

Qual liberdade? Hegel e os reformadores prussianos

Denis Lerrer Rosenfield*

Resumo

O presente texto tem como núcleo principal de suas indagações a exploração de um tema não enfrentado na história da filosofia: a relação entre a escola dos reformadores e a filosofia de Hegel. Para a compreensão desse núcleo de relações, far-se-á uma reconstrução da história desse período à luz dos principais acontecimentos filosóficos, mostrando como Hegel e os reformadores tinham um pressuposto comum: a reflexão sobre a 'ideia' da Alemanha e as causas de seu estado de coisas. Essa pergunta pela Alemanha, num sentido filosófico, é a pergunta que se faz capaz de responder tanto à relação entre Hegel e os reformadores, como a relação entre o antigo e o novo, o fim da Idade Média e a Modernidade, entre a *history* e a *Geschichte*, entre Hegel e nós, à luz da primeira pergunta entre Hegel e os reformadores prussianos.

Palavras-chave: Hegel; Alemanha; reformadores; história.

Which liberty? Hegel and the Prussian reformers

Abstract

This paper has as its main core of yours questions to explore a topic not addressed in the history of philosophy, the relationship between the reformers and the philosophy of Hegel. To understand this relations the core will be a reconstruction of the history of this period the light of the main philosophical developments, showing how Hegel and the reformers had a common assumption: the reflection on the 'idea' of Germany and the causes of their state of affairs. This question by Germany in a philosophical sense is the question that is capable of meeting both the relationship between Hegel and the reformers, as the relationship between old and new, the end of the Middle Ages and modernity, between history and the *Geschichte*, between Hegel and we, in the light of the first question of Hegel and the Prussian reformers

Key words: Hegel; Germany; reformers; history.

Introdução

Friederich Meinecke, em seu livro, *The Age of German Liberation* (1795-1815), não cita Hegel nem uma só vez, enquanto abundam referências a Kant, Fichte e Humboldt entre outros. Seu livro é dedicado aos reformadores alemães, os que fizeram a reforma do Estado

Prussiano e foram, afinal, os vencedores de Napoleão. O período analisado conclui-se em 1815, ou seja, Hegel já tinha publicado a *Fenomenologia do Espírito*, o primeiro Livro da *Lógica* e outros escritos menores. A *Filosofia do direito*, como sabemos, só virá à luz em 1821. O silêncio de Meinecke não é, porém, constrangedor, nem responde a uma omissão, mas, talvez, a uma constatação de fato. Hegel não era uma figura pública e suas ideias não repercutiam, até então, na “pólis”. Era ele, naquela época, um mero professor de uma escola secundária, sendo, muito mais, alguém que sofria com aquele estado de coisas do que um protagonista de seu país ou da história. De protagonista, pode-se dizer que tinha o desejo, porém suas cartas regulares a seu amigo Niethammer atestam uma pessoa muito mais preocupada com um bom emprego e com suas condições de sobrevivência, numa Alemanha dividida pela guerra e por seus inúmeros principados. As suas ideias não tinham ainda produzido efeitos políticos, agindo sobre a consciência dos seus contemporâneos. Hegel não era ainda Hegel.

As ideias, no entanto, eram particularmente importantes na “Alemanha”, pois é próprio dessa época a pergunta pelas razões do seu fracasso diante das tropas napoleônicas, do desmoronamento do exército prussiano, até então tido como um dos mais profissionais e eficientes do mundo, e da desarticulação dos diferentes Estados alemães segundo a progressão dos exércitos franceses. Tece-se, assim, um elo entre filósofos e reformadores, entre pensadores e militares, tendo como propósito comum “libertar” a Alemanha, constituir um novo Estado, formar um novo exército e modernizar-se segundo os imperativos do tempo. A antiga nobreza, tornada responsável da derrota, tendo alguns de seus membros entregue fortalezas sem combater, é substituída por novos elementos, alguns nobres, outros não e, dentre os nobres, a maior parte pertencia a uma nobreza provincial ou recente, que se tinha destacado por seus méritos. O Antigo regime tinha sucumbido ao novo, embora não se pudesse dizer que a Alemanha se tivesse constituído ela mesma como um novo regime.

A disputa começa pelo próprio termo de Alemanha. O que se quer dizer quando se fala de Alemanha? A Alemanha não existia como a França, Estado unificado, com uma burocracia estatal, ancorada abstratamente nos direitos humanos e com um forte exército que

fazia tremer os seus vizinhos. Exército este que se destacava pelo gênio militar de seu comandante supremo e pelo mérito na escolha de seus generais e oficiais, independentemente de sua origem social. Não esqueçamos que os generais de Napoleão morriam nos campos de batalha e, quando ali não terminavam seus dias, eram gravemente feridos. A Alemanha, por sua vez, não tinha nenhuma unidade territorial, sendo constituída de vários principados, dotados de autonomia administrativa, financeira, senão diplomática e militar. Há, portanto, uma completa dissociação efetiva entre a ideia de Alemanha e um Estado alemão, pois não havia unidade administrativa centralizada, nem um comando militar único. Os impostos eram regionais e não necessariamente pagos em dinheiro, podendo ser substituídos por prestações militares, logísticas ou outras. Em todo caso, não havia o que se poderia chamar de finanças nacionais com uma contabilidade própria. Do ponto de vista jurídico, assinala-se que não havia uma constituição propriamente estatal e moderna, mas o império arbitrário do Imperador ou uma “Constituição” que regia as relações entre os diferentes principados. Uma tal “Constituição” nada mais era do que um agregado de tipo “contratualista”, que impedia o surgimento de um verdadeiro Estado. Artigos estipulavam minuciosamente os limites da ação do Imperador e os direitos dos principados e senhores feudais. Quando da morte de Hegel em 1831, a Prússia não tinha ainda se dotado de uma Constituição, em que pese as promessas reiteradas do Imperador para quando ocorresse a libertação da Alemanha. Jamais cumpriu ele o prometido, extraído, por assim dizer, em um momento de fraqueza política e militar. Do ponto de vista religioso, a Alemanha tampouco era unificada, sendo formada de crentes luteranos, pietistas, católicos e protestantes em suas diferentes versões.

Ocorre que os reformadores se diziam defensores de uma ideia de Alemanha que não correspondia, por exemplo, ao Estado prussiano. Sua ideia da Alemanha era o que se poderia chamar de ideia de germanidade, correspondendo a um ideal de humanidade, um ideal de homem, um ideal de cultura. Na verdade, eles se representavam como herdeiros da Grécia clássica, guerreiros e homens cultos, capazes de lutar por aquilo que a humanidade se concebia como sendo o mais elevado do ponto de vista moral, do ponto de vista da

Bildung. Para eles, trabalhar para a Prússia significava trabalhar para um Estado, que, naquele momento, representava a ideia que eles consideravam como devendo realizar-se. Ou seja, naquele momento histórico específico, esse Estado estaria representando a ideia de germanidade, não significando que, num momento seguinte, essa identidade iria necessariamente se manter. Eles propugnavam por uma relação direta entre patriotismo e cosmopolitismo¹. Eram cosmopolitas por formação, mas, ao mesmo tempo, defendiam uma nação (eram patriotas); não eram nacionalistas no sentido estreito da palavra. Por exemplo, quando Clausewitz passa para os serviços do Czar, ele, em sua representação, não cessava de trabalhar para a “Alemanha”. Não havia aqui nenhuma traição, tão somente a ideia de que essa era, naquele momento mutante, a melhor forma de defender os interesses da Alemanha. Gneisenau, outro grande chefe militar, um dos melhores estrategistas, que chegou a entrar em Paris derrotando Napoleão, num momento de sua vida, também pensou pôr seus talentos a serviço da Inglaterra. A ideia contemporânea de Estado/nação impede, com efeito, pensar um mundo que se orienta segundo outras categorias.

A ideia de Alemanha é, então, universal, concretizando-se, particularmente, em Estados determinados. Ela implica todo um trabalho cultural, toda uma formação de homens, que enfrentam a luta de vida e de morte segundo uma ideia moral. Os reformadores, militares ou civis, homens de armas ou intelectuais, são discípulos de Kant, leram a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e procuram reger-se por uma certa concepção do homem, em que esse possa vir a ser um fim em si mesmo. A ideia de “dignidade humana” e de “autonomia” eram as mais influentes na época. Para esses reformadores, elas eram especialmente importantes, pois as acolhiam como “autonomia ou independência do Estado”, como a “liberdade do Estado” em relação a potências invasoras. O que está em questão, para eles, é a realização da liberdade, que pode adotar a forma da independência nacional, como da liberdade religiosa, passando por direitos assegurados por uma Constituição que instalaria em território “alemão” a monarquia constitucional. Eis por que Humboldt e Hegel têm como conceito central de suas respectivas filosofias a ideia da liberdade, independentemente da significação que a ela é atribuída.

Embora esses dois autores atribuam diferentes funções ao Estado, um procurando restringi-lo numa formulação de tipo liberal que opõe o indivíduo ao Estado, enquanto o outro vê a instância estatal como a realização mesma do indivíduo enquanto cidadão, ambos compartilham a ideia de que não é necessário, para a existência do Estado, que exista uma unidade cultural de tipo religioso. O Estado não deveria estar enraizado numa comunidade religiosa, cultural ou linguística, mas numa unidade constitucional, regida por leis, e amparada militar, financeira e administrativamente. Para que haja segurança pública, policial e militar, e nisso eles estão de acordo, é preciso um Estado regulado por leis, e não uma autoridade despótica.

Insistamos sobre a “Ideia de Alemanha” como ideia própria dos reformadores, pois ela terá consequências filosóficas importantes em Hegel. Trata-se de uma ideia de civilização e de cultura, sendo, nesse sentido, supranacional e supraestatal. Não se pode confundir a “Ideia de Alemanha” com os interesses de um Estado alemão determinado, pois aí perderíamos a vocação de universalidade presente nesta proposta, apesar, como frisamos, de que haja uma coincidência entre ambas num momento histórico determinado. A “Ideia de Alemanha” pode ser representada por vários Estados, inclusive com características religiosas e linguísticas distintas. Eis o que ocorre, por exemplo, com a “Ideia de Alemanha” ou de “Germanidade” na *Filosofia da história* de Hegel.

Humboldt foi um reformador, tendo exercido funções educacionais e diplomáticas importantes. Foi fundador da Universidade de Berlim e é, num certo sentido, uma ave rara na cultura alemã. Seu ensaio “Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen”, escrito em 1792, porém publicado em 1852, procura questionar a forte tradição estatal germânica, revalorizando o político à luz da ação individual e do pleno desenvolvimento da natureza humana². Esta não se caracterizaria pelo egoísmo à la Hobbes ou Mandeville, mas por uma energia que, livremente desenvolvida, conduziria a um tipo de comunidade política que faria com que o Estado tivesse menos funções a preencher. Um indivíduo cultivado, tendo feito a alta experiência da “Bildung”, seria uma pessoa capaz de andar por seus próprios meios, uma pessoa que, no dizer de Kant, teria al-

cançado a maioria, um homem capaz de conciliar a força, a energia e o logos, o pensamento. Essa formulação pressupõe, portanto, um indivíduo educado, formado, capaz de decidir por si mesmo, capaz de exercer a liberdade de escolha e não necessitando da muleta ou dos serviços estatais para decidir por si mesmo.

Humboldt, fazendo aqui eco à filosofia de Rousseau, a propósito da bondade originária do homem, à filosofia da natureza de Goethe e à teoria do iluminismo escocês dos sentimentos morais, em particular os da benevolência e generosidade que primariam sobre os de egoísmo³, postula uma natureza individual voltada para o aperfeiçoamento de si em função de valores morais e estéticos. O homem, genericamente, se formaria, se educaria graças a um processo cultural regido por princípios. Segundo ele, os indivíduos são, por natureza, seres desejanter, porém não no sentido hobbessiano ou mandevilliano de buscarem, sobretudo, a preservação de suas próprias vidas e a realização do egoísmo à custa de choques e conflitos com os outros.

Cabe aqui uma breve caracterização de Mandeville para distingui-lo de Hobbes e, também, porque ele é considerado um autor liberal. Nesse sentido, torna-se interessante precisar a sua formulação, com o intuito de ressaltar a concepção humboldtiana. A “Fábula”, sob a forma de uma parábola, mostra como a ação dos reformadores sociais e políticos, baseada em supostos valores morais e religiosos, termina por produzir a ruína das sociedades. Ao pregarem “virtudes morais”, eles impedem a livre iniciativa, a liberdade de escolha e, pela coerção estatal exercida, fazem com que toda a sociedade se empobreça. Os que são contra o lucro e os prazeres produzem uma sociedade pobre e miserável. Os que vivem do lucro e da busca dos seus interesses particulares são, na verdade, os que produzem prosperidade e bem-estar para todos, embora não tenham nenhuma intenção de alcançar esses objetivos. O mecanismo do progresso é inerente ao livro jogo dos desejos e de sua realização, sendo imanente ao desenvolvimento do mercado. Desse modo, a prosperidade seria produzida pelos viciosos e a miséria pelos virtuosos.

Segundo Mandeville, a sociedade possui um mecanismo de autoorganização que independe do Estado, determinando-se por si mesmo na realização dos interesses individuais e criando instituições

que assegurem o seu funcionamento. Essas instituições nascem da sociedade ela mesma, cabendo ao Estado apenas coibir os comportamentos fraudulentos, fazendo com que os contratos sejam respeitados. A instância estatal teria, então, a função de polícia e a jurídica, não tendo propriamente nenhuma função social. Assim sendo, o homem é, por natureza, um animal social pelo sistema de trocas que estabelece, por aquilo que Hegel chamará de “sistema de carecimentos”, propiciando a mútua dependência e a satisfação de todos em relação a todos, sem que, porém, se possa dizer que o homem seja um animal político.

Para Humboldt, o desejo é denominado de “energia individual”, que se realizaria culturalmente por intermédio de pessoas cultivadas segundo princípios éticos e pela valorização do gosto. Cultivação essa que se faria socialmente, no processo de formação da opinião pública e não por intermédio de uma instância estatal que imporia valores. Não caberia ao Estado, por sua vez, coibir essa energia. Para ele, a sociedade é uma reunião de indivíduos que possuem essa energia natural e devem ser formados intelectualmente. Note-se, com isso, que se a energia individual se realiza pela cultura, não há contraposição entre natureza e cultura: a cultura forma a natureza individual. Essa ideia de cultura, enquanto formação individual, propiciada pela sociedade, distingue-se da ação de um Estado que formaria os cidadãos a seu bel-prazer. Humboldt pensa, sobretudo, na formação da opinião pública, que, em sua época, passava pelos “salões” de pessoas cultivadas, nos quais também fez a sua formação.

Contudo, num período de guerra, de libertação, torna-se preciso reconstituir o Estado e reconstituí-lo de uma maneira que permita que a liberdade nele se realize. O fato de Humboldt ter exercido altas funções na hierarquia estatal prussiana, em particular na área de educação, em nada contradiz as suas formulações, pois essas estão ancoradas numa liberdade que tem o seu centro na liberdade individual e na cultura. Sem “Bildung” não há humanidade, não há ideia de Alemanha, nem Estado propriamente dito, enquanto voltado para a realização da liberdade que tem, no indivíduo, o seu eixo. Não se pode esquecer que a principal tarefa diante da qual os reformadores se encontram é a da modernização dos Estados alemães, em particular da Prússia, que sucumbiu diante da força de um inimigo que soube canalizar as energi-

as dos franceses em função de um novo conceito de Exército e de força militar. Os chefes militares reformadores eram atentos estudiosos das táticas militares napoleônicas, pois sabiam que desse conhecimento dependia um eventual sucesso futuro, o que terminou efetivamente ocorrendo.

Hegel foi convidado para ser professor em Berlim por Altenstein, que fazia parte de um Gabinete Reformador, liderado por Hardenberg, que assumiu em 1810. Esse tinha sido um dos líderes do processo de liberação, sendo menos radical do que von Stein em suas propostas de reformas, porém mais eficaz nas manobras e negociações políticas. Mereceria todo um estudo o estabelecimento de um paralelismo das propostas de von Stein, nos dois breves momentos em que esteve na chefia do governo prussiano, com Hegel, pois muitas de suas posições marcarão a *Filosofia do direito* e, para além desta, a história política do século XIX alemão. Nosso filósofo, por sua vez, chega a dedicar um exemplar de sua obra filosófico-política maior ao Primeiro ministro Hardenberg, que veio logo depois a falecer, sem que tenha visto a Alemanha dotar-se de uma Constituição, meta que acalentava desde os anos da luta pela formação de um novo exército e pela libertação de seu país. Nesse sentido, pode-se dizer que Hegel teve pouca sorte, pois, no momento em que se torna figura pública, logo Reitor da Universidade de Berlim, o ocaso dos reformadores é definitivo. Ele teve de conviver com a Restauração⁴, sentindo a desconfiança do Imperador em relação a si, não tendo usufruído plenamente dos benefícios de uma liberdade que, no entanto, não deixava de despontar no horizonte. Para se ter uma ideia do Gabinete Hardenberg, neste momento de perda de influência dos reformadores, dele fazia parte Von Schukmann, Ministro do Interior. Numa reunião em que Altenstein propôs a proibição de trabalho para crianças menores de 10 anos, ele retrucou dizendo que “o trabalho das crianças nas fábricas era menos nocivo do que o trabalho efetuado pela juventude visando a adquirir cultura”⁵.

Se ainda jovem, em 1806, saudava a vitória de Napoleão em sua célebre carta, escrita em Iena e endereçada a Niethammer, ele viu também que os Estados alemães, posteriormente, se tinham modernizado, mudado a sua estrutura em decorrência dos insucessos mi-

litares. Naquele momento de vitória das tropas francesas, o seu olhar era orientado por uma certa concepção do mundo, da história e da liberdade. Suas dificuldades pessoais eram enormes: desempregado, acaba de terminar uma relação amorosa que lhe deixaria um filho “bastardo”, o medo de perda dos manuscritos da *Fenomenologia* que tinham sido enviados pelo correio, podendo ser perdidos ou extraviados pela guerra, e, também, o temor por sua própria vida. Foi uma “hora de medo”, escreveria ele, particularmente pelo “desconhecimento das pessoas do direito que cada um tem, segundo a vontade do próprio Imperador, em relação às suas próprias tropas ligeiras, ou seja, não tergiversar sobre suas requisições, mas lhe dar calmamente o que é necessário”⁶. Entretanto, apesar de sua penúria e dificuldades, ele não é tomado pelo desalento ou pelo desencanto, pois a filosofia lhe permite uma outra visão das coisas: “Vi o Imperador – esta alma do mundo – sair da cidade para um reconhecimento. É efetivamente uma sensação maravilhosa ver um tal indivíduo, que aqui se concentra em um ponto, montado a cavalo, abarcar e dominar o mundo”⁷.

Anos depois, a Prússia vai aparecer como um Estado líder no processo de libertação da Alemanha e de modernização do Estado. Seus exércitos entrarão em Paris em 1814-5, numa completa reviravolta “histórica”. O Imperador foi apeado do seu cavalo e novos chefes, inimigos, instruídos por suas campanhas, tinham conseguido fazer um novo aprendizado, o do conhecimento estratégico da libertação, o do conhecimento detalhado das batalhas militares e do modo de organização dos exércitos e de escolha dos seus comandantes. Scharnhorst, outro grande chefe militar, morreu após ser ferido numa batalha em 1813. Para eles, era efetivamente uma questão de vida e morte. A ideia de Estado, tão acalentada por Hegel em seu manuscrito de 1801-2 sobre a *Constituição da Alemanha*, parecia ter-se então encarnado em comandantes militares de mais alta capacidade e talento, que lutaram tanto contra as concepções políticas da velha nobreza prussiana quanto contra o caráter arbitrário da monarquia prussiana. A bem dizer, as condições lhes eram particularmente favoráveis, pois o Imperador alemão, emparedado entre Napoleão e a reorganização estatal, teve de se curvar diante desses homens cheios de ideias e iniciativas, embora não compartilhasse de suas concepções. Em 1801-

2, Hegel advogava por um Teseu que unificaria a Alemanha, dotando-a de um Estado, centralizado e militarmente eficiente, tendo como modelo a França de Richelieu. Em 1806, ele viu, naquela pequena figura a cavalo, a alma do mundo, que estaria realizando na Europa, em particular nas terras da Alemanha, os ideais da Revolução francesa, ideais que deveriam ser realizados em seu próprio país, pois universais. Durante a guerra de libertação, ele observara as sucessivas derrotas de Napoleão, levando ao poder na Prússia uma nova geração de homens letrados, cultivados, apreciadores da filosofia e da literatura, tendo como valor o mérito e a Constituição como dando articulação ao Estado. Após 1815, os velhos fantasmas do Antigo regime ganharam, porém, novamente corpo, sendo os militares então vitoriosos reféns do seu processo sucesso, pois perderam poder político para um Imperador não mais disposto a cumprir suas promessas. É nesse momento de retração das liberdades que Hegel chega a Berlim. Sua defesa da liberdade ocorrerá num espaço político que encolhe, que o cerceia inclusive em sua liberdade de expressão⁸.

Torna-se aqui necessário precisar quais são as determinações centrais da liberdade, sem o que se pode ser desviado da questão central. Há, hoje, o costume de pensar a ideia da liberdade em sua significação política, como se essa constituísse o núcleo de sua determinação. Hegel não hesita em definir a “eticidade” como sendo essencialmente a “Ideia da liberdade”. “A eticidade é a Idéia da liberdade, enquanto bem vivo, que tem, na consciência de si, o seu saber, o seu querer e, através de sua ação, sua efetividade, assim como esta tem, no ser ético, sua base sendo em e para si e seu fim motor, - o conceito de liberdade que veio a ser mundo presente e natureza da consciência de si” (§ 142)⁹.

Hegel define a “eticidade” como sendo a “Ideia da liberdade”, sempre e quando essa seja a concretização do bem que, de abstrato na moralidade, se torna agora “bem vivo”, ou seja, orgânico, sistemático, articulado na imediação mesma das coisas do mundo. A cópula “é” pode ser lida como mera cópula dando a definição da “eticidade”, pois ela comporta igualmente um significado existencial, além de poder-se igualmente transcrevê-la da seguinte maneira: “a eticidade existe como Idéia da liberdade”, sempre e quando se com-

preenda assentada na “consciência de si”. O conceito central aqui é o fenomenológico de “consciência de si” que se apropria do mundo, da realidade imediata, sob a forma do seu “saber”, do seu “querer”, que ganha efetividade através de sua ação. A ação da “consciência de si” conforma a realidade a partir de suas determinações, dentre as quais se destaca a igualdade das consciências de si enquanto “autônomas”, enquanto “livres”, uma podendo fazer à outra o que reconhece como podendo ser feito a ela mesma, de tal maneira que não retenha uma relação excludente entre individualidades, mas uma relação inclusive “substancial” entre elas. Essa relação includente se realiza através das instituições éticas, pois a “efetividade” deve estar concretizada no “ser ético”, que é a “base” a partir da qual a liberdade, em suas várias significações, realiza-se. Ocorre, então, uma coincidência, fruto de todo um processo lógico-político de concretização, entre o “subjetivo” e o “objetivo”, pois aquilo que se poderia considerar como “subjetivo”, por exemplo a “liberdade religiosa”, deve realizar-se “objetivamente” mediante a separação entre Igreja e Estado. Se a Ideia da liberdade passa a presidir as relações humanas na “eticidade”, nos costumes do mundo, é porque a consciência de si conseguiu afirmar-se nas instituições “objetivas”, que asseguram o reconhecimento dos indivíduos entre si, a liberdade de expressão e de pensamento, a igualdade de todos perante a lei, a liberdade de culto religioso. Aquilo que hoje consideramos como sendo os direitos civis poderiam ser incluídos nessas determinações da liberdade que se efetivam no mundo, embora o próprio Hegel tenha recusado esses direitos às mulheres.

Ora, a “eticidade” se constitui pelas suas três figuras: família, sociedade civil-burguesa e Estado, enquanto etapas de realização dessa ideia. O Estado, por sua vez, não vai caracterizar-se por ser uma forma de democracia representativa, embora incorpore vários dos critérios da representação política. Não deve haver, segundo Hegel, eleições baseadas no sufrágio universal, pois essas nada mais seriam do que a ampliação para o espaço público-estatal dos princípios contratualistas e individualistas do direito privado. O monarca, por sua vez, seria hereditário, exercendo o direito de primogenitura, e detentor de poder, pois cabe a ele pôr “o pingo nos is”, exercendo uma função estatal efetiva, decidindo em última instância, não sendo uma mera fi-

gura decorativa. A Câmara Alta segue também o princípio da “natureza”, sendo constituída pela nobreza, sobretudo rural. Ou seja, conforme Hegel, eleições, no sentido contemporâneo da palavra, não seriam essenciais do ponto de vista da liberdade.

Façamos aqui um breve parêntese. Raymond Aron, em seu livro, *L’Opium des intellectuels*, defende a tese de que o sufrágio universal não é essencial à liberdade política, não constituindo, nesse sentido, um princípio do liberalismo: “A essência da cultura ocidental, o princípio dos seus triunfos, a morada de sua irradiação, é a liberdade. Não o sufrágio universal, instituição tardia e discutível da ordem política, não as lutas parlamentares, procedimento, entre outros, do governo da opinião, mas a liberdade de pesquisa e de crítica, progressivamente conquistada, da qual a dualidade do poder temporal e do poder espiritual, a limitação da autoridade estatal e a autonomia das universidades foram as condições históricas”¹⁰. Teríamos, por assim dizer, princípios da liberdade que terminaram por se traduzir politicamente pelo sufrágio universal, que seria, segundo em relação a essas liberdades, essencial. Em todo caso, ressalte-se que essas determinações de liberdade são as que consistem, numa significação geral, na liberdade de pensamento, na liberdade de expressão, apoiadas num exercício da razão que desconhece os limites impostos pela fé, seja ela religiosa ou política. Ora, se considera a filosofia hegeliana sob essa luz, será constatado que suas acepções da liberdade, por assim dizer, se recortam com essas, pois a *Filosofia do direito* dedica belas páginas à separação entre a Igreja e o Estado, estabelece limitações à autoridade estatal via uma monarquia constitucional que coloca limites à atuação de cada esfera do Estado e da sociedade, excluindo, inclusive, o Poder Judiciário do domínio estatal (ele faz parte da sociedade civil-burguesa), e apregoa uma completa liberdade de expressão e religiosa.

Louis Dumont observa que, na Alemanha do século XVIII, o individualismo luterano tinha-se desenvolvido no puritanismo, caracterizado por ser “um individualismo puramente interior que deixava intacto o sentimento de pertença à comunidade cultural global”¹¹. Ou seja, o ponto em questão recorta um ponto essencial da formulação hegeliana ao considerar o protestantismo como uma forma de liberdade religio-

sa, de liberdade subjetiva, que possibilita um tipo de harmonia entre o indivíduo e a comunidade. Escreve Hegel a Niethammer, em 12 de julho de 1816, que a função essencial do protestantismo consiste na “formação geral do espírito”, numa visão bem singular das escolas e universidades como institutos “religiosos” do saber. As “igrejas” protestantes seriam as escolas e as universidades, e não a Igreja no sentido propriamente católico do termo¹².

O núcleo por assim dizer da liberdade residiria na liberdade “subjetiva”, concretizada “objetivamente” na liberdade religiosa, na liberdade de pensamento e em seus desdobramentos na liberdade de expressão e de imprensa. Daí não se segue necessariamente aquilo que se considere hoje como liberdade política, entendida como livre participação de todos em jogos eleitorais. A liberdade tal como eles a entendiam não significava a liberdade em termos de modernas concepções da democracia. Segue-se, então, que, para Hegel e para esse grupo de pensadores alemães, haveria uma “natural” integração entre o indivíduo e a comunidade, sem que se colocasse a questão propriamente liberal da relação entre o indivíduo e o Estado, pois esse nada mais seria, como ente cultural coletivo, do que uma forma de realização dos indivíduos integrados em comunidades culturais englobantes.

A Alemanha, com a multiplicidade de seus Estados, estava administrativa e militarmente destruída com a derrota para Napoleão. Quando o Imperador alemão chama os reformadores para capitanearem as transformações que se faziam necessárias, ele não toma essa atitude por uma simpatia pessoal, mas por uma necessidade política. Coloca-se, portanto, a questão da reconstrução do Estado, capaz de, a médio prazo, recuperar a independência perdida. Diga-se que as opções não eram muitas, pois entre a subordinação a Napoleão e uma eventual abolição da monarquia, passava por um mal menor recorrer a homens capazes de efetuar uma transição menos dolorosa, capazes de recobrar a dignidade perdida. Coloca-se aqui uma questão que vai presidir toda a história alemã, e mesmo para além dela, a saber, a dos agentes dessa reconstrução, sem que o processo desemboque numa guerra civil, numa revolução ou no descontrole político da situação. Para os reformadores alemães, a reforma na Alemanha não seria feita nos mol-

des da Revolução francesa, mas seria de cima para baixo, a partir do próprio Estado. Evidentemente, eles pensavam, como assinala Meinecke¹³, que esse trabalho não seria meramente político ou militar, mas obedeceria a padrões morais e estéticos, a partir da ideia de universalidade que presidia as suas ações.

Ora, uma proposta desse tipo aparece tanto nos escritos políticos de Hegel, como os relativos à *Constituição da Alemanha* ou às *Atas da Assembléia do Württemberg*, quanto na própria *Filosofia do Direito*, quando é atribuída ao Estado uma função reitora do ponto de vista de organização política das relações sociais. Quero sugerir que a proposta filosófico-política de Hegel é, em muito, tributária de sua época e dos problemas enfrentados pela Alemanha em sua multiplicidade política e pela França. A questão que se colocava como urgente dizia respeito ao modo de refundação do Estado após as derrotas militares e à maneira de avaliar as suas causas, pois, não esqueçamos, o exército prussiano era tido como sendo profissionalmente superior ao francês. E esse modo de refundação estava baseado na ação de grandes personalidades, capazes de levar a cabo essa mudança, sem que se identificassem particularmente com um “partido” ou “facção” determinados, mas voltados para uma finalidade superior, a de remodelar as relações sociais, políticas e culturais. O Estado hegeliano, em seu caráter orgânico e sistemático, responde precisamente a essa exigência. Observe-se ainda que a diferença com Humboldt se deve também ao fato de que o livro desse último sobre “Os limites do Estado” ter sido escrito em 1792, portanto no meio da Revolução francesa e bem antes da ascensão de Napoleão ao poder. Isto é, naquele então a questão que se colocava era precisamente a dos limites do Estado, de sua transformação, sem que fosse preciso recorrer a uma Revolução como a que tinha abalado a França.

Na filosofia política de Hegel não há espaço para partidos políticos, como se a liberdade não entrasse nesse campo de embate entre os homens. Partidos, para ele, são necessariamente particulares, não tendo nenhuma vocação de universalidade, pois obedecem a seus interesses específicos. Haveria aqui uma espécie de particularidade irredutível, que seria um fator de fratura do tecido social e político, não contribuindo para que se formasse uma verdadeira universalidade. Ou

seja, a universalidade se situaria no nível da burocracia, nos funcionários de carreira do Poder executivo, que chegariam a seus cargos mediante o mérito, através de concursos. O processo de escolha dos deputados deveria obedecer a uma outra lógica, a de setores de produção por exemplo, congregando patrões e empregados, de modo que se esboçasse gradativamente uma representação de tipo consensual. A liberdade política se situaria no interior dessa esfera corporativa e representativa, sem que se produzisse um tipo de dissenso partidário. Logo, os partidos seriam fontes de dissenso, de divisão, e não de união, que só poderia ser atingida por um Estado que seguisse essas regras de representatividade. Observe-se, aliás, que essas ideias de representatividade, algumas impostas pelo Estado, correspondem a ideias de Von Stein, que, inclusive, forçava os conselhos municipais a se abrirem a outros membros, mais consoantes com uma liberdade que se realizava. Da mesma maneira, o princípio do mérito, utilizado na constituição da burocracia, obedece à própria ação dos reformadores que reformularam o exército segundo esses novos parâmetros e forçando a que a ascensão militar se fizesse apenas segundo critérios profissionais, de capacidade. Ainda estava fresca a experiência dos insucessos de nobres que detinham cargos militares apenas por sua posição social. As consequências tinham sido funestas.

A ação dos reformadores foi também, no sentido econômico, de uma maior liberalização do comércio e da indústria, eliminando os entraves que obstaculizavam o seu desenvolvimento. A liberdade econômica foi sendo progressivamente imposta desde cima, graças à visão de governantes que reconheciam que o progresso das sociedades dependia da supressão desses obstáculos, que se traduziam pelos mais diferentes tipos de impedimentos administrativos e fiscais. Para eles, assim como para Humboldt e Hegel, tratava-se de uma questão de racionalidade estatal e econômica, que tornaria a sociedade mais sólida e mais autônoma. Ou seja, a independência do Estado passava pelo reconhecimento da autonomia da sociedade em suas várias instâncias. Os membros da sociedade se tornariam livres, deixando a posição de servos em que boa parte dos habitantes do campo se encontrava. A abolição da servidão é concomitante ao surgimento de uma nova noção de homem, pois as pessoas são dotadas dos mesmos

direitos, no interior de uma sociedade que se considera como civil, capaz de realizar a liberdade nessa esfera de ação humana.

A proposta de abolição da servidão na Prússia, ideia difícil de ser aceita, é conduzida pelos reformadores e reconhecida por filósofos que veem nela um progresso essencial do ponto de vista da realização da ideia da liberdade. E o que é próprio dessa “época alemã” é que esse trabalho se faria pela intervenção do Estado, que cumpriria assim a sua função de universalidade. Observe-se ainda, colocando uma questão contemporânea, que o reputado forte Estado hegeliano não comportava empresas estatais, pois, se essas existissem, elas confrontariam o próprio princípio sobre o qual repousa o Estado, a saber, o da universalidade. Se o Estado possuísse empresas estatais, ele se tornaria um mero patrão, respondendo a seus interesses particulares e opondo-se ao interesse verdadeiramente público. Empresas públicas seriam, para Hegel, um contrassenso.

Normalmente, o argumento dos liberais consiste em pensar o comércio como um “Ersatz” da guerra, pois se obteria, por meios pacíficos, aquilo que antes se adquiria pela conquista militar. Guerras, numa sociedade comercial desenvolvida, tenderiam a se tornar cada vez menos frequentes e mais raras. A paz seria, então, a consequência de uma sociedade desenvolvida, que poderia prescindir desses meios violentos. Causa, por isso mesmo, surpresa constatar que Humboldt, ao contrário de um Benjamin Constant por exemplo, sustente que a guerra possa ser um meio de testar uma individualidade vigorosa, realizada, a que consegue exteriorizar plenamente a sua energia natural. Humboldt considera a guerra como “um dos mais salutares fenômenos para a cultura da natureza humana”¹⁴, tendo, pois, uma função formadora – e não destruidora da individualidade. Os indivíduos adquiririam, assim, uma fortaleza de caráter, o sentido da liberdade e uma moral mais resistente em seus valores. Logo, a guerra não é uma expressão da falta de civilização, mas uma forma vital dessa. Trata-se de uma concepção da guerra que valoriza a liberdade individual e a espontaneidade de cada um. Conjuga-se a disciplina militar com o sentimento de liberdade, num tipo de bandeira que será, precisamente, encarnada pelos militares reformadores. “O seu ideal é, de um lado, o antigo mundo germânico de uma assembléia de guerreiros livres e, de outro,

o mundo antigo, onde se encontra a beleza dos guerreiros, nesse espelho grego do mundo alemão”¹⁵. Não se deve esquecer que a atitude em relação à guerra é eminentemente cultural, como se, nela, valores morais e estéticos se realizassem. Na época, generais morriam em campos de batalha e não davam simplesmente ordens numa organização militar completamente mecanizada, como a que observamos nos dias de hoje.

Hegel, por sua vez, tem, no conceito de morte, um critério discriminador das relações entre as consciências de si. E a morte não entendida enquanto processo biológico que conclui um ciclo individual de vida, mas a morte violenta, a que irrompe numa luta de consciências de si, em que uma tem medo da morte, trocando a sua liberdade em nome da preservação da vida, enquanto a outra se mostra como livre por não temê-la. As consciências de si são, por assim dizer, extraídas do seu cotidiano, de seu dia a dia, e devem enfrentar-se com o fundamento mesmo de sua existência, a partir do qual os critérios de dominação e servidão e, posteriormente, de igualdade, irão estabelecer-se. O que está em questão é o posicionamento das consciências-de-si diante da morte violenta enquanto condição mesma da liberdade. Hegel pensa, então, a liberdade nessa situação limite que se caracteriza pelo medo que cada um tem de eliminação de sua própria existência. Tenderia aqui a dizer que a liberdade aparece em sua acepção propriamente existencial, caracterizando-se essa pela autonomia/inautonomia, independência/dependência das consciências de si. A liberdade se define, então, pela capacidade que a consciência de si tem de se autodeterminar nessa situação limite em que a própria vida está em jogo. Ora, a guerra, tal como era entendida pelos reformadores e, em geral, pelos próprios generais franceses, era precisamente vista como uma questão de coragem, de virtudes morais, mas, sobretudo, de autonomia, de independência, de um povo, de uma nação, capaz de congregar-se em torno de valores comuns, e capaz, portanto, de afirmar-se como livre. Haveria mesmo uma coincidência de datas, diria de época, de espírito do tempo, que faz com que Hegel escreva a *Fenomenologia do Espírito* em 1806, quando Napoleão entra triunfante em Iena. Há um “ethos” da guerra que ganha uma significação propriamente filosófica em Hegel.

Já antes, confrontado com as agruras de uma Alemanha que não conseguia afirmar-se como Estado, em 1802, que não conseguia afirmar-se como livre, como soberana, Hegel escreveu um artigo sobre o “Direito natural”, no qual sustenta uma posição semelhante em relação à guerra. Com efeito, esta é identificada a um vento, vivificador, que faz mexer as águas de um lago que, sem ele, tenderia a apodrecer. As águas, de tão calmas, perderiam a sua vitalidade, diria, a sua substância própria. Da mesma maneira, uma comunidade humana, imersa em seus afazeres cotidianos, presa a seus interesses mais imediatos, pode precisamente perder o sentido do coletivo, do bem comum, da liberdade em sua acepção pública mais elevada, abandonando-se aos prazeres, aos benefícios de uma vida tranquila. Segundo Hegel, faltaria então a ela o sentido da “liberdade substancial”, de defesa de suas instituições, de sua eticidade, como se essa devesse ser vivificada por um vendaval, onde a ameaça da morte violenta aparece como horizonte mesmo da ação, capaz de produzir novas formas de identificação entre o individual e o coletivo, entre o interesse particular e o universal.

Na possibilidade da morte, extraída de seu ciclo vital natural, mas tendo-o como marco, a individualidade testa o seu valor, na aceitação pela luta de uma sorte de renúncia de si, entendida como renúncia à sua mera satisfação egoísta. Num mundo dividido por guerra entre Estados, onde a convivência de um ao lado de outro corresponde a momentos provisórios que darão lugar aos mais diferentes tipos de cobiça e rivalidade, o Estado se constitui como uma forma da totalidade ética, em que os indivíduos farão a prova, ou mesmo a provação, de sua relação essencial com o coletivo. Se um Estado renuncia ao embate com os outros Estados, se ele se acomoda a uma situação de dependência, ele termina por renunciar à liberdade. Ele aceita uma sorte de servidão voluntária, a que nem se testa pelo combate. A história da Alemanha já mostrava exemplos deste tipo e, posteriormente, a entrega de lugares estratégicos militarmente sem livrar combate, mostrava que Hegel pensava um problema real, um problema colocado pelo espírito do tempo e que mostraria ainda mais a sua atualidade. Eis por que ele postulará a “necessidade da guerra”¹⁶, pois, pela possibilidade e pelo medo de que as “determinidades singulares” sejam elimi-

nadas, estabelece-se um outro vínculo entre o indivíduo e sua comunidade ética. Isso, para Hegel, é um signo da “saúde ética” de um povo, capaz de fazer face à violência, sem abdicar, portanto, de sua liberdade. Quando hábitos se tornam fixos e aquilo que é corriqueiro se torna normal, quando testes éticos, por assim dizer, não mais se colocam, a própria liberdade se enfraquece por ser reduzida à mera troca mercantil. Numa crítica não velada a Kant, a putrefação na qual cairia um povo submetido a uma calma durável seria o equivalente, para os povos, a uma paz perpétua¹⁷. O que está em questão é a própria noção de liberdade como autonomia ou, como dirá o então jovem filósofo chegado à maturidade da *Fenomenologia do Espírito*: o medo da morte é o início da sabedoria.

Notas

* Doutor em filosofia *Université Paris I* (Panthéon-Sorbonne). Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, email de contato: denisrosenfield@terra.com.br

¹ Uma posição desse tipo está claramente presente em Fichte. *Discours à la Nation Allemande*. Paris, Aubier, 1981. Segundo discurso.

² Rosenfield, Denis L. Introdução a W. Humboldt, *Os Limites da Ação do Estado*. Rio de Janeiro, Topbooks/Liberty Fund, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 22-3.

⁴ D’Hondt, Jacques. *Hegel*. Paris, Calmann-Lévy, 1998.

⁵ *Ibid.*, p. 265.

⁶ Carta a Niethammer. In: *Hegel*. Denis L. Rosenfield. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002. p. 67.

⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁸ Cf. D’Hondt, *op.cit.*

⁹ Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg, Felix Meiner, 1955. A tradução é minha.

¹⁰ Aron, Raymond. *L’opium des intellectuels*. Paris, Calmann-Lévy, 1955. p. 269.

¹¹ Louis Dumont. *L’idéologie allemande*. Paris, Gallimard, 1991.

¹² Rosenfield, *Hegel*, *op. cit.*, p. 20.

¹³ Meinecke, Friedrich. *The Age of German Liberation. 1795-1815*. University of California Press, 1977. p. 37.

¹⁴ Cf. Humboldt, *op. cit.*, p. 154 e minha introdução, p. 41-2.

¹⁵ Rosenfield, Introdução, *op. cit.*, p. 42-3.

¹⁶ Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du Droit naturel*. Tradução