

HEGEL E A GUERRA*

Roberto Romano
Universidade Estadual de Campinas

RESUMO

Entre os lugares comuns que procuram "explicar" a filosofia de Hegel, está o pretense belicismo do pensador. Nem advogado frio da guerra, nem liberal dissimulado, mas analista sem ilusões: tal é a figura hegeliana, após o confronto de seus textos com várias interpretações exemplares.

PALAVRAS-CHAVE: *Belicismo, Razão, Efetividade, Saúde Ética, Força, Violência, Paz Perpétua.*

No início do século XIX, a Alemanha ainda permanece fragmentada, enfrentando três problemas gravíssimos. Seu espaço territorial, estilhaçado por múltiplos mandos políticos de opereta, mantém a ideologia da pequena potência, a *Kleinstaaterei*. Estados micrológicos e pequenas comunidades civis garantiriam aos súditos maior segurança e paz. No plano econômico, a multiplicidade de moedas e de impostos aduaneiros fez com que as atividades produtivas não fossem coordenadas, mantendo-se diferenças entre a Prússia agrícola dos *Junkers* e a Renânia industrial.

Ao mesmo tempo, subsistem fraturas religiosas. Além das forças protestantes, os católicos persistiam lutando pela supremacia sobre as consciências. Durante o romantismo tornam-se ainda mais notórios os choques das várias confissões entre si, e destas com os governos: querela sobre os casamentos mistos, as propriedades eclesiais, etc. Isto gerou um ambiente hostil aos políticos que visavam centralizar a Nação alemã num Estado. Não por acaso, Marx e outros liberais alemães do período encontraram na Renânia católica o apoio estratégico contra o governo teocrático e protestante de Frederico Guilherme IV.

Em terceiro lugar, vem a divisão político-institucional. Hegel, o jovem Hegel,

acentuou a estreita correspondência entre a perda da unidade, dentro da Nação e do Estado. Refiro-me à conhecida diatribre: "na Alemanha, o poder do universal, enquanto fonte de todo o direito, desapareceu, pois fragmentou-se, passou ao estágio do particular". É o que lemos no início, justamente célebre, da *Constituição da Alemanha*. Esta última, segundo o filósofo, "não é mais um Estado". Deste modo, no país, "os poderes legislativo, judiciário, religioso, militar são misturados, divididos, reunidos do modo mais desordenado e desigual, com a mesma diversidade que vigora na apropriação privada das pessoas". Hegel, com muitos de seus compatriotas, pensa que Estado "exige um centro comum, um centro cujos dirigentes têm o poder indispensável de afirmarem-se e afirmar suas decisões, mantendo os diferentes elementos sob sua dependência".

Na Alemanha, nos inícios do século XIX, a palavra de ordem entre os que se preocupavam com a vida moderna era a unificação nacional por meio de um Estado. Ora, com a dura ideologia dos pequenos Estados, havia, enquanto contraponto ideal, a noção vazia historicamente do Império Romano Germânico. Enquanto os sujeitos eram regidos pelo despotismo dos régulos, eles sonhavam pela vinda do Império, o qual

* Este texto foi inicialmente apresentado no Núcleo de Estudos Estratégicos da UNICAMP.

consagraria a superioridade alemã sobre o Mundo. Gerou-se uma representação messiânica, base da ideologia que afirma a "subserviência" enquanto caráter nacional alemão. Em Karl von Moser temos um enunciado deste modo doutrinário de referir-se ao pretense *ethos* germânico: "Havia um princípio motivando cada Nação: obediência na Alemanha, liberdade na Inglaterra, comércio na Holanda, honra do rei na França".

Moser é apenas um a mais, na lista dos que se pronunciaram sobre tal caráter, definido como submisso. Goethe, numa conversa com Eckermann (12 de março, 1828), louva a liberdade inglesa, ditosa "liberdade pessoal" enquanto na Alemanha tudo era vigiado pela polícia. E Goethe lamenta o alheamento político dos seus compatriotas (ECKERMANN, s/d). Não devemos esquecer, por outro lado, o elogio conservador, sobretudo em Schelling, desta mesma alienação. Trata-se, em Schelling, do antigo mito sobre a liberdade interior, supostamente mais valiosa do que a política. Se não é possível um Estado livre com livres indivíduos, o certo é apelar para o estoicismo, com indivíduos internamente livres, pouco importa a liberdade pública.

Nunca é demais, nesse plano, citar as próprias palavras de Schelling, na 23ª lição sobre a Filosofia da Mitologia. A libertação, afirma o teórico,

deve ser concebida como Interior (...) pensai neste reino interno, e a opressão inevitável da ordem legal, exterior, desaparecerá para vós, e ficareis menos chocados com aquela 'arrogância das autoridades' de que fala Hamlet, como se ela fosse insuportável" (1945).

Schelling não é hamletiano. Coloca-se decididamente ao lado da autoridade tirânica saída da contra-revolução. Para cidadãos violentados em suas liberdades, aconselha "colocar-se interiormente acima do Estado". Conquistando a liberdade interna, consegue-se a independência do pensamento, algo que, ao expandir-se por todo o povo, é mais

eficaz do que "um ídolo tão glorificado como uma Constituição a qual, mesmo em seu país de origem, a Inglaterra, tornou-se em mais de um ponto uma fábula conveniente".

O final desse trecho schellingeano aconselha os alemães a se livrarem da

inveja diante dos ingleses. A constituição destes últimos, diz, saiu "não de um contrato, mas da força e da violência, e deve sua origem a um aumento da não-razão, à ausência de razão (no sentido liberal do termo), o que lhe assegurou até agora sua duração e estabilidade. Não vos cabe invejar suas massas numerosas e grosseiras, nem sua posição insular que, de um lado, oferece a sua constituição possibilidades que faltam a outros Estados e que, de outro, é capaz de empurrar um governo menos consciencioso ao fomento de confusões nos países estrangeiros... Permanecei como um povo a-político, pois a maioria dentre vós aspira a ser governada (...) e não governar, por causa dos lazes que disto retira e que deixam a alma e o espírito disponíveis para outras coisas, para uma felicidade maior do que recomeçar todos os anos as querelas políticas, discórdias que só produzem, como resultado mais freqüente, permitir aos mais incapazes tornarem-se famosos e adquirir importância. (SCHELLING, 1945)

Duas atitudes convergindo para um mesmo retrato ideal do *ethos* pretensamente alemão, subserviente. A primeira louva a liberdade inglesa. A segunda, a denigre. Ambas exibem bons motivos no seu juízo. Resta que apenas persistiu, sem os motivos, o enunciado sobre o "caráter" nacional, miserável e filistino, ocupando-se do "interior" e aceitando o controle externo, alegremente.

Mas voltemos ao movimento efetivo, não só ideológico. Numa nacionalidade estilizada, a Prússia aparece como promessa de centralização. Promessa ou ameaça. Desde Frederico, o país torna-se um sinal de modernidade. Êmulo da Ilustração, o suposto rei filósofo adotou costumes administrativos e econômicos caros à época, dando coesão maior ao seu Estado, ao

contrário dos pequenos príncipes, seus vizinhos. Sem indústrias, entretanto, o Estado prussiano só podia ser militarmente forte graças a uma burocracia mais eficiente, enquanto outro lado da ordem militar. Em 1806, com as reformas de Stein, bem próximas de várias modificações francesas pós-revolucionárias, o Estado se fortalecera definitivamente.

Outro traço prussiano importante, é a secularização política. Atenuou-se ao máximo o freio religioso sobre os militares de alta estirpe. A religião continuou com seu papel domesticador dos soldados inferiores. Ela era apenas tolerada por sua utilidade à *raison d'État*. Para o progresso econômico, foi estabelecida a paz forçada entre as várias confissões. Assim, os dísticos sobre a hierarquia, a autoridade, a obediência e a devoção racionalizaram o discurso sobre o exército e o Estado prussianos. Frederico, o Grande, afirmou em seu testamento: os professores herdeiros do trono devem "falar-lhe do exército com a mesma veneração sagrada com que os sacerdotes referem-se à sua imaginária revelação divina".

Desse modo, unem-se a idéia de um povo submisso e a de um exército enquanto perfeita máquina nas mãos dos líderes. Os indivíduos só valiam algo quando incorporados no seu estamento - proprietários de terra, oficiais do exército, burocracia - e servindo ao Estado. Este, sob Frederico II (1740-1786) foi definido para cumprir o papel de grande potência. Frederico, autor de um panfleto contra Maquiavel, serviu-se de todos os conselhos do Florentino para manter o domínio político:

Pela maneira com que rompia ou interpretava tratados, atacando repentinamente adversários desprevenidos, empregando um exército bem treinado, iniciando agressões que não tinham sido provocadas, era um discípulo preferido de Maquiavel" (COHN, 1944).

O texto de Cohn é muito proveitoso até nossos dias. Boa parte das análises acima esboçadas encontram-se neste autor.

Para afirmar o Estado, um meio fundamental é a propaganda e a teoria da guerra. Enquanto os oficiais prussianos aprendiam estratégia e lógica nos jogos de guerra, Frederico escreve, na *Histoire de Mon Temps*: "Pode-se considerar que o impulso de expansão é a base de todo governo, do menor ao maior". Em seu já citado testamento, pode-se ler: "Nenhum príncipe verdadeiramente grande deixa de abrigar a idéia de expandir seus domínios". O militarismo, marca registrada que passou a ser posta sobre o povo alemão, assume, nesta época, suas primeiras figuras.

Tal pecha, merecida em grande parte, une-se à idéia de uma burocracia civil e militar, ambas guerreiras e sem alma, desprovidas de princípios e escrúpulos. Goethe, visitando Berlim em 1778, teve a impressão de estar diante de uma grande máquina, na qual o indivíduo era apenas uma roda, sem vontade própria, mantida em movimento graças a Frederico. O tema, como sabemos, espalhou-se com o romantismo, sobretudo pela polêmica contrária às Luzes e ao pensamento mecânico dos séculos XVII e XVIII. Em Hoffmann, na sátira intitulada *Klein Zaches* (1946), temos o máximo desta guerra contra as Luzes e o símile da máquina estatal.

Entremos agora no tema anunciado enquanto título deste trabalho: Hegel e a Guerra. Será que podemos aplicar a Hegel o ideal de um Estado guerreiro, mecânico, como o assumido pela Prússia e denunciado pelos românticos alemães? Muitas exegeses seguem neste rumo. Vejamos algumas leituras exemplares da filosofia hegeliana neste campo, as quais tendem a expor o fato guerreiro como predominante na teoria política hegeliana do Estado.

O mote que sempre surge, quando o intérprete deseja sublinhar o "realismo" de Hegel, sua pretensa submissão ao existente e seu suposto elogio da pura força estatal, é o adágio, passível de ser encontrado em quase todas as suas obras, mesmo nas Lições publicadas após sua morte: "todo racional é efetivo, todo efetivo é racional" (na verdade,

“o que é racional, é efetivo; e o efetivo é racional”: *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*). Não existe, talvez, enunciado que tenha produzido maiores desentendimentos sobre um filósofo, do que este aforismo hegeliano.

Assim, encontramos em F. Meinecke, na sua monumental reflexão sobre o nascimento da razão de Estado moderna: “no Estado, aparece o sentido da realidade como o mais poderoso e eficaz, o fator mais influente na história do gênero humano”. A partir deste enunciado, Meinecke vincula Hegel e Maquiavel. Com o primeiro, o

“maquiavelismo chega a formar uma parte integral no complexo de uma visão idealista do universo, uma visão que ao mesmo tempo abraça e confirma todos os valores morais - enquanto, em tempos passados, o maquiavelismo só estaria apto a coexistir com um cosmos já construído. O que ocorria agora é mais como se houvesse a legitimação de um bastardo” (MEINECKE, 1957: 350).

Meinecke esgota, até à banalização, o dito hegeliano sobre o nexos entre o efetivo e o racional. Ele assume a idéia de que o jovem Hegel, entusiasta como Hölderlin e Schelling da Revolução Francesa, esposaria o individualismo enquanto base do direito. Mas logo cedo, o filósofo experimentaria a necessidade de superar a oposição entre o indivíduo e o Estado, entre singular e universal. O modelo assumido seria a *polis* grega. Nesta, bloco ético onde o singular refletiria o universal, teríamos o grande símile a ser obedecido na construção do novo Estado. Quando a razão não mais forma a cidade, obra de arte perfeita, ela gera o cristianismo. Mas este, segundo o jovem ex-seminarista, manifesta uma decadência. O cristianismo, após a alegria do “estar no mundo” grega, só pode ser aceito por uma humanidade corrompida, que perdeu pátria e Estado e agora se consola com a doutrina sobre a corrupção humana. O cristianismo honra, diz Hegel, “o vergonhoso, santifica e perpetua eternamente esta incapacidade”.

Meinecke identifica, nesta crítica ao cristianismo, uma doutrina maquiavélica: acentuando o Além, a Igreja tornou os homens fracos e covardes no mundo finito. Por isto, o renascimento dos antigos, as lições tomadas por Maquiavel de Platão e de Aristóteles; a *virtù*, força cidadã, eleva-se contra uma religião efeminada e desvitalizante. Enquanto Maquiavel tentou rejuvenescer a *virtù*, o jovem Hegel buscou, nas ruínas do mundo antigo, energias para a construção de um novo edifício, mais forte do que o greco-latino, para restaurar as conexões entre o indivíduo e as forças universais da vida.

Seguindo a leitura de Franz Rosenzweig (1920), Meinecke comenta o texto de juventude, a mencionada *Constituição da Alemanha*. “Só através do poder”, enuncia ali Hegel, “um Estado torna-se de fato um Estado, quando uma população humana é unida tendo em vista a defesa coletiva do conjunto de seus bens”. Só podemos avançar uma teoria da Constituição e do Estado como “ele efetivamente é” (“...als sie wirklich ist”). Assim, “para que uma população forme um Estado, é necessário que ela constitua uma força (*Gewalt*) de defesa e um poder de Estado comuns” (HEGEL, 1971: 461 e ss. Tradução de Michel Jacob, 1977: 31 e ss.).

Sendo assim, lê Meinecke o seguinte em Hegel: “não na tranqüilidade da paz, mas na ação da guerra, mostra-se a força e a coesão entre as partes e o todo”. O trecho inteiro, cortado arbitrariamente por Meinecke, é o seguinte:

“A saúde de um Estado se revela, em geral, menos na tranqüilidade da paz do que nos movimentos da guerra; no primeiro caso, é o gozo ou a atividade isolados, enquanto o governo é apenas uma prudente (*weise*) administração doméstica que só requer o conhecimento dos hábitos dos governados. Na guerra, ao contrário, surge a força (*Kraft*) da união que prende cada um dos indivíduos ao Todo; vê-se então as exigências que este vínculo pode impôr a todos, enquanto, por sua própria vontade, cada um aceita oferecer-se a ele” (HEGEL, 1971: 462 ou

jacob, 1977: 32).

Meinecke transforma numa apologia da força física, o que aparece como descrição das diferenças entre poder interno e força que se volta para o exterior, na guerra.

Meinecke cita o livro de Franz Rosenzweig, elogiado por ele como "profundo" (1957: 354). Mas o leitor não familiarizado com a crônica da intelectualidade alemã de sua época pode não se dar conta de que Rosenzweig foi discípulo de Meinecke, e não o contrário. *Hegel e o Estado* teve o nome de Meinecke na dedicatória. De fato, como salienta Eugène Fleischmann (1970: 182 e ss.) Meinecke ensinou muita coisa a Rosenzweig, entre outras, despertou-lhe o interesse pela história, no método da *geistesgeschichtliche Schule*.

Um ensino terrível, entretanto, ajudou a "destruir a alma" de Rosenzweig e de várias gerações de intelectuais alemães, na ação pedagógica de Meinecke:

"Este discípulo de Bismarck conseguiu ensinar muitas gerações de cientistas fazendo-os admitir os princípios da política de força e do chauvinismo alemão; ele foi assim a personalidade científica mais influente na preparação do caminho de Hitler. É simplesmente lamentável que Rosenzweig, em seu livro, só tenha visto Hegel na perspectiva aberta por Meinecke, fato que diminui muito o valor científico de sua obra engenhosa" (FLEICHMANN, 1970: 183).

Assim, aos olhos de Rosenzweig, Hegel inventou a "política de potência" (*Machtpolitik*) pela sua identificação do espírito com a força. Juízo semelhante pode ser encontrado, sobre Meinecke e Rosenzweig, em Domenico Losurdo:

Se examinamos os trabalhos de Heller, Meinecke e Rosenzweig, vemos que, além das diversas opções políticas e dos juízos sobre este ou aquele autor, emerge um traço comum na reconstrução da história cultural e política da Alemanha: 'nacional' é sinônimo de 'imperialista' e de política de potência, ambos sinônimos, por sua vez, de anti-

individualismo, 'transpessoal', organicista. Hegel subordina os valores pessoais (*personale Werte*) do indivíduo, ao valor 'transpessoal' do Estado (LOSURDO, 1987: 12 e ss.).

Desse modo, não podemos ficar espantados com a tese de Meinecke de que durante a guerra contra a república francesa, a Alemanha descobriu que ela ainda não era um Estado. Bom discípulo de Bismarck, o teórico dispunha-se a louvar o mestre, mesmo precisando distorcer as doutrinas filosóficas para servir em tal culto. Hegel entrou nesta economia e nesta estratégia de leitura que o desfigurou. Nesta empreitada, Meinecke vai até os lugares comuns do pensamento político, também absolutizando-os abstratamente.

Isso vale para a tese da redescoberta alemã e hegeliana, no pensamento de Meinecke: o atributo essencial de todo Estado é a força, habilidade de manter a si mesmo contra outros Estados. Do ponto de vista filosófico, esta sabedoria não vai além de Hobbes e do século XVII em geral. Diríamos, para estar no tempo em que Meinecke data sua ponta inicial de reflexão, que a idéia não é mais profunda do que a enunciada por Maquiavel e por Bacon. Contra os que afirmavam como nervo da guerra o dinheiro, Bacon já advertia que o principal era a força guerreira. Muitas vezes os povos ricos precisaram pagar a povos pobres, mas valorosos, pela sua vida.

Basta ler o 29º ensaio de Bacon, sobre "A verdadeira grandeza dos reinos e dos Estados":

Há Estados de uma grandeza considerável que não são propensos a crescer, e há outros, embora pequenos, que podem servir como fundamento a grandes reinos. Fortificações, arsenais bem nutridos, cavalaria, carros, elefantes, canhões e outras máquinas de guerra, são apenas carneiros em pele de leão, quando o país não é naturalmente bravo e guerreiro; nem mesmo o número deve ser considerado, se aos homens falta coragem. Pois, como disse Virgílio: *Lupus numerum pecorum non curat*, o lobo não se preocupa com o grande número de

carneiros. Dizem, alguns: 'o dinheiro é o nervo da guerra'. Mas para que serve ele, quando os nervos dos braços falham e o povo é efeminado'. Solon tinha razão quando respondeu a Cresus, que lhe mostrava seu ouro: 'Se alguém vem aqui e possui um ferro melhor, ele levará todo este ouro' (1874).

O alvo de Hegel seria elevar uma visão empírica desse elogio da força às alturas do "espírito", segundo Meinecke. É isto o que descobriu, sobre Meinecke, o próprio Rosenzweig:

O quanto seu pensamento lembra o espírito de Bismarck, embora ele nunca fale dos assuntos tratados por Bismarck! Ele pensa que a guerra terá perdido seu alvo se ela não mudar as fronteiras da Alemanha" (*Apud* FLEISCHMANN, 1970).

Hegel, na perspectiva de Meinecke, buscou unir o indivíduo consciente, a nacionalidade, o Estado, ao universo. Assim, deu-se uma torsão na idéia de Destino, saindo este da esfera física e passando à histórica, tecida com vontade, intelecto, razão. O Destino chama-se, então, "espírito do mundo", no qual a Razão é o fim e o conteúdo, manifestando-se na galáxia dos espíritos das nações, no solo histórico. O espaço natural perde hegemonia para o tempo.

O Espírito do mundo dirige os eventos dos povos, dos grupos e indivíduos. A História, assevera Meinecke, é apenas o teatro de marionetes onde tudo é dirigido por certa mão elevada. O que parece liberdade é só arbítrio, só liberdade aparente, um direito aparente. Todos pensam conduzir a própria vida com liberdade, sendo apenas instrumentos de forças mais amplas.

"A teoria da marionete", raciocina Meinecke, "seria a chave para uma compreensão da idéia hegeliana sobre a força estatal". O próprio Hegel, aliás, "tinha a aptidão para se tornar um homem do poder. Mas bem maior do que sua busca individual do mando, foi seu impulso contemplativo, levando-o a interpretar a força (e todos os

demais fenômenos da vida) como simples aparências que emanariam de uma suprema e invisível autoridade", um poder supremo que garantiria todos os atos e eventos do mundo. Esta suprema força seria uma suprema verdade, "a verdade que reside na força". Assim, verdade e política se libertariam da moral ordinária, ainda presa aos indivíduos e não ao Todo, dirigindo-se para a ética, o que é mais universal, implicando verdade e razão *coletivas*.

A relação entre Estados só existe tendo em vista a "vantagem, reconhecida e assegurada por acordos, de um Estado". Depende das circunstâncias apenas, das combinações do poder

se o interesse e a justiça em perigo podem ser defendidos com toda a força do poder; naquele caso, entretanto, a outra parte estaria apta a pleitear um direito e uma justiça de seu lado, porque cada um possui o interesse que produz a colisão, e, portanto, cada um possui o direito. A guerra (...) tem agora a tarefa de decidir, não qual dos dois direitos mantidos pelas partes é o mais verdadeiro, mas qual direito dará passagem ao outro (MEINECKE, 1957).

Essa é uma verdade arcaica, comenta o próprio Meinecke, citando Hegel: "é um princípio geralmente reconhecido de que o interesse especial (do Estado) é a consideração mais importante". Ou então: "O Estado não possui maior dever do que manter a si mesmo". Maquiavel, neste sentido, teria sido mesmo elogiado por Hegel: "ele, Maquiavel, agarrou com fria circunspeção a idéia necessária de que a Itália só poderia ser salva se reunida num Estado". Maquiavel e os métodos maquiavélicos são assumidos por Hegel num plano espacial: "Não se trata da escolha de meios. Uma situação em que o veneno e os assassinatos tornaram-se armas comuns, não é compatível com meias medidas preventivas. A vida, semi-putrefata, só pode ser reorganizada pela mais forte ação" (MEINECKE, 1957).

Num modo hermenêutico comum entre

os que leram Hegel com as lentes irracionalistas, Meinecke se dirige para os textos juvenis do filósofo. Assim, evocamos, para testar sua exegese idiossincrásica, a *Jenaer Realphilosophie* (1805-1806). Todas as formações estatais,

foram fundadas pelo nobre poder de grandes homens, não pela força física, pois muitos são mais fortes fisicamente do que um. Algo na face do grande homem faz com que os outros o chamem espontaneamente seu senhor. Obedecem-no contra sua vontade (...) a vantagem do grande homem é que ele sabe e exprime a vontade absoluta: ao redor de sua bandeira todos se reúnem, nele eles têm o seu Deus. Assim fundou Teseu a cidade de Atenas, assim também na Revolução Francesa uma violência (*Gewalt*) manteve o Estado, o todo descarnado. Esta força (*Gewalt*) não é despotismo, mas tirania, domínio seco. Mas ela é necessária e justa, na medida em que mantém o Estado como este indivíduo efetivo. Este Estado é o simples Espírito absoluto, certo em si mesmo, para quem, fora dele mesmo, não tem validade nada que seja determinado, nenhum conceito de bem e mal, ignominioso e vil, perfídia ou impostura. Ele situa-se acima disto tudo, nele encontra-se reconciliado o mal consigo mesmo" (1971).

Notando alguma semelhança entre essa doutrina e o hobbismo, para quem o justo e o injusto, o bem e o mal, só adquirem sentido no Estado, vejamos como se desenha a figura de Maquiavel para Hegel.

Maquiavel escreveu o Príncipe neste grande sentido de que, ao constituir-se simplesmente como Estado, o que se pode chamar assassinato, traição, crueldade, etc., não mais significa algo mau, mas o que é reconciliado consigo mesmo. Chegou-se a pensar que esta obra, o *Príncipe*, seria irônica. Mas seu prólogo e fim expressam o quão profundamente ele sentia a miséria de sua pátria, de qual fervente patriotismo brotaram suas frias e prudentes doutrinas. Seu país era pisoteado por estrangeiros, devastado, sem independência e, nele, qualquer nobre, capo, cidade, proclamava-se soberano. O único modo de fundar o Estado é eliminar estas soberanias ... o único remédio contra a barbárie é a

morte dos cabeças e o terror e a morte para os demais. Se ninguém mais odeia estas doutrinas quanto os alemães, se 'maquiavelismo' designa entre nós o maligno, é porque, precisamente, os alemães acham-se prostados pela mesma doença. (HEGEL, 1971. "Constituição da Alemanha")

Desse modo, ocorre em Hegel uma teoria, rebatida sobre Maquiavel, da educação para a lei. A violência do tirano, segundo Hegel, é educação para a obediência (*Bildung zum Gehorsam*) que torna supérflua a tirania, substituída pelo império da lei. A força exercida pelo príncipe é implicitamente a lei na sua força. Pela obediência, a própria lei, em vez de ser uma força estranha (*fremde Gewalt...*), passa a ser a vontade universal consciente. A tirania é combatida pelos povos em nome do que é execrável e vil, mas, na realidade, só porque é supérflua. Em suma, tais são as teses do Hegel juvenil sobre a força e Maquiavel. Segundo Meinecke, Hegel recolhe no *Príncipe* o cerne educativo e doutrinário, a idéia do Estado que *forma* a nação, por todos os meios e métodos possíveis.

Segundo Meinecke, Hegel expressa, nas suas obras posteriores, a corrente de pensamentos que invadiu as mentes teóricas alemãs. Após a decepção com a unidade nacional posta na opinião pública, começa a se expandir a tese de que o poder de Estado pavimentaria o caminho para a unidade nacional. O poder de Estado, digamos, seguindo seu próprio interesse, a *raison d'État*. Esta seria obedecida por Hegel até em textos mais próprios à maturidade do filósofo, como, por exemplo, na *Filosofia do Direito*, quando se analisa o nexos dos Estados entre si (1871: §§ 336-337).

Naqueles parágrafos, Hegel volta-se contra tudo o que foi sonhado pelo Abbé de Saint-Pierre e por Kant.

O alvo visado nas relações com outros Estados e o princípio ao qual nos referimos para saber se as guerras e os tratados são justos não são um pensamento universal (filantrópico), mas o bem efetivamente atingido ou ameaçado na sua

particularidade determinada.

Comentário de Meinecke: Hegel, insatisfeito com as individualidades, e voltado para a força supra-individual, imagina um Todo que constrange os indivíduos, pondo-se a seu serviço. Dá-se, pois, o primado do estatal sobre as individualidades.

Nessas operações, dar-se-ia, segundo Meinecke, certa mutação teórica. Trata-se de uma quebra com a noção de lei natural, de origem estoico-cristã, secularizada pelas Luzes. A Lei Natural seria algo idêntico em todos os indivíduos. Mas, a partir da torsão hegeliana, não mais se acredita numa razão uniforme. Cada totalidade popular possuiria uma razão especial, sendo dirigida por ela. *Cicero, Tomás de Aquino, Frederico o Grande*, afirma Meinecke, se lessem uns as obras dos outros, poderiam entender-se, porque os três falavam a facilmente inteligível e abstrata língua da Lei Natural. Nas obras de Herder, Goethe, Hegel, e dos românticos, eles encontrariam palavras e idéias que os espantariam, e os deixariam perplexos.

Assim, Hegel teria torcido radicalmente o individualismo: nele, iríamos do culto à personalidade individual ao culto do supra-individual, o Estado. A razão é a força estatal, no fluido da humanidade histórica. O direito do Estado seria superior a qualquer outro, o Estado enquanto indivíduo possuiria impulsos especiais rumo ao poder e à vida. A História é uma grande prisão onde existe a razão de Estado. Este possui uma cela, na qual ele pode mover-se e operar livremente. Na verdade, trata-se de uma das maiores celas na prisão. Segundo Hegel, sempre lido por Meinecke, o Estado, por sua razão, cumpre um dos maiores serviços para que a razão do mundo torne-se realidade. O Estado é o suporte da razão, a qual domina o Todo da vida humana. O Estado produz a “unidade da vontade universal e da subjetiva”.

Para o bem de sua filosofia da História (que orienta tudo rumo ao Todo, subor-

dinando-lhe cada coisa individual) Hegel precisaria ter no interior do mundo empírico algum ‘elemento universal’, algum poder que dominasse o indivíduo. Temos, aí, a edificação do Estado, segundo Meinecke (1957: 365). E qual seria, segundo Meinecke, a idéia do Estado e da força em Hegel? Resposta: o poder de Estado, no externo, deveria coincidir com seu vigor interno. O poder *nacional* seria o alvo supremo. Todos os recursos da arte, da ciência, da técnica, têm no Estado a sua garantia e para ele servem. Na filosofia da História hegeliana, a arte e a ciência teriam como fim o Estado, e, nelas, o Estado produziria a si mesmo, em si mesmo.

Finalizando essa leitura de Hegel, sobre a guerra, segundo Meinecke: o sistema hegeliano seria ao mesmo tempo profundo e autoritário. Nele, mostra-se a face mais crua da noturna e bestial razão de Estado. Trata-se de uma teodicéia, mas sem demasiado otimismo. “Na rivalidade que opõem os Estados uns contra os outros, quando as suas vontades particulares não chegam a regular suas diferenças por negociação, só a guerra pode decidir entre eles” (§ 334). Com este panorama montado por ele, habilmente, em forma de um percurso textual, Meinecke só pode mesmo chegar à idéia de Hegel como “um pensador trágico”. Trágico e defensor da guerra.

Contra essa imagem, temos a perspectiva de Karl Rosenkranz, o qual, embora sublinhando o conservadorismo do último Hegel, une o filósofo ao historiador Niebbuhr, acrescentando que este último, como Hegel, era “atormentado pela imagem de um bárbaro despotismo militar sustentado pela guerra e pelo medo dela”. Para nós, brasileiros, as palavras de Neibuhr aparecem, hoje, como pura maldição. Analisando o ambiente francês pré-revolucionário, de 1830, o historiador afirma: “É provável que mesmo a França entre num estado de desfalecimento do organismo político e social similar ao que se verifica na América do Sul” (*Apud* LOSURDO, 1983b: 405). O leitor acostumado às páginas hegelianas

conhece o juízo - idêntico e impiedoso, como o de Niebuhr, presente na *Filosofia da História*:

Na América do Sul, as repúblicas repousam apenas sobre o poder militar. Ali, toda história resume-se numa revolução contínua. Os Estados unidos separam-se, outros unem-se de novo. Todas essas mudanças são conduzidas por revoluções militares (HEGEL, 1971. "Introdução à Filosofia da História")

Para um defensor do militarismo, tal como o apresenta Meinecke, estes juízos negativos são um tanto estranhos.

Mas a interpretação feita por Meinecke tem início praticamente nos dias em que o filósofo ainda estava vivo. Ela aprofundou-se com Rudolf Haym e Franz Rosenzweig. Neste sentido, quando autores como Popper, Cassirer, e outros menores - exemplarmente os agentes de merchandising filosófico conhecidos como os "novos filósofos" franceses dos anos 70 e 80 de nosso tempo - adiantam a imagem de um Hegel belicista e totalitário, o caminho já fora aberto quando Hegel ainda vivia. Mas nem todos os leitores de Hegel o apresentam neste retrato.

No outro lado da sala, temos as pinturas idílicas que apresentam um Hegel apenas invertido a partir do anterior. Entre os que procuram desculpar Hegel, numa pequena teodicéia comum às seitas religiosas e filosóficas, temos autores como Jacques D' Hondt. Nele, em vários livros (1968; 1966; e outros títulos hagiográficos) apenas se invertem as palavras de Meinecke e de seus pares.

Tomemos dois trabalhos de Jacques D' Hondt para ilustrar o que disse acima. O primeiro intitula-se "Apreciação da Guerra Revolucionária por Hegel" (*D'HONDT, 1972: 74 e ss.*). Lemos então: "Os juízos de Hegel sobre a guerra, retomados em nosso tempo e aplicados ao mundo em que vivemos, seriam odiosos ou mesmo insensatos". É preciso situá-los, pensa D' Hondt, nas condições políticas e sociais que os viram nascer. Nega nosso autor a divisão entre o Hegel juvenil e o Hegel maduro. O

primeiro, seria o moço nostálgico da bela totalidade grega, mas revolucionário ardente, amigo da Revolução Francesa. O segundo, seria o desencantado belicista, servindo ao ser estatal com perfeito conformismo.

Para recusar essa bipartição, muito em moda nos anos sessenta de nosso tempo (lembrar as famosas "rupturas" propostas por L. Althusser, sobre o jovem Marx e o Marx maduro), D' Hondt apresenta uma prova inicial ao processo. O texto mais fortemente belicista da *Filosofia do Direito* (de 1821) foi extraído pelo próprio Hegel de uma obra juvenil. Trata-se, como vimos ao comentar as teses de Meinecke, da passagem posta na *Constituição da Alemanha*, e do texto, também primeiro, sobre *As Maneiras Científicas de Considerar o Direito Natural*. Em ambos, a guerra mantém a saúde ética de um povo. Ela o protege contra o enrigecimento dos costumes, como o vendaval protege as águas da corrupção que as manteria numa tranquilidade duradoura, ou uma Paz Perpétua que assim reduziria os povos à morte. O enunciado, quase idêntico, encontra-se no § 324 da *Filosofia do Direito*, citando diretamente *As maneiras científicas ...*

Hegel, segundo D' Hondt, não aprova qualquer guerra, mas denuncia a esterilidade do mortício ocorrido no Peloponeso e nas batalhas do conflito dos Trinta Anos. Também lamentou a derrota final de Napoleão. Para ele, e isto depreende-se do mencionado § 324 na *Filosofia do Direito*, o Estado, não sendo, como a sociedade civil, uma associação encarregada de manter a propriedade particular, enfrenta o desafio de garantir a existência de todos os cidadãos diante das ameaças externas. A guerra não se origina da paixão experimentada pelos governantes, ou pelos povos. A vida e a propriedade são postos, na guerra, como *contingentes*. Nesta forma acidental consiste o conceito do que é finito. Mas tudo o que é finito é mortal, passageiro. Na essência ética, no Estado, a natureza perde sua força (*Gewalt*) e a própria necessidade torna-se

ato livre, ético. O caráter passageiro do finito torna-se desejado, a negatividade, o seu fundamento, torna-se a individualidade substancial própria ao ser ético.

Nesse contexto, a função do governo é “abalar, pela guerra, a ordem dos sistemas particulares que se enraízam no hábito”, fazendo com que os indivíduos “sintam o seu Senhor, a Morte” (citação da Fenomenologia do Espírito). Hegel, assim, atribui à guerra um papel mobilizador na vida social. Ela põe tudo em movimento, fluidifica o que se enrijeceu e solidificou, estabilizou-se, morreu de fato. Não esqueçamos o peso do conceito de fluidez em Hegel, Marx, e demais pensadores decisivos para a cultura política do século XIX. Permito-me enviar o leitor para um artigo escrito por mim, publicado pela *Revista Brasileira de História* (ROMANO, 1990: 39 e ss).

Ali, citando Hegel, afirma-se:

Quem possui consciência do mundo, tal como ele é, sofre. E faz sofrer. É um turbilhão (*Wirbel*) dissolvente (*auflosenden*) que produz a si mesmo. O próprio mundo, nesta sua consciência, tem, sobre si mesmo, o sentimento mais doloroso e o olhar mais verdadeiro - o sentimento de ser a dissolução de tudo o que se consolida (*sich Befestigen*). O conceito de fluidez, aparece como correlato da imagem química, notável em Hegel, da dissolução. Não espanta, portanto, que Marx e Engels, ao descreverem as ações burguesas, as definam como dissolventes. “Importa notar que este processo é o de esmagar a corporeidade viva e a alma dos submetidos. A dor dilacera. Estamos longe dos alegres passeios de um pós-moderno sobre o pós-revolucionário, da fórmula leve e tola: ‘Tudo o que é sólido desmancha no ar’ (Apud ROMANO, 1990: 58).

Dos gracejos pós-modernos, à seriedade e tristeza notável em Hegel e Marx, voltemos ao dilacerante universo da guerra, onde os povos se dissolvem, e dissolvem uns aos outros, na experiência “de seu Senhor, a Morte”.

D’ Hondt só enxerga o conceito de “guerra revolucionária”, quando se trata de

pensar a guerra defendida por Hegel. Assim, a crítica de Hegel ao pacifismo que solidifica o *ethos* popular, retirando-lhe a fluidez histórica, seria dirigida sobretudo às potências conservadoras da Santa Aliança, as quais desejariam instalar na Europa a Paz Perpétua no cemitério (após as guerras, revolucionárias e contra-revolucionárias, que derrubaram Napoleão). As guerras seriam algo temido pelas classes dominantes, que nela perceberiam o abalo das estruturas *habituais* de mando. Seria injusto, pensa D’ Hondt, descrever como “hegeliana” a apologia da guerra em geral, e sobremodo de guerra fora dos parâmetros dos movimentos teorizados pelo filósofo: as comoções da guerra nacional e revolucionária (D’ HONDT, 1972: 85).

Semelhante exegese é recusada por vários autores. Entre muitos, lembro o nome de Claudio Cesa (1976: 71). Na perspectiva de Cesa, o § 324 continua como estratégico para definir, com louvor ou reprovação, Hegel enquanto filósofo ligado a qualquer *Machtstaat*. O importante, para Cesa, não é tanto a escolha da guerra contra a paz, mas a decisão urgente, quando se constata a inexistência de um pretor mundial regendo as diferenças entre Estados.

Hegel seria um belicista, conservador, ou revolucionário, liberal, amigo da Revolução Francesa e das guerras nacionais de libertação, com as Luzes difundidas na ponta dos sabres napoleônicos? Por que não um Hegel ambíguo, escrevendo algo e pensando o contrário? Seria Hegel um *Janus bifronte*? Estas perguntas já foram postas com o próprio Hegel ainda em vida. Logo após sua morte, com os conservadores acusando-o de facilitar os movimentos liberais, à moda francesa, pudemos ler uma das mais saborosas sátiras políticas e filosóficas sobre o pensador “dissimulado”. Refiro-me ao panfleto de Bruno Bauer, “A Trombeta do Juízo Final, contra Hegel, o Ateu e Anti-Cristo”. Ali se ri da *diairesis* dogmática entre um Hegel exotérico (amigo da Prússia, do protestantismo, dos costumes nacionais) e o perigoso esotérico (aliado das Luzes

francesas, do liberalismo, etc). Também tivemos, no lado hagiográfico dos fiéis hegelianos, a conversa de um Hegel rosacruz, mantendo personalidade dupla. D' Hondt, no seu *Hegel Secreto* compra a versão. Os rosacruzes sempre foram acusados de poderem passar ao invisível, controlando, no sigilo, os negócios oficiais. Por isto *Descartes*, como mostrou *Frances Yates*, fazia questão de aparecer, sempre, em lugares públicos, na Paris sacudida pelos boatos sobre conspiração rosacruz. Rosacruz que se preza, *Descartes* ou Hegel, dissimula com perfeição ...

Deixemos esse divertimento, agradável para *Mr. Holmes* ou *E. A. Poe*, e voltemos à questão da guerra, em Hegel. O próprio Claudio Cesa, em outro texto sobre a teoria hegeliana da guerra adverte: as aporias mencionadas acima nascem do fato de se "querer simplificar muito um pensamento no qual fluem e confluem tradições, reflexões e preocupações de matrizes diversas" (1976: 175).

Consideremos um ponto essencial. Para Hegel, a guerra impede os homens, presos ao particular na sociedade civil, de seguir apenas seu interesse privado, desagregando assim, "silenciosamente", o Todo. Este enunciado encontra-se na *Fenomenologia* e no escrito, próximo a ela cronologicamente, sobre o *Direito Natural*.

O que é, finalmente, o governo? Ele é a efetivação da vitalidade comunitária, o Espírito coletivo refletido em si mesmo, o Si simples da substância ética total. O governo é síntese do social, a condição para seu agir. Ele permite a cada parte da sociedade encontrar uma subsistência. O Espírito manifesta-se na família. Mas dá às famílias o sentimento de sua dependência, pois elas só vivem no todo. A comunidade pode organizar-se em sistemas onde há independência pessoal e propriedade. Mas, para impedir que as famílias se enquistem, prejudicando o todo, o governo, de tempos em tempos, abala os seus membros pela guerra.

É fácil enxergar belicismo nessa dou-

trina. Mas pensemos: em nossa experiência brasileira, sabemos bem o quanto certas famílias enquistadas na sociedade civil e no próprio Estado prejudicam o Todo. As oligarquias brasileiras dominam a *res publica*, enriquecem através do público que "administram", mantendo a massa do povo na pior exterioridade diante do político. O Prof. José Arapiraca - uma perda enorme para a universidade ocorreu com a sua morte - em pesquisa gravíssima, estudava a marca dos particulares nos nomes de famílias oligárquicas, enquistadas no patrimônio espiritual e físico do Estado. Até mesmo na corrupção este ferrete do particular ocorre: note-se o nome das "Fundações" estabelecidas por deputados e senadores para roubar os cofres públicos. Quase todas trazem o nome dos genitores ou dos próprios representantes. Num país assim, o governo não pode "tornar fluidas" as relações sociais, possibilitando a dissolução de hábitos fixos como "ética" (o favor, o compadrio, o uso das máquinas oficiais para eternizar grupos no mando, etc.). Não tendo guerras como instrumento para esta fluidificação do *ethos* sólido, uma "segunda natureza", o governo é a impotência com nome universal, a potência dos particulares. Como contrapartida, as próprias massas reagem à guerra dissimulada - esta posse da república pelos oligarcas - com uma guerra cotidiana que, por não ser declarada, não é menos efetiva e cruel. Os seqüestros de gente rica, os roubos e assassinatos, de um lado, e os linchamentos, de outro, mostram que as massas são jogadas, em nosso país, na maior selvageria, sem administração da violência. Deste modo, tomam o primeiro refém que lhes possibilite um mínimo de apropriação do excedente econômico, depenando-o, e lutam contra si mesmas, numa autofagia apavorante. O retrato não é lisongeiro, mas tem muita verdade nele. Voltemos à guerra em Hegel.

Também pela guerra o governo desaruma a ordem estabelecida pelos interesses privados, prejudiciais ao todo social. Deste modo, ele viola o direito à independência,

violentando os indivíduos que chafurdam na “ordem” privatista, com seu auto-gozo egoísta. Sobre todos os proprietários o governo faz sentir, pelo trabalho que lhes é imposto na guerra, o seu Senhor, a morte. Graças à esta dissolução (*Auflösung*) de toda a subsistência, o Espírito reprime o afoamento das individualidades e dos grupos no ser natural, na existência afastada do que é ético. O governo preserva o Si da consciência, elevando-a à liberdade e à força que é sua. Esta essência *negativa* mostra-se enquanto poder (*Macht*) próprio de uma comunidade (*Gemeinwesen*) e como força (*Kraft*) física na sua própria conservação. A comunidade encontra seu ser verdadeiro e seu reforço de poder na essência da lei divina, e no reino subterrâneo. Como enuncia J. Hyppolite (1947: 23) em nota à esta passagem da *Fenomenologia*: “a morte na guerra expõe o indivíduo à lei divina, porque esta tem como essência, o culto aos mortos”. (HEGEL, 1971: 335, vol 3. “Fenomenologia”).

A guerra é potência negativa, ela é solução (*Lösung*) e dissolução (*Auflösung*). Ela assegura o vínculo da comunidade, reprime o movimento absolutista da individualidade auto-centrada. Ela apela aos indivíduos por ela reprimidos, para se exercer. Ela faz e desfaz, comenta Hyppolite, a comunhão ética. O reino subterrâneo é o lugar dos mortos, na guerra pela defesa do ser em comum. Mas também é o plano das potências físicas inorgânicas que os homens trazem em si mesmos, sob a forma corporal. Na guerra, diz o texto sobre o *Direito Natural*, uma parte do homem sacrifica-se, purificando-se. Não é possível purificação de uma parte natural, sem conceder-lhe algo. Na guerra, operam as forças inorgânicas as quais, na sua elementariedade, podem liberar os homens de outra irracionalidade, a “loucura” em que tomba o indivíduo privado, quando este volta as costas ao coletivo, seguindo seu próprio caminho.

Prestemos atenção ao famoso § 324 da *Filosofia do Direito*. Nele podemos ler: “Esta necessidade tem, de um lado, a figura

de um poder natural (*Naturgewalt*)”. Na edição crítica de Ilting, desta mesma passagem, a guerra é comparada ao direito superior que o Gênero possui diante dos indivíduos. O Estado é dito, ali, como o correlato da “natureza”, ou de “uma natureza da vontade” (ILTING, 1983: 205, livro I e 841, livro III).

Esse juízo vem de Hobbes. Os Estados estão entre si numa relação *natural*, própria à luta de todos contra todos. Entes artificiais nos limites de um povo, os Estados não encontram artífices cosmopolitas para produzir um super-Estado máquina para efetivá-los. Ficam, assim, relegados à natureza, e não ao artifício técnico, o qual garante a paz no *interior* da república. O motivo serviu para o século XVIII, especialmente na figura do Abbé de Saint-Pierre, e I. Kant, na busca de um adversário passível de ser tomado como depositário de todas as críticas dos defensores de uma federação estatal. Este foi Hobbes. Recentemente, no Brasil foi defendida uma dissertação de mestrado que trata com muita lucidez este problema. Refiro-me ao escrito de L. P. Rouanet, *À Paz Perpétua* (1994).

Importa, em nosso caso, sublinhar que Hegel amplia o motivo Hobbesiano: as guerras ocorrem a partir de qualquer motivo, vingança ou vantagem, não sendo possível julgá-las segundo o que é justo ou injusto. Quando os Estados se enfrentam, temos *dois direitos* e não um só. Hegel também sugere que as guerras são explosões de vitalidade, como por exemplo as invasões bárbaras contra os romanos, solidificados exteriormente e apodrecidos no plano interno. Este fenômeno, para Hegel, não deve ser procurado apenas no pretérito (mongóis, tártaros, germanos). Ele constitui um elemento de todos os conflitos. Os agredidos devem escolher entre resistir ou dobrar-se, e ninguém pode ter a ilusão de que a guerra proteja vidas e propriedades. Os agressores: “muitas guerras”, diz Hegel, se iniciaram, “porque os homens se entediaram na paz”. Ou então, porque a política soube desencadear para o exterior o impulso (*Trieb*) do

agir que, de outro modo, voltar-se-ia para o interior do país, ameaçando todas as instituições.

Um caso é muito interessante: o de um povo que, em perigo de ser invadido e perder sua independência, vê todos os cidadãos correrem para defendê-lo. "Quando, deste modo, o Todo torna-se uma força, e de sua vida interior volta-se para o que lhe é externo, então a guerra defensiva transforma-se em guerra de conquista". Hegel não o diz, mas com muita probabilidade este é o caso da França revolucionária.

As *Lições* sobre a Filosofia da História apresentam a seqüência comum seguida pelos povos: desde a Grécia, todos atravessam três períodos guerreiros. No primórdio, um agrupamento humano torna-se robusto. Depois, ele encontra-se com os outros povos que o precederam na cena mundial. Finalmente, encontra povos sucessivos, caindo sob seu domínio. Entre o segundo e o terceiro período, ocorre um outro momento, no qual "diminui a tensão rumo ao externo, o povo dividindo-se no interior". Este é o ponto que sinaliza o declínio. "O sumo cume é o princípio da ruína".

Em todos esses momentos, descritos por Hegel, este último raramente evidencia entusiasmo pela guerra, na *Filosofia da História*. Parece que uma das únicas vezes em que ele assinala papel civilizador ao fenômeno bélico é quando se refere a Alexandre Magno. Quanto aos romanos e germanos, Hegel é reservado. Não compartilha o entusiasmo das Luzes - via Plutarco - pela virtude e tolerância romanas, nem também louva o entusiasmo de seus coetâneos românticos pela saúde física dos germanos. Ambos, para Hegel, são aves de rapina, incapazes de elaborar com autonomia os valores das civilizações com as quais relacionaram. Só com o Estado moderno os princípios daqueles povos (romanos, a fundação jurídica da personalidade, germanos a independência pessoal) tornaram-se valores positivos. Hegel tem palavras duras sobre a dominação do universal sobre o particular, na vida romana.

Os juízos hegelianos sobre essa gente guerreira não são entusiásticos. Os "romanos sacrificaram-se pela liberdade de que gozaram os pósteros". Os "germanos são sentimentais, bárbaros, obtusos, confusos". Mas resta que, à semelhança dos tiranos em Maquiavel, os países conquistadores ajudaram na disciplina educativa dos povos que submeteram. Já analisei essa pedagogia hegeliana, sobretudo diante dos românticos, em meu livro *Conservadorismo Romântico* (1981). Ali, sublinho a noção hegeliana de que o Oriente é sol exterior, enquanto no Ocidente, educado pela História e pelo negativo, o sol é interior.

Mas retomemos o itinerário solar na filosofia hegeliana da História. O Oriente ainda está preso às trevas. O Egito, celebrando os ritos subterrâneos, longe da luz, é exemplo disto. Na China, alguém só é algo quando morto. Na Índia, alguém só é, quando se anula. A educação liga-se às castas, ao privilégio. A sociedade é patriarcal, com plena dependência dos membros ao despótico *pater familias*. Este chefe constitui "a vontade, a atividade para o fim comum, endereça o agir coletivo para um fim geral, educa e mantém neste sentido os particulares". À esta infância, segue-se a adolescência, o mundo grego. Os contactos com a natureza são estreitos, mas trata-se de uma natureza não mais apenas em si. A civilidade grega não surge de improviso: ela é a transformação do princípio asiático, recolhido dentro dela. Ao monarca oriental se substitui o herói. A educação realiza-se no povo e no indivíduo, enquanto harmonia estética que filtra, na sua catarse, as paixões. Mas, como o filho vive na família, assim também o cidadão grego vive na *polis*. Na adolescência, é confuso o limite entre direito e moral.

A ruptura com essa eticidade imediata é sofrida como violência súbita. Isto ocorreu em Roma. Ali, entre cidadão e *res publica* se interpõe a Lei abstrata, e à poesia grega substitui-se o código, ao indivíduo, a pessoa jurídica abstrata. A educação romana produz-se no direito e na força militar. Roma

é momento decisivo na história humana. Seu império “pode ser considerado como a idade viril da História”. Na relação entre servo e senhor chocam-se, com violência, os dois extremos da força e do direito. “Na contradição que lacera o mundo romano reconhecemos a disciplina (*Zucht*) educativa do mundo ... Mas num primeiro tempo esta se apresenta a nós apenas como disciplina, e surge como um destino cego”.

Em Roma, pouco a pouco o direito sacral da família cede diante da autoridade do Estado. Na condição familiar permanece, entretanto, um vínculo escravo. Com o cristianismo, o princípio do direito cede espaço à lei moral, à interioridade da consciência singular. A ponta extrema deste movimento será exposta em Lutero. O princípio luterano jaz no fundo da consciência até surgir o princípio germânico: “com o reino da subjetividade autoconsciente aparece o espírito efetivo; chega o quarto reino (*Reich*) o qual, do ponto de vista da natureza é a idade senil do espírito. A velhice natural é debilidade; a do espírito, ao contrário, é sua perfeição madura, na qual se retorna à unidade, mas como espírito”.

Durante as Luzes e a Revolução Francesa, o homem se reconhece criador da cultura e das instituições. Surge a idéia da soberania popular. O vínculo entre indivíduo e Estado torna-se essencial ao processo educativo. Mas o intelecto, cuja função é dividir e separar, define o conceito de homem. Trata-se do homem na sociedade civil, mecânica, na qual exprimem-se os interesses privados, de grupos, de partidos e seitas. A Revolução Francesa é o ponto final de uma cisão milenar, ponto de início de uma nova época. Ele é o terror e aurora esplêndida. Com ela, retornamos ao estado ético, não mais imediato, como entre os gregos, mas espiritual, como entre os germânicos modernos. Todo este resumo da história mundial e seu nexos com a educação, que apresentei nas páginas acima, foi extraído por mim de um texto importante na exegese hegeliana de nossos dias (VECHI, 1975: 172 e ss.).

Voltemos à hermenêutica de Claudio Cesa sobre Hegel e a guerra. Os romanos não souberam, ou não puderam introduzir nenhuma união comum entre eles e os povos, só conheceram a guerra e a submissão enquanto “relação de força”. Segundo Hegel, o grande estadista foi Pericles, nunca Cesar ou Napoleão. Hegel não defendeu a guerra e a força pura, mas também não foi um lacrimoso sentimental humanitário, condenando toda e qualquer guerra. Tanto isto é verdade, que o filósofo enxergou mais na fraqueza dos vencidos e menos nas virtudes do vencedor as causas do êxito militar. Quando, na fala sobre a “morte natural” dos povos, Hegel sugere que ela deve entender-se mais como suicídio: “nenhuma força externa - diz ele - ou interna, pode fazer valer sua eficácia destrutiva no que se relaciona com o espírito do povo, se este já não está, em si mesmo, exangue, extinto”. (HEGEL, 1971. “Filosofia da História”).

Os pequenos Estados tendem a ser destruídos ou incorporados pelos grandes. Eles apresentam a mesma tara dos indivíduos na sociedade civil, pois julgam ser possível viver de modo autônomo sem unir-se ao Todo. Um pequeno Estado, sem armas, fica à mercê de um grande, como se isto fosse um destino. Temos aqui o problema, arcaico, da intervenção de um Estado nos assuntos de outro, sobretudo no âmbito dos problemas internos. Kant propôs que nenhum Estado deveria “intrometer-se com a força na Constituição e no governo de outro Estado”. A paz internacional só seria alcançada, entretanto, quando todos os povos fossem republicanos. Permito-me enviar o leitor, novamente, ao trabalho de L. P. Rouanet, citado acima, sobre a Paz Perpétua kantiana. Ali se debate este problema federativo e republicano.

Já para Fichte, as relações dos Estados entre si se fundamentariam nas relações jurídicas entre os cidadãos. O Estado em si é um conceito abstrato, só os cidadãos são pessoas efetivas. Para Fichte, o fim essencial do direito internacional é fazer com que todo

Estado sinta-se responsável pelos danos que os seus cidadãos possam trazer aos de uma outra reunião estatal. Isto exige o reconhecimento recíproco dos Estados. Assim, todo Estado possui o direito de ajuizar sobre a legalidade de um outro Estado. Mas isto, só no plano internacional, nunca no setor interno. Basta que um povo tenha sobre si uma autoridade, para que ele seja reconhecido pelos seus vizinhos. Como Fichte sabe que nem sempre o direito possui a força, apela para um Liga dos Povos, controlada pela opinião pública. Para Fichte, o único conflito armado legítimo é o que se origina de uma luta contra os negadores do direito. Fora isto, só guerras defensivas são legítimas.

Lembro sempre que sigo, literalmente, o texto de Claudio Cesa, para bem sublinhar sua atitude, a qual não enxerga em Hegel o belicista contumaz, mas também não tomba na hagiografia, como ocorre em Jacques D' Hondt. Cesa prossegue sua análise afirmando que a Paz Perpétua, em Kant e Fichte, é um ideal regulador no comportamento dos Estados. Mas para Hegel é impossível uma ordem permanente de paz, pois ela contrastaria com a natureza mais íntima de todo e qualquer Estado, qual seja, a de se afirmar enquanto "potência absoluta na terra".

A legitimidade e o reconhecimento dos Estados entre si, a soberania completa, só é possível, para Hegel, quando o reconhecimento é recíproco, com o empenho no respeito à independência dos outros Estados, aos quais, entretanto, "não pode ser indiferente o que ocorre no interior". Ou seja: um povo nômade não pode oferecer garantias de respeito aos limites para os outros. Ele pode ser visto como um Estado? Mas não só este modo de vida pode representar um perigo. As religiões de Estado são um outro, mais grave talvez.

Apenas e tão somente uma semelhança de ordenamentos políticos poderia garantir uma longa paz. O adágio é velho: "impossível viver em paz com infiéis". Sempre os Estados buscam pretextos para se agredirem mutuamente.

Um Estado é um indivíduo e na individualidade está contida a negação. Se, portanto, certo número de Estados constitui uma família, esta liga (*Verein*) deve criar-se enquanto individualidade, um oposto, deve gerar para si mesma um contraposto, um inimigo, e o da Santa Aliança poderiam ter sido os Turcos ou Americanos" (*Apud* CESA, 1976).

Se inexistente o inimigo, este é criado, ou gerado. Cláudio Cesa chama atenção particular sobre este ponto: "são muitas as analogias entre Hegel, neste problema do inimigo, entre as teses sustentadas por Carl Schmitt, por exemplo no *Conceito do Político*". (CESA, 1976: 199).

O Estado, para Hegel, não é obra de arte: ele está no mundo. Por conseguinte, se localiza na esfera do arbitrário e do contingente. Medidas desagradáveis podem desfigurá-lo em muitos prismas. Mas o homem mais detestável, assevera Hegel, o criminoso, o doente ou enfermo, nem por isto deixa de ser um homem vivo: o lado afirmativo, a vida, subsiste apesar da imperfeição" (HEGEL, 1971. "Filosofia do Direito", § 258, nota).

A força, entretanto, é medida pelas instituições. A diferença da *polis*, o cidadão no Estado moderno não mais delibera sobre a guerra e a paz: limita-se a eleger deputados cujo alvo é aprovar os balanços, e de cuja colaboração o soberano pode dispensar-se, em caso de urgência ou perigo. Esta não é uma situação patológica para Hegel. Trata-se da única garantia entre esfera civil e política, garantindo a saúde do Estado. A colaboração espontânea dos cidadãos é desejável, mas não estritamente necessária. Imprescindível, para que o Estado não se arruine, é a decisão do soberano e a obediência dos súditos.

Surge nesse contexto a crítica hegeliana ao direito natural. Este seria ambíguo, pois não ficamos sabendo, em suas exposições, se tratamos com a natureza imediata ou da natureza da própria coisa, ou seja, do conceito sobre o que é o Direito. Se dermos atenção ao primeiro aspecto, o "direito" reduz-se ao arbítrio. Se atentarmos para o segundo, ele é construído não segundo a

natureza exterior, mas sobre a liberdade humana.

O direito da natureza, no primeiro sentido, é a força (*Gewalt*) e o que dá validade à violência (*Gewalttätigkeit*) e o estado de natureza é um estado de ativo exercício da violência e de injustiça do qual o mais verdadeiro que podemos dizer é que torna-se preciso dele escapar. A sociedade, pelo contrário, é o estado no qual apenas o direito tem sua efetividade; o que é sacrificável e limitável é justo o arbítrio (*Willkür*) e o ativo exercício da violência que marcam o estado de natureza" (HEGEL, 1971. "Enciclopédia das Ciências Filosóficas", § 502).

Segui, até este momento, as exposições de Meinecke, J. D' Hondt, Cesa. Cada um apresenta o seu prisma de leitura hegeliano. O leque nos mostra a diversidade de leituras possíveis sobre "Hegel" e "guerra". Este é um fenômeno comum na exegese dos grandes filósofos. Passamos pelo Hegel belicista, pelo Hegel liberal, pelo Hegel que se equilibra entre os dois primeiros planos. As três faces de Hegel são retratadas de modo mais forte, num ou noutro sentido e tendência.

Como exemplo, temos a hermenêutica de Bonjour-Planty, autor de um excelente estudo sobre Hegel e a Rússia. Em outro trabalho, Bonjour-Planty considera Hegel um realista a mais. Seu juízo, entretanto, é fortemente matizado, face aos outros leitores de Hegel. O que não impede Bonjour-Planty de ser muito severo: "Hegel não é culpado pela existência de guerras no mundo. Mas ele deve assumir a sua responsabilidade, por ter estabelecido a demonstração racional da necessidade bélica" (PLANTY-BONJOUR, 1986: 213). O calcanhar de Aquiles, na teoria hegeliana segundo Bonjour, é o plano das relações internacionais. Hegel ignoraria todos os esforços dos grandes juristas do direito internacional, desde Las Casas até Grotius e Pufendorf, como também teria afastado com algumas linhas apenas o projeto kantiano de *Paz Perpétua*.

Segundo Herbert Marcuse, Hegel ter-se-ia mostrado ainda mais cínico do que

Hobbes, quando trata do Estado burguês. Hegel chega a negar completamente o direito internacional. Também no plano interno, as críticas à concepção hegeliana do Estado ainda hoje se dividem. A atitude de Planty-Bonjour é nítida: "a lição de Hegel é fácil de entender. O estado é potência antes de ser poder. Não pode existir nenhum direito que não implique, num momento ou noutro, o uso da violência. Mas em Hegel a força não cria o direito. Ele quer apenas afirmar que não existe direito sem força".

O tirano serviria para instaurar o respeito ao novo universal, a lei. Depois, simplesmente torna-se inútil. A lei, alfa e ômega do sistema hegeliano? Há quem o diga. Entre outros, temos Norberto Bobbio. Para ele, "Hegel sustenta que uma lei é justa, isto é, racional, só pelo fato de que ela é uma lei". Nesta vertente hermenêutica, afasta-se a distinção entre lei e justiça. A fórmula hegeliana seria a seguinte: *justum quia jussum*. Traduzindo, digamos que é algo legal porque é justo, e é justo porque é legal. Difícil encontrar, quase impossível na verdade, textos de Hegel onde se coloca a questão da desobediência à lei injusta. Para o filósofo, não se põe a questão sobre a legalidade do poder, porque a justificação do poder é regulada pela força. Um Estado de fato é sempre um Estado de direito. Assim, depois de passarmos por várias interpretações, retornamos ao nosso ponto de partida, o dito famoso "o que é racional é efetivo, o que é efetivo é racional". Planty-Bonjour retorna a velha cantilena: a filosofia política hegeliana deu-se como tarefa e princípio supremo aceitar o que é. Lembremo-nos da crítica nietzscheana aos hegelianos. Estes últimos, segundo Nietzsche, têm os joelhos gastos de tanto dobrar-se perante a "necessidade" histórica...

Mas sempre é possível, desde que alguém seja hegeliano, responder: o efetivo foi feito racionalmente. O que não resulta da razão não é efetivo, não subsiste contra a razão. Ele existe, está aí, de modo imediato e limitado. Mas é caduco, *ipso facto*. Na

Filosofia do Direito (1817) de Heidelberg, Hegel afirma que "o racional precisa ocorrer". A palavra usada é *Muss*, e não *Soll*. O que Hegel afirma, pois? Nada no céu ou na terra pode impedir que se realize o Estado constitucional, com o fim do despotismo, da monarquia absoluta. Esta existia, mas apenas enquanto casca de um ser morto, não era mais efetiva, racional.

Chegamos à equação hegeliana. O direito é racional, porque a história é racional. Quanto mais Hegel reflete sobre a história, e sobre o direito, mais ele separa-se da normatividade própria às escolas do direito natural. Temos o juízo de Ilting sobre a filosofia hegeliana, que rumo para este sentido.

Quando discutimos hoje os fundamentos da nossa vida política, sempre tratamos com as filosofias de Kant, Rousseau, Hobbes e utilitaristas britânicos, de uma parte, e com Tomás de Aquino, Aristóteles ou Platão, de outra. Mas, como Hegel, colocamos questões sobre toda a tradição da filosofia política" (1979: 36).

Não podemos olvidar, nunca, que a tradição em que situa-se Hegel é a do campo transcendental. Na linha kantiana ainda, para ele "o princípio do direito não se encontra dentro da natureza. A esfera do direito é a liberdade" (*Filosofia do Direito*, § 3, na edição de Ilting). Deste modo, o "espírito arranca-se da natureza e produz sua natureza, suas próprias leis. A natureza, pois, não é a vida do direito" (§ 3, nota).

Desde Hobbes pelo menos, o direito do indivíduo só pode ser provisório, enquanto não for constituído o Estado, executor garantia do direito. Para Hegel, antes do Estado, toda e qualquer tentativa para alguém opor-se à infração de um contrato só pode ser vingança, nova infração. Trata-se de um processo infinito, transmitido de geração a geração (HEGEL, 1971. "Filosofia do Direito", § 102). A doutrina kantiana da moralidade como base do Estado é recusada por Hegel. A moralidade é momento essencial no processo de constituição do

Estado e do direito universal, mas não é suficiente. "Um indivíduo que só deseja executar o bem por causa de sua responsabilidade moral, agiria tão arbitrariamente quanto um indivíduo que, no estado de natureza, quisesse restabelecer o direito por vingança privada".

Hegel apresenta um via original, face a Platão e Aristóteles, e face a Hobbes e a Kant, nesse problema da moral e da ética no Estado. Os primeiros partem do Todo, do comum interesse bem regulado, possibilitando a inter-relação entre famílias numa sociedade fundada na divisão do trabalho. Em Platão e Aristóteles, o princípio da ética privilegia o todo. Em Hobbes e nos modernos, os indivíduos responsáveis, unidos por um contrato, são a origem do vínculo ético. Ora, pensa Hegel, nem um nem outro isolados. Nem o todo universal vazio, nem os indivíduos impondo seu arbítrio ao coletivo. O programa hegeliano, como aliás a proposta espinozista, é baseado na tese de *indivíduos livres num todo livre*.

Segundo Ilting, a *Filosofia do Direito* retomaria a forma expositiva encontrável na *Fenomenologia do Espírito*. Cada esfera do direito corresponderia à uma esfera cultural e histórica, a uma "figura", abolida e conservada. Neste sentido, a exposição da *Filosofia do Direito* iria num caminho (*Gang*) onde a primeira figura seria o direito abstrato, passando ao direito concreto. Ou seja, dos particulares, a família, o mercado, enfim, a sociedade civil mecânica, passamos ao Estado. Neste, encontra-se subsumida a sociedade civil, com todos os seus problemas.

O perigo desse itinerário é a historicização de todas as formas políticas e de consciência. Se radicalizarmos esta via, teremos certamente um Hegel simulador, em época de Restauração. Ilting coincide, portanto, em suas próprias palavras, com as teses de J. D' Hondt sobre Hegel, o amigo disfarçado das Luzes e das guerras revolucionárias, mas que escondeu seu jogo verdadeiro através da auto-censura.

Sempre que se fala em Hegel e a guerra,

surge a figura do governante que está no ápice do Estado. Neste plano, também, muitas doutrinas e exegeses costumam assumir a superfície plana das frases feitas. Um bom trabalho sobre este prisma é o de Bernard Bourgeois "Le Prince hegelien" no volume coletivo intitulado *Hegel et la Philosophie du Droit* (1979: 85 e ss.). Hegel defendeu a monarquia constitucional. Isto causou escândalo entre os liberais, socialistas, etc. Chegou-se a dizer, na trilha de Haym, que Hegel era um puro e simples serviçal da monarquia reacionária prussiana. Certa vez, um ideólogo chamado Jean Kanapa, amestrado na prisão do pensamento chamado DIAMAT, disse que Sartre, por criticar a União Soviética, era "espião da CIA". A resposta sartreana foi eficaz e curta: "Jean Kanap est un con". O último termo é violento, mas muito merecido. O mesmo, penso, seria utilizado por Hegel contra os que assumem a tese de sua adesão sem dignidade ao Estado prussiano. Vejamos um pouco, com Bourgeois, sua doutrina política da monarquia.

O príncipe garante a realização universal do direito, suprime os privilégios nobiliários. Só a monarquia efetiva a negação da negação do direito, os privilégios nobres. O monarca hegeliano, maquiavélico, retira a soberania dos tiranetes, de um lado, e une-se ao interesse do povo, de outro. Os nobres não têm "direitos" a reclamar, mesmo que sua pretensão seja antiquíssima.

O papel do príncipe, em Hegel, é o de mediatizar a história e o direito internacional. "Na ponta de todas as ações, além das históricas, encontram-se indivíduos ou subjetividades que efetivam o substancial". (HEGEL, 1971. "Filosofia do Direito", § 348). Os povos são agentes históricos, recolhidos em seu príncipe, o único detentor do poder decisório na guerra e na paz. Além disso, o príncipe mediatiza o direito público internacional e o direito interno. Ele equilibra o lado civil e o militar, fator capital na vida do Estado (HEGEL, 1971. "Filosofia do Direito" § 271, adição).

Isso é dito pelo nosso comentarista, de

modo explícito, apoiando-se no trecho acima indicado de Hegel:

Como ocorre no organismo vivo, a irritabilidade é interior, pertence ao organismo, bem como a relação com o exterior é uma tendência da interioridade. O aspecto interior do Estado como tal é o poder civil e a tendência para o exterior o poder militar (..) É preciso que haja um equilíbrio entre estes dois poderes, pois tal é o fator básico na vida do Estado. Duas eventualidades extremas podem ocorrer: o poder civil pode ser abafado totalmente e repousar inteiramente no militar, como deu-se na época dos imperadores romanos e dos pretorianos; o poder militar pode provir apenas do poder civil, quando todos os cidadãos são obrigados ao serviço militar, como é o caso de nosso tempo.

O Príncipe reúne os dois poderes, enquanto chefe constitucional, guerreiro e homem da lei e do direito. No Estado hegeliano, como no imaginário reino de Frederico, o Grande, elogiado por Hegel, o príncipe é o poder capital. Ele *decide*. Sem este ato - decidir - inexistem Estado, guerra, paz, ciência, etc. E decidir não é um ato plural. Para Hegel, decidir em comum é uma abstração sem muito sentido. Neste ponto, devemos reter o § 542 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Numa pessoa moral (a maioria) incapaz de decidir (ela não é alguém, nem ninguém), a decisão é deixada às vontades puramente particulares de que a maioria é composta. Estas, disputando, entram em suspeita umas contra as outras. Os exemplos maiores são dados por Hegel: a Convenção francesa, nas *Lições sobre a Filosofia da História*, e o Diretório (idem).

Bourgeois, sempre nas considerações que sigo à letra, parafraseando seu rico texto, passa à soberania do Estado. Esta só pode existir como poder efetivo num indivíduo, ou seja, por ou pelo príncipe. Este último é "o cume e a base do Todo, ou seja, a monarquia constitucional". Nele, reside a decisão última (HEGEL, 1971. "Filosofia do Direito", § 275). O príncipe é "a vontade do Estado enquanto ele mantém e decide sobre tudo, a unidade que atravessa tudo".

(HEGEL, 1971. "Enciclopédia", § 542). No monarca, tem-se a vida estatal enquanto absoluto.

Entre o cume, o príncipe, e a massa popular, situa-se a classe mediadora por excelência, a assim chamada "classe média". Muita tolice foi dita sobre esta classe, especialmente no Brasil. Certa cabeça filosófica nacional confundiu, por exemplo, esta noção hegeliana com o conceito sociológico de "classe", aplicando aos fascistas brasílicos as determinações encontradas por Hegel naquele setor estatal. Falta de rigor ou leveza ética, não sabemos. Mas a "classe média" não é o alfa e o ômega do Estado hegeliano. *A Filosofia do Direito* não se apresenta como uma defesa *a priori* da burocracia. Os funcionários podem e devem participar da legislação. Eles relacionam-se com o público e com o príncipe. Eles trazem a este último as informações, preparando sua decisão. Hegel, desde jovem, criticou os escrivões pedantes, interpostos entre o cidadão e o soberano. Enquanto isto, o poder do príncipe mediatiza o poder governamental com o próprio poder governamental.

O príncipe não "pertence" ao Estado. Ele é o Estado. Ele não é o sacerdote do Estado, mas seu Cristo. Poderíamos ampliar esta sugestão de Bourgeois dizendo que, para Hegel, o príncipe é o Estado em anacoluto. Ele é um, fazendo com que o Estado seja uno. O monarca não decide apenas nos assuntos internacionais. No plano interno, ele convoca os estados (HEGEL, 1971. "Filosofia do Direito", § 308) e possui a última palavra nas leis. É dos príncipes que Hegel espera a iniciativa, na elaboração de uma Constituição racional.

O príncipe, de outro lado, não deve executar as decisões. Ele pode cair no arbítrio, sobretudo diante dos funcionários que devem efetivá-las. Os únicos responsáveis pela execução são os conselheiros. Enquanto decide, o monarca põe-se "acima de toda responsabilidade, nos negócios do governo do Estado" (HEGEL, 1971. "Filosofia do Direito", § 284). *E o arbítrio*

do príncipe dá carne e vontade ao universal, retirando este último da abstração. "A racionalidade hegeliana", pensa Bourgeois, "não é a estrutura abstrata, mas a do sujeito concreto".

A liberdade do indivíduo dá-se no interior do Estado. Se não há arbítrio do príncipe no Estado de direito, o arbítrio dos particulares também não é acolhido no mesmo Estado.

O princípio primordial de um Estado (...) é que não exista sobre ele nenhuma razão, consciência (moral) ou sentido do direito superior aos que o próprio Estado reconhece. Um Estado verdadeiro não suporta, em seu interior, pessoas como os Quakers, os anabetistas, etc. que desconhecem e recusam determinados direitos do Estado, como a defesa da pátria. Esta miserável liberdade de pensar e crer o que a cada um pareça o melhor, é inadmissível (...) É certo que os povos erram, mas os indivíduos podem equivocar-se muito mais (...) O homem tem muita facilidade para acreditar que cumpriu o seu dever ... " (*Lições sobre a História da Filosofia, "Sócrates"*).

Com esse último ponto, o arbítrio dos indivíduos, chegamos à questão do chamado direito de resistência. Resistir ao serviço militar, esta é a maneira pela qual os amigos da paz, baseados em doutrinas humanitárias ou religiosas, tentam mudar as ordens do Estado. Este prisma da consciência moderna possibilita ver o quanto Hegel se diferencia do pensamento filantrópico. Mas também jogam sobre a filosofia hegeliana da política uma luz sombria, o que foi intensamente explorado pelos críticos mais fortes de Hegel, sobretudo em nosso tempo. Para o filósofo, a liberdade moderna acentuou em demasia a vontade individual, olvidando o coletivo. Este último, sem conhecimento científico, garantido e organizado pela forma estatal, permanece arbitrário e ignorante. Citemos um longo e elucidativo trecho das *Lições sobre a Estética*,

Quem não sabe não é livre, porque contra ele surge um mundo estranho, um além e um fora-de-si do

qual depende, sem que ele tenha tornado seu este mundo estranho e sem que ele esteja, nele, junto a si mesmo. O impulso pelo saber, o desejo de conhecimento, dos mais baixos graus ao supremo estágio da visão filosófica, só nasce do esforço para superar aquela relação de não-liberdade e de apropriar-se o mundo com a representação e com o pensamento.

O lado teórico, pois, nasce do desejo de liberdade.

Se o teórico nasce do querer humano, em busca de sua forma livre, o prático,

a liberdade do agir, tende a fazer com que a razão da vontade se efetive. Esta razão efetiva-se na vida estatal. No Estado organizado racionalmente, todas as leis e instituições são apenas uma efetivação da liberdade segundo suas determinações essenciais. Se é assim, a razão singular encontra nessas instituições só a realidade da própria essência e, quando obedece a estas leis, procede, não de acordo com algo estranho, mas apenas de acordo com aquilo que é seu. O arbítrio, com frequência, é chamado liberdade, mas o arbítrio é apenas liberdade irracional, o escolher e o se determinar não segundo a razão da vontade, mas segundo impulsos acidentais e a sua dependência do sensível e do exterior

Quando os indivíduos e os grupos movem-se no Estado de direito, afastam o seu arbítrio particular, em proveito da vivência coletiva. No fundo, nada a mais do que diz Hobbes, na sua busca de um modo para vivermos em paz numa república. No direito, diz Hegel,

certamente é reconhecida a minha racionalidade, vontade, liberdade. Eu valho como pessoa e sou respeitado como tal. Eu tenho propriedade e esta deve permanecer comigo enquanto tal. Se a propriedade encontra-se em perigo, o tribunal faz-me justiça. Mas este reconhecimento e esta liberdade sempre ligam-se a este lado singular e relativo, com seus objetos singulares: esta casa, esta ação singular, esta singularidade. Mas a vida do Estado se constitui enquanto totalidade completa em si mesma: o príncipe, o governo, os tribunais, o exército, o orde-

namento da sociedade civil, a sociabilidade, etc. Este organismo interno, num Estado autêntico, é concluso, completo, realizado em si. Mas tudo isto não basta. Resta que a necessidade de uma vida mais elevada é fundamental.

O Estado é signo de razão no mundo. Todo o seu aparelho repressor, com o uso da força, tem como alvo fazer com que os humanos atinjam a liberdade coletiva, na mais perfeita auto-consciência. Este é o fim derradeiro do Estado. Assim, pode-se criticar Hegel por muitas coisas. Mas não esqueçamos que as últimas linhas da Filosofia do Direito apresentam o que ele espera de um Estado desenvolvido, não sujeito ao modelo do Antigo Regime nem à fragmentação despótica dos pequenos príncipes alemães. Com isto ele difere muito do modelo incorporado na Prússia de Frederico II:

a autoconsciência, afirma Hegel, "encontra no Estado seu saber e querer substanciais, realizados num movimento orgânico. Ela também encontra a religião e o sentimento, a representação de sua verdade como essencialidade ideal. Mas é na ciência que ela encontra o conhecimento livremente concebido desta verdade, a qual é uma só verdade em suas três manifestações complementares: o Estado, a Natureza, o Mundo ideal" (HEGEL, 1971. "Filosofia do Direito", § 360).

A disciplina empregada para manter os indivíduos dentro de limites é a lei. Esta, sem força física, é palavra vazia. Lei e força servem para garantir a produção espiritual, as ciências, as artes, a religião. Quando olhamos o Brasil, vemos o quão distantes estamos do ideal hegeliano de Estado, ciência, arte, religião. Deveríamos, ao invés de apontar autoritarismo no filósofo, discutir a nossa "realidade" miserável. Dificilmente, no Estado hegeliano, o soberano, um ponto sobre o i, seria levado até os arroubos de nossos reis-presidentes populistas, com seus semblantes de salvadores pré-fabricados e mostrando, ao invés de uma razão medidora, as partes menos elevadas de si

mesmos, vangloriando-se de que elas são roxas. Roxos de vergonha ficamos nós, todos os que pensam com a cabeça e não com a genitália. Mas quantos dentre nós dedicam-se à tarefa de pensar?

Terminando essa inspeção nos escritos hegelianos e de seus comentadores, sobre a idéia da guerra, quero lembrar um lado definido de Hegel. Trata-se de sua atitude diante da guerra no Estado europeu. Após referir-se às guerras épicas, citando o Cid campeador, Tasso, Ariosto, e Camões, Hegel louva a medida européia, a beleza individual da razão que se auto-limita vencendo o esplendor asiático. "Se diante destas epopéias ainda quiséssemos pensar

em possíveis epopéias no futuro, estas só manifestariam a vitória que uma viva racionalidade americana trará aos vínculos de um medir e particularizar ao infinito. De fato, na Europa, todo povo é hoje limitado por outro, não pode iniciar por si mesmo uma guerra contra outra nação européia. Se queremos andar fora da Europa, isto só pode ocorrer no rumo da América". Errou o filósofo na primeira parte do seu enunciado. As nações européias pós-hegelianas guerrearam entre si, imolando milhões e milhões de seres humanos. Acertou na segunda parte. A América do Norte (uma vez que, para Hegel, a do Sul é essencialmente militarista e despótica) mostra-se como infinita sede guerreira. Isto é efetivo, mas não é racional.

Roberto Romano é professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas e autor de Brasil: Igreja contra Estado (Kayrós), Conservadorismo Romântico (Brasiliense), Corpo e cristal: Marx romântico (Guanabara) e Lux in tenebris (Cortéz).

BIBLIOGRAFIA

BACON, Francis. (1874). "Essays". In: *The Moral and Historical Works of Lord Bacon*. London, George Bell & Sons.

BOURGEOIS, Bernard. (1979). "Le Prince Hégélien". In: *Hegel et la Philosophie du Droit*. Paris, PUF.

CESA, Claudio. (1976). *Hegel Filósofo Político*. Napoli, Guida.

COHN, H. (1944). *The Idea of Nationalism*. New York, Macmillan.

D' HONDT, Jacques. (1968). *Hegel secret*. Paris, PUF.

D' HONDT, Jacques. (1968). *Hegel en son temps*. Paris, Éditions Sociales.

D' HONDT, Jacques. (1966). *Hegel, Philosophe de l'Histoire Vivante*. Paris, PUF.

D' HONDT, Jacques. (1972). *De Hegel a Marx*. Paris, PUF.

D' HONDT, Jacques. (1986). "La personne et le Droit Abstrat selon Hegel". In: *G. Planty-Bonjour (dir). Droit et liberté selon Hegel*. Paris, PUF.

ECKERMANN, J. P. (s/d). *Gesprache mit Goethe*. Berlin, Deutsche Buch - Gemeinschaft.

FLEISCHMANN, Eugène. (1970). *Le Christianisme ' mis a nu '*. Paris, Plon.

HEGEL, G. W. F. (1971). *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

HOFFMANN. (1946). *Klein Zaches/Petit Zacharie*. Trad. P. Sucher. Paris, Aubier, (bilíngüe).

HEGEL E A GUERRA

- HYPOLITE, J.** (1947). *Phenomenologie de l'Esprit*. Paris, PUF, 1991.
- ILTING, K. H.** (1974). *Hegel Vorlesugen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*. K. H. Ilting (ed.). Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag.
- ILTING, K. H.** (1979). "La Forme Logique et Systématique de la Philosophie du Droit". In: *Hegel et la Philosophie du Droit*. Paris, PUF.
- ILTING, K. H.** (1983). *Die Philosophie des Rechts*. Stuttgart
- LOSURDO, D.** (1983). *Tra Hegel e Bismarck*. Roma, Riuniti Ed.
- LOSURDO, D.** (1983b). *Hegel, Questione Nazionale, Restaurazione*. Urbino, Università Degli Studi.
- LOSURDO, D.** (1987). *La Catastrofe Della Germania e L'immagine di Hegel*. Milano, Guerini e Associati.
- LOSURDO, D.** (1988). *Hegel, Marx e la Tradizione Liberale*. Roma, Riuniti.
- MEINECKE, F.** (1957). *Machiavelism. The Doctrine of 'Raison d'Etat' and its Place in Modern History*. New York, Praeger.
- PLANTY-BONJOUR, Guy.** (1986). "Droit, Violence et Libertè selon Hegel" In: *G. Planty-Bonjour. (Dir). Droit et Libertè selon Hegel*. Paris, PUF.
- ROMANO, Roberto.** (1981). *Conservadorismo romântico*. São Paulo, Brasileiraense.
- ROMANO, Roberto.** (1990). "O sublime contra o prosaico. Revolução contra reforma". *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 10 (20), mar/ago.
- ROSENZWEIG, Franz.** (1920). *Hegel et l'État*. Paris, PUF, 1991.
- ROUANET, Luis Paulo.** (1994). *À Paz Perpétua*. São Paulo, USP, mimeo.
- SHELLING, Friedrich von.** (1945). *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*. Trad. S. Jankélévitch. Paris, Aubier.
- VECHI, Giovanni.** (1975). *Il Conceto di Pedagogia in Hegel*. Milano, Mursia.