, finalmente, entre Mito e Razão. Aquela dualidade que, na sua juventude, Hegel esperava ultrapassar mediante o ideal de uma “educação do povo”, transfigura-se, agora, na imanência do discurso especulativo, na distinção entre procedimento fenomenológico e ontológico e, ainda naquele, na distinção entre as diferentes figuras e o seu grau respectivo na efectivação da consciência da Liberdade. No entanto, não é já no conceito uniforme de povo que os diferentes aspectos da experiência da consciência da Liberdade se manifestam, mas em diferentes níveis da realidade do mundo ético e do seu sujeito.

É por esta razão que o compêndio de 1820 se deve entender como um dos mais importantes esforços no sentido de fornecer uma interpretação do estilçamento da antiga noção unitária de *Pólis* no contexto da

⁹³ Cf. V. Hösle, “Der Staat” in C. Jermann, *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, o. c., 183-226.

experiência moderna da Liberdade, dentro da Filosofia Política. K. Marx e muitos outros comentadores da obra de Hegel salientaram esta característica da Filosofia Política de Hegel a propósito da distinção entre Sociedade Civil e Estado ⁹⁴. Mas esta observação deve ser levada mais longe. Na verdade, toda a estrutura do compêndio aponta para uma intenção de base: *a constatação da pluralidade da experiência da consciência da Liberdade na sua fenomenologia e a constatação de que só a Liberdade pode ser a unidade dessa experiência, dada num eterno presente e não como um dever ser formal*.

É tarefa da Política integrativa compreender na unidade da Liberdade a multiplicidade da sua experiência fenomenológica. Mas, esta tarefa, explica-nos Hegel, não é possível nem sem o momento do Estado como racionalidade da «substância» ética nem sem a consciência de que o autêntico Estado racional livre é resultado de uma História que tem na época moderna o seu apogeu. Com efeito, só o Estado constitucional de Direito está em condições de assegurar a base da Política integrativa e do seu jogo de unidade e multiplicidade da Liberdade.

A obra de 1820 e a sua visão de uma integração entre as diferentes expressões da consciência da experiência da Liberdade e a Ontologia do Estado deu origem a profundos e persistentes mal-entendidos, ao longo da História da sua recepção. Dentro desta História ocupa um lugar paradigmático a *censura da acomodação*. Antecipada por N. von Thaden numa carta a Hegel e enunciada no seu núcleo duro filosófico pelo recenseador das *Grundlinien* “Z. C.” em 1822, modificada e instrumentalizada por A. Ruge e K. Marx, popularizada por R. Haym, plagiada deste último por uma parte significativa da crítica liberal, esta tese interpretativa teve um enorme sucesso e, nos nossos dias, foi recuperada por K.-H. Ilting, no contexto da sua edição dos apontamentos dos alunos de Hegel sobre as lições de *Direito Natural e Ciência do Estado*, como se referiu no princípio deste artigo.

No centro da *censura da acomodação* está a ideia, divulgada por R. Haym, de uma glorificação filosófica do Estado prussiano, da época da restauração política, por parte de Hegel ⁹⁵. O ponto de vista aqui

⁹⁴ As observações de K. Marx inscreviam-se, naturalmente, num programa crítico abrangente, a respeito da Filosofia Política de Hegel. Cf. K. Marx, “Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie” in *MEW*, Bd. 1, Berlin, 1980, 203-205; O. Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, München/Wien, 1943, 124-134; 184-187.

⁹⁵ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, 357: *Dieser überweltliche und doch zugleich so weltlich gesinnte Idealismus wurzelte sich völlig in der Zeitlichkeit und Wirklichkeit fest, um mit dieser zugleich zu gedeihen und zu verwelken. Er wurde zur Zeitphilosophie und zur preußischen Philosophie.*

representado não é difícil de entender. A crítica do utopismo, da hipochondria política e dos ideais morais do dever ser para o Estado só poderia ter nascido e ter dado como resultado uma apoteose do *presente* político em geral e, no caso do presente do próprio Hegel, uma apoteose da Prússia da Restauração.

Como uma das questões que se atravessa neste juízo é o da natureza do Estado monárquico e, mais em particular, o problema da natureza da Monarquia Constitucional, a que Hegel se referia como modelo político do mundo moderno desde 1817, foi natural que alguns dos elementos dos debates ideológicos da época se imiscuissem no julgamento das teses filosóficas de Hegel, na sequência, aliás, do que acontecera a propósito das críticas de K. E. Schubarth ⁹⁶.

Na Introdução à sua edição dos apontamentos das lições, K.-H. Ilting faz sua a suspeita lançada sobre a Política de Hegel por parte de N. von Thaden acerca de uma alegada evolução conservadora de Hegel entre o escrito sobre as reuniões das Cortes do Württemberg, de 1817, e as *Grundlinien* de 1820 ⁹⁷. E o editor desenvolveu esta suspeita a propósito da evolução do juízo de Hegel sobre a Monarquia Constitucional ⁹⁸. A acomodação tornava-se, assim, num fenómeno redobrado. Não só existiria uma tendência inerente ao próprio pensamento hegeliano no sentido de uma *adaptação* ao presente político, qualquer que ele fosse; mas esta acomodação era ainda um fenómeno interno do desenvolvimento intelectual de Hegel como pensador da política. Aqui, teríamos uma primeira fase, mais próxima do modelo político constitucional, característico da época; e uma segunda fase, a da obra impressa, caracterizada por posições conservadoras e mais próximas das tendências abertas pelas conferências de Karlsbad e como efeito do Congresso de Viena e da política de restauração das potências europeias.

⁹⁶ Para referir apenas as peças literárias mais importantes nesta polémica indicarei: K. E. Schubarth, *Über die Unvereinbarkeit der hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des preußischen Staats* in M. Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1975, 249-266; I. Ogienski, *Hegel, Schubarth und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältnis zur preußischen Monarchie*, Trzemešno, 1840; F. W. Carové, *Hegel und Preußen*, Frankfurt/M., 1841; E. Gans, "Erwiderung auf Schubarth" in M. Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 1, o. c., 267-275.

⁹⁷ K.-H. Ilting, "Einleitung. Die «Rechtsphilosophie» von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie", o. c., in *Loc. Cit.*, 33-34.

⁹⁸ Id., *Ibid.*, in *Loc. Cit.*, 106-108.

A refutação da base filológica das teses de K. H. Ilting foi ensaiada por H.-C. Lucas e U. Rameil⁹⁹. Aqui, interessa partir do que H.-C. Lucas deixou em aberto nos seus ensaios, ou seja, do problema filosófico da relação entre a concepção especulativa do Estado e o Estado real. Neste sentido, a crítica filosófica da herança da *censura da acomodação* terá de relacionar dois aspectos nucleares da Política hegeliana. Por um lado, a crítica do Direito Natural moderno e da sua concepção da génese e da origem do Estado; por outro lado, a dissolução da pergunta jusnaturalista e mítico-histórica sobre a origem na tese sobre o carácter paradigmático da descoberta moderna da Liberdade para a História e o Estado no seu conjunto.

Já se viu como Hegel articulou, entre 1817/18 e 1820, a crítica à noção de uma origem do Estado, sem que tivesse sido possível conceber uma diferença assinalável entre o conteúdo dos apontamentos de P. Wannenmann e as *Grundlinien*, que não se pudesse explicar na lógica de um aprofundamento teórico. Ora, a respeito do Estado, o laço entre o real e o especulativo só pode conceber-se com base na questão da legitimidade e nunca a propósito da ideia de uma adequação ou inadequação entre estados historicamente existentes e a Ideia de Estado. Aquilo que é dado na Ideia de Estado não é exactamente um modelo a ser copiado pela prática política, mas sim um modelo de legitimidade. E, de acordo como o que se viu, a questão da legitimidade política em Hegel não é diferente da questão da inteligibilidade da experiência do sujeito prático e do Estado pelo Espírito Livre.

Em primeiro lugar, os estados historicamente existentes são inteligíveis a partir da Ideia de Estado moderno e não o contrário. Em segundo lugar, as *Grundlinien* só dão lugar a modelos empíricos de Estado por uso equívoco de terminologia. A sua finalidade não é essa, mas sim a de nos explicar como se constitui a experiência política moderna, no horizonte do conceito moderno de Liberdade e de Estado.

Os teóricos responsáveis pela *censura da acomodação*, em toda a sua variedade de formas, contribuíram para o equívoco nas interpretações da Política de Hegel pois, nas suas observações críticas, o conceito hegeliano de Presente e do paradigma do moderno na História Universal foi sumariamente identificado com o “agora” temporal, próprio da representação vulgar do tempo, transposta para o tempo histórico. Do mesmo modo, a interpretação da proposição da identidade do prefácio das

⁹⁹ H. C. Lucas/U. Rameil, “Furcht vor der Zensur ? Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts” in *Hegel-Studien*, Bd. 15 (Bonn 1980) 63-93.

Grundlinien («o que é racional é real; o que é real é racional») deveria ir, também, no sentido de uma identificação da *Wirklichkeit* com a realidade imediata, dada no “agora” do tempo histórico. Esta perspectiva errónea pode ler-se, desde logo, nas diferentes recensões publicadas sobre o compêndio, ainda em vida de Hegel, o que terá conduzido o filósofo à clarificação das diferenças entre *Existenz* e *Wirklichkeit* na segunda edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

E o exemplo máximo de que se servem os críticos da acomodação para justificar o quietismo, harmonismo, optimismo e adaptação da Política de Hegel não pode ser o menos indicado. A crítica do friesianismo ético e político do prefácio da obra de 1820 e as referências irónicas a propósito de um *Jenseits* político não deveria motivar, seriamente, uma acusação particular de quietismo, pelo simples facto de essas referências não tomarem *directamente* partido a favor ou contra uma situação particular, mas servirem para mostrar como doutrinas éticas particulares conduzem, *na prática*, a uma inteligibilidade deficiente da realidade política ou mesmo à ausência da perspectiva da inteligibilidade.

Para se compreender todo o alcance da concepção hegeliana, é necessário recordar como a proposta de Hegel para a concepção do Estado moderno é a primeira a afirmar-se para além da dupla fonte da Legitimidade, na época da crise do Antigo Regime, que se afirmava ora pela Revolução ora pela Religião, situação em que o próprio J. J. Rousseau permaneceu. A exigência de uma nova fonte de legitimidade que se não posicione a partir de uma transcendência do mundo ético (Deus ou a Liberdade da pura convicção) é o principal resultado da crítica hegeliana a J. J. Rousseau e ao que ele tomou como consequências terroristas da Revolução. É por isso que o retorno à imanência do mundo ético não implica, por si só, qualquer concessão ao “presente” político da época da Restauração. O *hic et nunc* do saber de si da modernidade, da consciência de que as instituições têm de partir da Liberdade da Vontade não coincide com o *hic e nunc* da política das potências europeias da Santa Aliança, na qual veio a alinhar a Prússia, declaradamente, a partir de 1819. Um dos problemas fundamentais da Filosofia Política hegeliana, e nem sempre resolvido com coerência pelo próprio Hegel, está, pois, em saber como manter uma independência entre o discurso do *eterno presente* da consciência moderna da Liberdade e o presente da História Política. Porém, esquecer que, à partida, o significado do conceito de um Saber do presente é o que está na raiz da crítica hegeliana do friesianismo e do terrorismo político é não ter compreendido a obra de 1820.

Se a ordem de exposição da Política das lições sobre *Direito Natural e Ciência do Estado* é a ordem de exposição do Saber do Estado como Saber da Liberdade efectivada, fica por resolver, em primeiro lugar, a

questão sobre se a efectivação do Espírito livre pertence à ordem dos acontecimentos políticos ou se essa efectivação se dá na pura imanência do Saber, como um sentido metahistórico da História Política real. A resposta de Hegel a este problema pode conduzir a equívocos e ela própria não se pode considerar liberta de ambiguidades. Se a consciência de si da Liberdade implica necessariamente uma efectivação, não é possível pensar esta última fora dos acontecimentos políticos da História Política, o que implicaria uma efectivação deficiente.

É necessário perceber, então, como se dá a articulação entre o sentido metahistórico da consciência da Liberdade, como fundamento legitimante da realidade política, e a política real. Ora, de certa forma, esta dualidade é, ainda, aquela que encontramos entre o «mau povo» e o carácter racional da Constituição Política do Estado. E a política real é sempre feita com, para e a partir do «mau povo». Esta conclusão é, sem dúvida, a de um «realista» em Política. E é, também, por um lado, a conclusão do próprio Hegel, com a sua tese de que o povo não sabe o que quer. Nada mais evidente à luz do saudável «entendimento comum», que nos força a admitir que o curso histórico dos acontecimentos, na sua imediatez, não traduz, directamente, nenhum plano providencial da Razão. A irracionalidade e o mal na História pertencem, portanto, a uma experiência irreductível. E é por isso que, e ainda na linha de Montesquieu, Herder, Vico ou Rousseau, Hegel nos dá a sua própria interpretação do papel dos grandes personagens, desde a sua referência à urgência de um novo Teseu, capaz de unificar a Alemanha, nos fragmentos sobre a *Constituição do Império Germânico*.

Se o presente histórico da História dos acontecimentos é, neste sentido, um reino de sombras, não é menos verdade que as considerações que Hegel fez nas suas lições de Heidelberg e Berlim sobre o princípio monárquico e a necessidade da Monarquia Constitucional, como forma mais típica do Estado moderno, apontam para uma clara opção do filósofo por uma forma específica de Estado. Há, portanto, uma dupla apreciação da História dos acontecimentos. Uma delas, que nos revela a desrazão e o desgoverno do povo; outra, que nos indica qual a forma de Estado mais adequada aos tempos modernos. Esta duplicidade é fruto de um julgamento «realista» sobre a História Política e os seus dois aspectos estão, por assim dizer, mutuamente implicados. Na opção pela Monarquia Constitucional como forma mais adequada ao Estado moderno, não aplicava Hegel o seu conceito especulativo de Estado à realidade imediata, mas revelava, a partir da política do seu tempo, aquela forma estadual que, entre todas, era aquela que podia contemplar o facto político indiscutível de que não há nem haverá um «bom povo», mas apenas aquele tal como o conhecemos, em cada caso.

Esta prudência política do «velho» Hegel «realista» não lhe foi perdoada por aqueles que pretendiam encontrar na Dialéctica uma arma teórica ao serviço da aceleração da História Política, mediante a actividade revolucionária preconizadora da Revolução de 1848. E foi logo A. Ruge que, nesta perspectiva, se sentiu na necessidade de cortar com o conceito hegeliano de História e conceber a Liberdade como fonte de futuro e não como descoberta de um Saber «já sido», como qualquer coisa que não podia ser um «produto» mas um «fazer»; uma Liberdade que em vez de efectivada estivesse, sempre, «por efectivar»¹⁰⁰. Porém, neste volte-face desaparecia, também, o hegelianismo.

C. Para concluir e um pouco mais

1. O pensamento político de Hegel retoma o problema da Legitimidade do Estado a partir da questão jusnaturalista e mítico-histórica sobre uma *origem* do Estado, e dissolve esta última.

2. Na crítica dos pressupostos doutrinais e metodológicos do Direito Natural moderno, que Hegel inicia explicitamente na sua carreira académica em 1802 e continua no contexto das suas lições de Heidelberg e Berlim sobre *Direito Natural e Ciência do Estado*, ensaia o filósofo a sua própria posição sobre a Legitimidade, pensando as condições da sua possibilidade na imanência da «substância ética».

3. Para realizar este último projecto foi-lhe necessário desenvolver uma concepção integral sobre a época moderna, que envolveu, sobretudo, os aspectos religioso e político, e se exprimiu nas lições sobre Filosofia da História Universal na tese da modernidade como época da consciência da Liberdade.

4. Admitido o princípio de que a era moderna se podia articular, toda ela, em torno da descoberta de uma Liberdade igual para todos os homens, não é já concebível a existência de instituições políticas em dissonância com a Liberdade. A modernidade religiosa e política torna-se o *eterno presente* da História Universal e no único princípio de Legitimidade das instituições fundamentais.

5. A partir da era moderna, a procura da fonte de Legitimidade política não se pode já fazer na direcção de uma «natureza» ou de um Deus, princípios transcendentais à «substância ética», mas na direcção

¹⁰⁰ A. Ruge, "Zur Kritik der gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts" (1840) in H. Pepperle/I. Pepperle (Hrsg.), *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig, 1985, 147-171, 153.

da organização interna da experiência da consciência da Liberdade de que o mundo ético é estruturante. Direito, Moral e Eticidade são as três raízes da experiência subjectiva da «substância ética», mas também os três níveis da articulação objectiva do Saber de si do Estado e da Liberdade.

6. *censura da acomodação* não desempenha um papel relevante na compreensão da Filosofia Política de Hegel, ao nível da compreensão da estrutura interna da experiência que ela descreve, no domínio da crítica do Direito Natural moderno e do seu conceito de origem ou mesmo no que se refere à alegada adaptação aos sinais dos tempos entre 1817/18 e 1820.

7. A estrutura interna das *Grundlinien* demonstra como o principal problema da Política hegeliana reside na aliança entre três procedimentos: a análise fenomenológica da experiência da consciência da Liberdade; a revelação na História Universal de uma época paradigmática no percurso da consciência de si do Espírito Livre; a exigência de uma Ontologia do Estado, como consequência da efectivação do Espírito Livre nas instituições fundamentais.

8. É, em especial, na articulação do primeiro e do terceiro procedimento que se cumpre a totalidade da concepção hegeliana da Legitimidade no Estado moderno, de acordo com a concepção das *Grundlinien*. Esta articulação propõe uma ultrapassagem do problema da Legitimidade, tal como se formulou na obra de J. J. Rousseau, em torno de um conceito de povo.

9. Caracterizada como uma Política integrativa, a Filosofia Política de Hegel foi um dos primeiros esforços, dentro do pensamento filosófico, a enfrentar o difícil problema da conciliação entre a unidade da experiência da Liberdade e a pluralidade de níveis da sua manifestação. Este último é um problema que, hoje, terá de ser novamente enunciado, como o problema da convivência entre *Liberdade Política* e *Complexidade social*.

10. A perspectiva especulativa sobre o sentido do Estado moderno não colide com o realismo e a prudência política. O *realismo político* parte da ideia de que o povo não é nem pode ser uma criação da Razão ilustrada. A *prudência política* consiste na capacidade de determinar qual a forma de Estado mais adequada ao grau de civilização dos povos e, portanto, consiste na adequação do Espírito Livre às esferas mais imediatas dos costumes, leis e formas de vida, que dependem, no seu ser, mais da força do hábito do que da força da Liberdade.