

Unid 1
6

5

14

14000

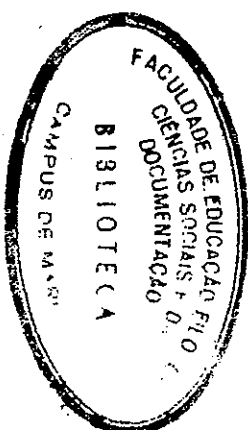
HERBERT MARCUSE

3071.
M32.
571...

RAZÃO E REVOLUÇÃO

HEGEL E O ADVENTO DA TEORIA SOCIAL

Tradução de MARILIA BARROSO



1401051172



EDITORA SAGA

INTRODUÇÃO

1. O cenário sócio-histórico

O idealismo alemão foi considerado a teoria da Revolução Francesa. Isto não significa que Kant, Fichte, Schelling e Hegel tenham elaborado uma interpretação teórica da Revolução Francesa, mas que, em grande parte, escreveram suas filosofias em resposta ao desafio vindo da França à reorganização do estado e da sociedade em bases racionais, de modo que as instituições sociais e políticas se ajustassem à liberdade e aos interesses do indivíduo. Apesar de sua severa crítica ao Terror, os idealistas alemães saudaram unanimemente a Revolução, considerando-a o desportar de uma nova era, e, sem exceção, associaram seus princípios filosóficos básicos aos ideais que ela promovera.

As idéias da Revolução Francesa surgem, pois, no cenho dos sistemas idealistas, determinando, sob muitos aspectos, sua estrutura conceitual. A Revolução Francesa, aos olhos dos idealistas alemães, não só aboliu o absolutismo feudal, substituindo-o pelo sistema econômico e político da classe média, mas, ao emancipar o indivíduo como senhor autoconfiante de sua vida, completara o que a Reforma Alemã havia começado. A situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam, doravante, depender de sua própria atividade racional livre e não de qualquer autoridade externa. O homem superara o longo período de imaturidade, durante o qual fora oprimido por esmagadoras forças naturais e sociais, e se tornara o sujeito autônomo de seu próprio desenvolvimento. Daí em diante, a luta contra a natureza e contra

a organização social deveria ser orientada por seu próprio progresso no conhecimento. O mundo deveria tornar-se uma ordem de razão.

Os ideais da Revolução Francesa encontraram suporte nos processos do capitalismo industrial. O império de Napoleão liquidara com as tendências radicais da Revolução consolidando, ao mesmo tempo, suas consequências econômicas. Os filósofos franceses daquele período associaram a realização da razão à expansão da indústria. À crescente produção industrial parecia capaz de fornecer todos os meios necessários para satisfazer as necessidades do homem. Assim, ao tempo em que Hegel elaborava seu sistema, Saint-Simon, na França, exaltava a indústria como o único poder capaz de conduzir os homens a uma sociedade livre e racional. O processo econômico aparecia como o fundamento da razão.

O desenvolvimento econômico na Alemanha ficara muito atrás do da França e Inglaterra. A classe média alemã, fraca e dispersada em numerosos territórios com interesses divergentes, dificilmente poderia projetar uma revolução. Os poucos empreendimentos industriais existentes eram como que ilhas dentro de um sistema feudal que se eternizava. O indivíduo, na sua existência social, ou era escravizado ou escravizava seus semelhantes. Não obstante, poderia ao menos perceber, enquanto ser pensante, o contraste entre a realidade miserável que existia por toda parte e as potencialidades humanas que a nova época liberaria; e, como pessoa moral, poderia preservar a dignidade e a autonomia humanas, pelo menos na sua vida privada. Assim, enquanto a Revolução Francesa começava por assegurar a realização da liberdade, ao idealismo alemão cabia apenas se ocupar com a idéia da liberdade. Os esforços históricos concretos para o estabelecimento de um tipo de sociedade racional haviam sido transpostos, na Alemanha, para o plano filosófico e transpareciam nos esforços para elaborar o conceito de razão. Este Tal conceito está no cerne da filosofia de Hegel. Este sustenta que o pensamento filosófico nada pressupõe além da razão, que a história trata da razão, e somente da razão, e que o estado é a realização da razão. Estas afirmações não são compreensíveis, porém, se a razão for tomada como

um puro conceito metafísico, pois a idéia que Hegel fazia da razão, preservava, ainda que sob forma idealística, os esforços materiais no sentido de uma vida livre e racional. A divinação da razão por Robespierre, que a considerava o *Être suprême* * está correlacionada como a exaltação da razão no sistema de Hegel. O núcleo da filosofia de Hegel é uma estrutura formada por conceitos — liberdade, sujeito, espírito, conceito — derivados da idéia de razão. A não ser que se aprenda com clareza o sentido de tais conceitos, e sua intrínseca correlação, o sistema de Hegel aparecerá como uma obscura metafísica que de fato nunca foi.

O próprio Hegel relaciona seu conceito de razão à Revolução Francesa, e o faz com grande ênfase. A revolução havia exigido que "nada fôsse reconhecido como válido em uma constituição que não estivesse de acordo com o direito da razão" (1). Hegel elaborou mais precisamente esta exigência em suas dissertações sobre a filosofia da história: "Ainda não se havia percebido, desde que o sol se fixara no firmamento, os planetas girando à sua volta, que a existência do homem tinha como centro sua cabeça, isto é, o pensamento, sob cuja inspiração se construiu o mundo da realidade. Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o *Nous* ** governa o mundo; nunca, porém, até agora, atingira o homem a compreensão do princípio que afirma que o pensamento deve governar a realidade espiritual. Tal compreensão constitui, pois, um glorioso alvorecer mental e espiritual. Todos os séres pensantes participam do júbilo desta época" (2).

Na visão de Hegel, a reviravolta decisiva dada pela história, com a Revolução Francesa, foi que o homem veio a confiar no seu espírito e ousou submeter a realidade dada aos critérios da razão. Hegel evidenciou este progresso, opondo o uso da razão à aquiescência não-crítica às condições de vida dominantes. "Nada é razão que não resulte do pensar". O homem se dispôs a organizar a realidade de acordo com as exigências do seu pensamento racional livre, em lugar de simplesmente se acomodar à ordem existente e aos valores

* *Être suprême*.

** O pensamento.

dominantes. O homem é um ser pensante. Sua razão o capacita a reconhecer suas próprias potencialidades e as do seu mundo. Ele não está, pois à mercê dos fatos que o cercam, mas é capaz de sujeitá-los a um critério mais alto, ao critério da razão. Seguindo sua orientação, o homem atingirá certas concepções que revelam estar a razão em conflito com o estado de coisas existente. Ele chegará a perceber que a história é uma luta constante pela liberdade, que a individualidade do homem, para poder realizar-se, requer que este possua alguma propriedade, e que todos os homens tenham igual direito a desenvolver as faculdades que lhe são próprias. Na verdade, porém, a servidão e a desigualdade prevalecem; muitos homens não possuem nenhuma liberdade e estão despojados da última migalha de propriedade. Em consequência, a realidade "não racional" deve ser modificada até se ajustar à razão. No caso em questão, a ordem social existente deveria ser reorganizada, o absolutismo e os remanescentes do feudalismo abolidos, a livre competição estabelecida, todos os homens iguais diante da lei, etc.

A Revolução Francesa, segundo Hegel, proclamou o poder definitivo da razão sobre a realidade, o que ele resume dizendo que o princípio da Revolução Francesa afirma que o pensamento deve governar a realidade. As implicações que estão contidas nesta afirmação levam ao próprio cerne da sua filosofia. O pensamento deve governar a realidade. O que os homens pensam ser verdadeiro, certo e bom deve realizar-se na organização real da sua vida social e individual. Mas o pensamento varia de indivíduo para indivíduo, e a diversidade resultante das opiniões individuais não pode fornecer um princípio diretor para a organização comum da vida. A não ser que o homem possua conceitos e princípios de pensamento que designem normas e condições universalmente válidas, seu pensamento não poderá pretender governar a realidade. Em consonância com a tradição da filosofia ocidental, Hegel acredita na existência de tais conceitos e princípios objetivos, e à sua totalidade ele chama razão.

Todas as filosofias do Iluminismo Francês, e suas sucessoras revolucionárias, definiram a razão como uma força histórica objetiva que, uma vez libertada dos grilhões do despotismo, faria do mundo um lugar de progresso e felicidade.

de. Elas sustentavam que "o poder da razão, e não a força das armas, propagaria os princípios da nossa gloriosa Revolução." (3). Em virtude de seu próprio poder, a razão triunfaria sobre a irracionalidade social e destruiria os opressores da humanidade. "Todas as ficções desaparecem diante da verdade, e todas as loucuras se aquietam diante da razão" (4).

A razão deveria, em consequência, revelar-se imediatamente na prática; tal dogma, entretanto, não é confirmado pelo curso da história. Hegel acredita, como Robespierre, no poder invencível da razão. Esta faculdade que o homem pode considerar como sendo a que lhe é própria, elevada acima da morte e da destruição... é capaz de tomar decisões por si mesma. Ela se anuncia como razão. Seu legislar de nada depende, e ela não pode buscar seus critérios em nenhuma outra autoridade, na terra ou nos céus" (5). Para Hegel, contudo, a razão não pode governar a realidade, a não ser que a realidade se tenha tornado racional em si mesma. Esta racionalidade é possível pela irrupção do sujeito no próprio conteúdo da natureza e da história. É esta concepção que Hegel resume na mais fundamental de suas sentenças, a saber, que o Ser é, na sua substância, um "sujeito" (6). A significação desta sentença só pode ser atingida pela compreensão da *Lógica* de Hegel, mas tentaremos dar aqui uma interpretação provisória, que será desenvolvida mais adiante (7).

A idéia de "substância como sujeito" concebe a realidade como um processo dentro do qual todo ser é a unificação de forças contraditórias. "Sujeito" designa não somente o eu ou a consciência epistemológica, mas um modo de existência, a saber, aquela de uma unidade que se autodesenvolve em um processo contraditório. Tudo o que existe só é "real" na medida em que atua como algo que é "o mesmo" através de todas as relações contraditórias que constituem sua existência; deve, pois, ser considerado como uma espécie de "sujeito" que se autodesenvolve pela revelação de suas intrínsecas contradições. Por exemplo, uma pedra só é uma pedra enquanto continua a ser a mesma, isto é, uma pedra, através da ação e da reação que apresenta diante das coisas e dos processos que com ela se relacionam. A pedra se molha na chuva; resiste à picareta; suporta um certo impulso até

se deslocar. Ser-uma-pedra é um contínuo processo de vir-a-ser e de ser uma pedra. Certamente o "vir-a-ser" não é consumado pela pedra como o seria por um sujeito consciente. A pedra é transformada por suas interações com a chuva, a picaretá e o impulso; ela não se transforma a si mesma. Uma planta, por outro lado, brota e se desenvolve por si mesma. Ela não é hoje uma semente, amanhã uma flor, mas o movimento total que vai da semente, passando pela flor, até a destruição. A planta se constitui e se preserva em si mesma neste movimento. Ela se aproxima muito mais de um "sujeito" real do que o fazia a pedra; as várias etapas do desenvolvimento da planta se originam na própria planta; elas são sua "vida", e a ela não se impõem do exterior.

A planta, porém, não "compreende" este desenvolvimento. Ela não o "realiza" como seu próprio desenvolvimento e, por conseguinte, não pode racionalizar suas próprias potencialidades até o estado de ser. Tal "realização" é um processo do verdadeiro sujeito, e só é atingida pela existência do homem. Só o homem tem o poder de auto-realização, o poder de ser um sujeito que se autodetermina em todos os processos do vir-a-ser, pois só ele tem entendimento do que sejam potencialidades, e conhecimento de "conceitos". Sua própria existência é o processo de atualização de suas potencialidades, de adaptação da sua vida às idéias da razão. Encontramos aqui a mais importante categoria da razão, a saber, a liberdade. A razão pressupõe a liberdade, o poder de agir de acordo com o conhecimento da verdade, o poder de ajustar a realidade às potencialidades. A realização destes fins, pertence apenas ao sujeito que é senhor de seu próprio desenvolvimento e que compreende suas próprias potencialidades e as das coisas à sua volta. A liberdade, em troca, pressupõe a razão, pois só o conhecimento compreensivo capacita o sujeito a conquistar e a exercer esse poder. A pedra não o possui; nem a planta. Falta a ambas o conhecimento compreensivo e, portanto, a subjetividade real. "O homem, porém, sabe o que ele é, e só por isso é real. Razão e liberdade nada são sem este conhecimento". (8)

A razão desemboca na liberdade, e a liberdade é a existência do sujeito. A própria razão, por outro lado, só existe através da sua realização, só existe se realizado o processo

do seu ser. A razão só é uma força objetiva e uma realidade objetiva porque todos os modos de ser são, — uns mais, outros menos, — espécies de subjetividade, modos de realização. O sujeito e o objeto não estão separados por um abismo insuperável, pois o objeto é, em si mesmo, uma espécie de sujeito, e todos os tipos de ser culminam no sujeito compreensivo, livre que é capaz de realizar a razão. A natureza se torna, pois, um meio para o desenvolvimento da liberdade.

A vida da razão aparece na luta contínua do homem para compreender o existente, transformando-o conforme a verdade compreendida. A razão, portanto, é essencialmente uma força histórica. Sua realização constitui um processo no mundo espaço-temporal e, em última análise, é a história total da humanidade. A palavra que designa a razão como história é Espírito (Geist): o mundo histórico considerado em relação ao progresso racional da humanidade, — o mundo histórico que não é uma cadeia de atos e acontecimentos, mas uma luta incessante para adaptar o mundo às crescentes potencialidades da humanidade.

A história está dividida em diferentes períodos, marcando cada um deles um nível distinto de desenvolvimento, e cada um deles representando um estágio definido da realização da razão. Cada estágio deve ser aprendido e entendido como uma totalidade através das maneiras dominantes do pensar e do viver que o caracterizam, através de suas instituições políticas e sociais, de sua ciência, religião e filosofia. Existem estágios diferentes na realização da razão, mas há apenas uma razão, da mesma forma que há apenas uma totalidade e uma verdade: a realização da liberdade. "Esta meta última é aquela para a qual o processo da história do mundo tem continuamente tendido, e à qual têm sido oferecidos os sacrifícios que de quando em quando se consumam, pelos séculos afora, no imenso altar da terra. Este é o único fim que a si mesmo se realiza e perfaz: o pólo solitário de repouso no meio da cadeia incessante de acontecimentos e condições, sua única verdadeira realidade". (9)

Uma unidade imediata da razão e da realidade jamais existe. A unidade só aparece depois de um longo processo que se inicia no mais baixo nível da natureza e chega à mais alta forma de existência, à existência de um sujeito livre

e racional, vivendo e agindo na autoconsciência de suas potencialidades. Na medida em que haja qualquer hiato entre o real e o potencial, o primeiro deve ser trabalhado e modificado até se ajustar à razão. Enquanto a realidade não estiver modelada pela razão, não será ainda, no sentido forte da palavra, realidade. A realidade muda de sentido, portanto, dentro da estrutura conceitual do sistema hegeliano. "Real" não significa tudo o que existe atualmente (que, ao contrário, se deveria chamar aparência), mas o que existe de modo condizente com os padrões da razão. "Real" é o racionalizável (racional), e só este o é. Por exemplo, o estado se torna uma realidade quando corresponde às potencialidades reais dos homens e permite o pleno desenvolvimento delas. Qualquer forma prévia de estado que ainda não seja racionalizável ainda não é, por isso, real.

O conceito hegeliano de razão tem, por conseguinte, um caráter nitidamente crítico e polêmico. Ele se opõe a toda aceitação imediata de um dado estado de coisas. Ele nega a hegemonia de qualquer forma dominante de existência, denunciando os antagonismos que a dissolvem em outras formas. Procuraremos mostrar que o "espírito de contradição" é a mota propulsora do método dialético de Hegel. (10)

Em 1793, Hegel escreveu a Schelling: "A razão e a liberdade continuam a ser os nossos princípios". Nos seus primeiros escritos, não há diferença entre os sentidos filosófico e social destes princípios, que são expressados em linguagem revolucionária idêntica a dos Jacobinos franceses. Por exemplo, Hegel diz que o sentido da sua época está no fato de que "a auréola que envolvia os principais opressores e deuses da terra desapareceu. Os filósofos evidenciaram a dignidade do homem, o povo aprenderá a senti-la e, em vez de continuar simplesmente clamando por seus direitos pisoteados na lama, por si mesmo os haverá de impor, deles se apropriará. A religião e a política jogaram o mesmo jogo. A primeira pregou o que o despotismo gostaria de ensinar: o desprezo pela humanidade e a convicção da incapacidade do homem a pertazer o bem e a realizar sua essência por seus próprios esforços". (11) Encontramos afirmações até mais radicais, insistindo em que "a realização da razão requer um esquema social que contradiga a ordem dada. No *Erstes*

System program des Deutschen Idealismus, escrito em 1796, encontramos o seguinte: "Demonstrarei que, assim como não há a idéia de uma máquina, não há a idéia de Estado, pois o Estado é algo de mecânico. Somente o que é objeto de liberdade pode ser chamado uma idéia. Devemos, por conseguinte, transcender o Estado, pois cada Estado se limita a tratar o homem como se este fosse um parafuso em uma engrenagem; e isto seria exatamente o que o Estado não deveria fazer; ele deve, por isso, perecer". (12)

Mas o sentido radical dos conceitos básicos do idealismo alemão foi sendo lentamente abandonado e cada vez mais, aqueles conceitos se foram acomodando à forma social dominante. Tal processo, como veremos, decorreu necessariamente da estrutura conceitual do citado idealismo, que preservava os princípios mais importantes da sociedade liberal, impedindo que esta fosse superada.

No sistema de Hegel, porém, a forma particular que a reconciliação entre a filosofia e a realidade assumiu, foi determinada pela situação da Alemanha no período em que ele elaborou o seu sistema. Os primeiros conceitos filosóficos de Hegel foram formulados no ambiente de uma Alemanha em decadência. No início do panfleto sobre a Constituição Alemã (1802), Hegel declarava que o estado alemão, na última década do século dezoito, "não era mais um estado". Os remanescentes do despotismo dominavam ainda a Alemanha, despotismo este ainda mais opressivo porque dividido em inúmeros despotismos de segunda ordem, em mútua competição. A Alemanha "formada pela Áustria e Prússia, pelos Príncipes-Eletores, por 94 príncipes eclesiásticos e seculares, 103 barões, 40 prelados e 51 cidades imperiais, compunha-se em resumo, de aproximadamente 300 territórios". O próprio governo "não possuía um único soldado, sua renda anual se elevava a apenas alguns milhares de florins". Não havia jurisdição centralizada; a Corte Suprema (*Reichskammergericht*) era solo fértil para "suborno, capricho e corrupção". (13) A servidão ainda predominava, e o camponês nada mais era que uma besta de carga. Alguns príncipes ainda empregavam ou vendiam seus súditos a países estrangeiros, na qualidade de soldados mercenários. Severa censura agia para reprimir os mais leves sinais de conscientiza-

ção. (14) A situação geral foi descrita, por um contemporâneo, nos seguintes termos. "Sem lei ou justiça, sem proteção contra a taxaço arbitrária, incertos quanto à vida de nossos filhos e quanto à nossa liberdade e aos nossos direitos, vítimas impotentes do poder despótico, faltando à nossa existência unidade e espírito nacional. . . — esta é a situação de nossa nação". (15)

Em vivo contraste com a França, não tinha a Alemanha uma classe média forte, consciente, politicamente educada, que liderasse a luta contra aquele absolutismo. A nobreza reinava sem oposição. "Na Alemanha", observou Goethe, "difícilmente alguém havia de se lembrar de invejar esta massa tremendamente privilegiada, ou de lhe discutir as alegres regalias". (16) A classe média urbana, distribuída em numerosas municipalidades, cada uma com seu próprio governo e seus próprios interesses locais, era impotente para cristalizar e efetuar qualquer oposição séria. Havia conflitos, é certo, entre os nobres dirigentes e as guildas e os artesãos, não atingindo, porém, tais conflitos, em nenhum momento, as proporções de um movimento revolucionário. Os burgueses faziam acompanhar suas petições e queixas de uma prece para que Deus protegesse a Pátria do "terror da revolução". (17)

Desde a Reforma Alemã, as massas se haviam habituado ao fato de que, para elas, a liberdade fosse um "valor interior", compatível com todas as formas de servidão; de que a obediência devida à autoridade constituída fosse um pré-requisito para a salvação eterna; de que o trabalho árduo e a pobreza fossem uma bênção aos olhos do Senhor. Um longo processo de treinamento disciplinar havia interiorizado, nos alemães, as exigências da liberdade e da razão. Um dos papéis decisivos do Protestantismo foi o de induzir os indivíduos emancipados a aceitarem o novo sistema social que se havia implantado, desviando do mundo exterior para a vida interior suas exigências e solicitações. Lutero caracterizara a liberdade cristã como um valor interno a ser realizado independentemente de toda e qualquer condição externa. A realidade social passa a ser indiferente quando o que está em questão é a verdadeira essência do homem. O homem aprendera a exigir de si mesmo a realização de suas potenciali-

dades, e a "procurar no interior" de si mesmo, e não no mundo exterior, a plena realização de sua vida. (18)

A cultura alemã é inseparável de suas origens no Protestantismo. Este inaugurara um reino de beleza, liberdade e moralidade, que não podia ser abalado por realidades e conflitos exteriores; tal reino se apartava do miserável mundo social e se fundava na "alma" do indivíduo. Este deslocamento é fonte de uma tendência muito evidente no idealismo alemão, qual seja, a disposição a acomodar-se com a realidade social. Esta tendência conciliatória dos idealistas entra muitas vezes em conflito com seu racionalismo crítico. Em última análise, o ideal apontado pela atitude crítica, a saber, a reorganização política e social do mundo, acabava por se frustrar e se transformar em um valor espiritual.

As classes "educadas" não exerciam ocupações práticas e, incapacitadas por este motivo para aplicar a própria razão à reforma da sociedade, encontravam satisfação no mundo da ciência, da arte, da filosofia e da religião. Tal mundo se tornava, para elas, a "verdadeira realidade", transcendendo à miséria das condições sociais existentes; era o lugar em que se refugiavam a verdade, a bondade, a beleza, a felicidade e, o que mais importava, era o lugar em que se refugiava a disposição crítica que não se podia submeter a cadeias sociais. A cultura era, então, essencialmente idealística, ocupada com a idéia das coisas, mais do que com as próprias coisas. A liberdade de pensamento era posta acima da liberdade de ação a moral acima da justiça prática, a vida interior acima da vida social do homem. Entretanto, justamente porque se manteve distanciada de uma realidade intolerável, conservando-se, por isso, intacta e imaculada, aquela cultura idealística, não obstante a falsidade de suas consolações e glorificações, serviu como um repositório de verdades que não tinham sido realizadas na história da humanidade.

O sistema de Hegel é a última grande expressão deste idealismo cultural, a última grande tentativa para fazer do pensamento o refúgio da razão e da liberdade. O impulso crítico original deste pensamento foi, porém, forte bastante para induzir Hegel a abandonar o tradicional afastamento entre o idealismo e a história. Ele fez da filosofia um fator histórico concreto, e trouxe a história à filosofia.

A história, porém, quando plenamente compreendida, destrói o esquema idealístico.

O sistema de Hegel está necessariamente associado a uma dada filosofia política, e a uma dada ordem social e política. A dialética entre a sociedade civil e o estado da Restauração nem é um acidente dentro da filosofia hegeliana, nem é, tão somente, uma seção de sua *Filosofia do Direito*; os princípios daquela dialética já faziam parte da estrutura conceitual do sistema de Hegel. Por outro lado, os conceitos básicos deste sistema são nada menos que o ápice de toda a tradição filosófica ocidental. Eles só se tornam compreensíveis quando interpretados à luz desta tradição.

Tentaremos, pois, de modo muito sucinto, situar os conceitos hegelianos no seu cenário histórico concreto. Cabe-nos remontar ao ponto de partida do sistema de Hegel, às suas origens na situação filosófica do seu tempo.

2. O cenário filosófico

O idealismo alemão defendia a filosofia dos ataques do empirismo inglês, e a luta entre as duas escolas não significava simplesmente o choque entre duas filosofias diferentes, mas uma luta em que estava em jogo a filosofia como tal. A filosofia nunca deixara de reivindicar o direito de guiar os esforços humanos que visam ao domínio racional da natureza e da sociedade, baseando tal direito no fato de ser ela que elabora os conceitos mais altos e mais gerais que servem ao conhecimento do mundo. A significação prática da filosofia assumira, com Descartes, uma nova forma, que se ajustava ao imenso progresso das técnicas modernas. Ele anunciara uma "filosofia prática, pela qual, por conhecer a força e a ação do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam... poderemos empregá-los em todos aqueles usos a que são apropriados, utilizando-nos assim como que mestres e possuidores da natureza". (19)

A realização sempre mais ampla desta tarefa dependia do estabelecimento de leis e conceitos cognitivos válidos univer-

salmente. O domínio racional da natureza e da sociedade presupunha o conhecimento da verdade, e a verdade era universal, em contraste com a aparência diversificada das coisas ou com sua forma imediata na percepção individual. Já os mais antigos esforços da epistemologia grega haviam sido animados pelo princípio de que a verdade é universal e necessária, e contrária, pois, a experiência ordinária de mudança e acidente.

Esta concepção — que a verdade contraria os fatos comuns da existência, e independe de indivíduos contingentes — perdurou por toda a época histórica em que a vida social do homem foi constituída por antagonismos entre indivíduos e grupos conflitantes. O universal foi hipostasiado, como numa reação filosófica ao fato de que, na história, tivessem prevalecido tão-somente os interesses individuais, enquanto que o interesse comum só se tivesse podido afirmar "à revelia" daqueles. O contraste entre o universal e o individual assumiu uma forma exacerbada quando, na era moderna, cresceu o clamor de liberdade geral e sustentou-se que uma ordem social apropriada só se poderia efetivar pelo conhecimento e a atividade de indivíduos emancipados. Todos os homens haviam sido declarados livres e iguais; todavia, ao agir de acordo com seu conhecimento e em função de seus interesses, os homens haviam criado e experimentado uma ordem de dependência, de injustiça e de crises periódicas. A competição geral entre sujeitos economicamente livres não havia estabelecido uma comunidade racional que pudesse salvaguardar e satisfazer às necessidades e aos interesses de todos os homens. A vida dos homens fora sacrificada aos mecanismos econômicos de um sistema social que relacionara os indivíduos uns aos outros como compradores e vendedores isolados de mercadorias. Esta ausência de fato de uma comunidade racional era responsável pela busca filosófica de unidade (*Einheit*) e universalidade (*Allgemeinheit*) na razão.

Poderia, no entanto, a estrutura do raciocínio individual (a subjetividade) produzir leis e conceitos gerais que pudessem constituir os padrões universais da racionalidade? Seria possível construir-se uma ordem racional universal, fundada na autonomia do indivíduo? Ao responder afirmativamente

a estas questões, o idealismo alemão visava a um princípio unificador que preservasse os ideais de uma sociedade individualística e não sucumbisse aos seus antagonismos. Os empiristas ingleses haviam demonstrado que nem sequer um único conceito ou lei da razão poderia aspirar à universalidade, e que a unidade da razão era apenas uma unidade conferida pelo hábito ou pelo costume, unidade que aderiria aos fatos sem, jamais, os governar. Segundo os idealistas alemães, este ataque comprometia quaisquer esforços que se fizessem no sentido de impor ordem às formas estabelecidas de vida. A unidade e a universalidade não podiam ser encontradas na realidade empírica; não eram fatos. Além disso, a própria estrutura da realidade empírica parecia confirmar a hipótese de que elas nunca poderiam ser derivadas dos fatos. Se o homem, pois, não conseguisse criar a unidade e a universalidade por meio de sua razão autônoma, contrariando embora os fatos, teria de expor não somente sua existência intelectual, como também sua existência material, às pressões e processos desordenados do tipo de vida empírica dominante. O problema não era pois um problema meramente filosófico, mas ligava-se ao destino histórico da humanidade.

Os idealistas alemães reconheceram as manifestações históricas concretas do problema; isto se evidencia pelo fato de haverem, sem exceção, ligado a razão teórica à razão prática. Há uma transição necessária entre a análise da consciência transcendental, em (Kant) e sua exigência de comunidade de um *Weltbürgerrecht*; entre o conceito do Eu puro de Fichte, e sua construção de uma sociedade totalmente unificada e regulada (*der geschlossene Handelsstaat*); e finalmente entre a ideia de razão, de Hegel, e sua definição do estado como a união dos interesses comuns e individuais, e, pois, como a realização da razão.

O contra-ataque do idealismo não foi provocado pela posição empirista de Locke e de Hume, mas por sua rejeição das ideias gerais. Tentaremos mostrar que o direito que assistia à razão de dirigir a realidade, dependia da capacidade do homem sustentar verdades válidas em geral. A razão

* Império mundial.

só poderia ir além do fato bruto do que é, em busca da realização do que deveria ser, em virtude da universalidade e da necessidade de seus conceitos, universalidade e necessidade que seriam, por sua vez, os critérios de verdade da razão. Tais conceitos eram negados pelos empiristas. As ideias gerais, dizia Locke, "são invenções e criaturas do entendimento, por ele forjadas para uso próprio, tendo a ver apenas com símbolos... Quando por meio delas abandonamos o particular, resta de geral apenas o que foi criado por nós próprios". (20) Para Hume, as ideias gerais são abstraídas do particular, e "representam" o particular, e apenas o particular. (21) Jamais poderão fornecer regras ou princípios universais. Se estivermos obrigados a concordar com Hume, teremos de desistir de uma realidade organizada, pois, como vimos, tal exigência se funda na capacidade que tem a razão de atingir verdades cuja validade não foi derivada da experiência, verdades que poderiam, até mesmo, contrariar a experiência. "Não é a razão que guia a vida, mas o hábito". (22) Esta conclusão, a que levam as investigações empiristas, fez mais do que minar a metafísica: ela confinou o homem aos limites do "dado", à ordem existente das coisas e dos acontecimentos. Com que direito poderia o homem superar não apenas algum aspecto particular desta ordem mas a própria ordem, na sua totalidade? Com que direito poderia submeter esta ordem ao julgamento da razão? Se a experiência é o hábito fossem as únicas fontes do conhecimento e da fé, como poderia o homem agir contra o hábito, como poderia agir de acordo com ideias e princípios ainda não aceitos e estabelecidos? A verdade não poderia diferir da ordem estabelecida, nem a razão a poderia contrariar. Daí resultava não só o ceticismo como também o conformismo. O empirismo, por limitar a natureza humana ao conhecimento do "dado", liquidava com o desejo de o transcendente e, pois, com o desespero que ele pudesse suscitar. "Pois é certo que a desesperança causa em nós quase que o mesmo efeito da felicidade, e que tão depressa nos acostumamos com a impossibilidade de satisfazer a um desejo, e o próprio desejo desaparece. Quando percebemos que atingimos os últimos limites da razão humana, cruzamos os braços, satisfeitos, (23)

Os idealistas alemães consideravam aquela filosofia a expressão da renúncia à razão. Para eles, atribuir a existência das idéias gerais à força do hábito, ou derivar de mecanismos psicológicos os princípios pelos quais se apreende a realidade, era o mesmo que negar a verdade e a razão. Eles percebiam que o que é psicológico no homem está sujeito a mudanças; o psicológico é, na verdade, um domínio de incerteza e acaso de que não é possível derivar qualquer necessidade e universalidade; e as únicas garantias da razão são, entretanto, a necessidade e a universalidade; argumentavam os idealistas que a razão teria de se curvar aos ditames dos ensinamentos empíricos, a não ser que se pudessem mostrar que aqueles conceitos que exigem necessidade e universalidade são mais do que produtos da imaginação; a não ser que se pudessem mostrar que sua validade não é derivada da experiência; a não ser, enfim, que se pudessem mostrar serem eles aplicáveis à experiência, sem dela serem provenientes. Por outro lado, se conhecimento por meio da razão (conhecimento por meio de conceitos não derivados da experiência) significa metafísica, então o ataque à metafísica é, ao mesmo tempo, um ataque às condições da liberdade humana, pois o direito que assiste à razão de dirigir a experiência constitui um dos aspectos daquelas condições.

Kant adota a opinião dos empiristas, a saber, a opinião de que todo o conhecimento humano começa com a experiência e é limitado pela experiência; que só a experiência fornece a matéria para os conceitos da razão. Não há mais forte afirmação empírica do que aquela que está no começo da Crítica da Razão Pura. "Todo pensar, em última análise, deve relacionar-se, direta ou indiretamente, ... a intuições, e portanto, em nós, à sensibilidade, pois de nenhuma outra maneira nos pode ser dado um objeto". Kant sustenta, porém, que os empiristas não demonstraram que a experiência determinasse também por que meios, e de que maneira, havia de se organizar aquela matéria empírica. A independência e a liberdade da razão estariam salvaguardadas se se demonstrasse que os princípios de organização eram própriedade inata do espírito humano, não sendo derivados, pois, da experiência. A própria experiência passaria a ser produto da

razão, uma vez que não mais seria constituída pela multiplicidade desordenada de sensações e impressões, mas pela organização plenamente inteligível destas.

Kant pretende provar que o espírito humano é dono das "formas" universais que servem para organizar a multiplicidade de dados a ele fornecidos pelos sentidos. As formas da "intuição" (espaço e tempo), e as formas do "entendimento" (categorias) são os universais mediante os quais o espírito ordena, na continuidade da experiência, a multiplicidade sensível. Elas são a priori em relação a todas e a cada uma das sensações e impressões, de tal modo que "ligamos" e organizamos as impressões sob tais formas. A experiência apresenta uma ordem necessária e universal unicamente em virtude da atividade a priori do espírito humano, que percebe todas as coisas e todos os acontecimentos mediante as formas do espaço e do tempo, e que os compreende sob as categorias da unidade, realidade, substancialidade, causalidade, etc. Estas formas e categorias não são derivadas da experiência, pois, como Hume bem mostrara, não se pode encontrar nenhuma impressão ou sensação que a elas corresponda; todavia, a experiência, como uma continuidade organizada, delas se origina. Tais formas são universalmente válidas, e aplicáveis, pois constituem a própria estrutura do espírito humano. O mundo de objetos, como uma ordem universal e necessária, é produzido pelo sujeito — não pelo indivíduo, mas por todos os indivíduos, já que constituem as condições mesmas da experiência.

Esta estrutura comum do espírito foi denominada, por Kant, "consciência transcendental". Ela consiste nas formas da intuição e do entendimento que, conforme a análise kantiana, não são arcaísmos estáticos, mas formas de operar encontradas tão-somente nos atos de apreender e compreender. As formas transcendentais da intuição, ou sentido externo, sintetizam a diversidade dos dados sensoriais em uma ordem espaço-temporal. Pelo poder das categorias, os resultados de tal síntese são submetidos às relações universais necessárias de causa e efeito, substância, reciprocidade, etc; a totalidade deste complexo é unificada na "aprecepção

transcendental", que relaciona toda e qualquer experiência ao Eu pensante, dando assim à experiência a continuidade de ser "minha" experiência. Estes processos de síntese, a priori e comuns a todos os espíritos, universais portanto, são interdependentes e se aplicam *in toto* a cada ato de conhecimento.

O que Kant denomina síntese "suprema", a da percepção transcendental, é a consciência de um "eu penso", a qual acompanha cada experiência. Por meio dela, o Eu pensante se reconhece como contínuo, presente e ativo na sucessão de suas experiências. A percepção transcendental é, por conseguinte, a base última da unidade do sujeito e, pois, da universalidade e necessidade de todas as relações objetivas.

A consciência transcendental depende da matéria recebida pelos sentidos; é, no entanto, por meio das operações da consciência transcendental que a massa daquelas impressões se transforma em um mundo organizado de objetos e relações coerentes. Já que, portanto, só conhecemos as impressões no contexto de formas a priori do espírito, não podemos conhecer como ou o que são as "coisas-em-si" que originam as impressões. Estas coisas-em-si, que presumimos existir fora das formas do espírito, permanecem completamente desconhecidas.

Hegel considera que este elemento cético da filosofia de Kant invalida sua tentativa de defender a razão contra os severos ataques empiristas. Enquanto as coisas-em-si estiverem fora do alcance da razão, esta continuará a ser mero princípio subjetivo, privado de poder sobre a estrutura objetiva da realidade, e o mundo se separa em duas partes: a subjetividade e a objetividade, o entendimento e a sensibilidade, o pensamento e a existência. Segundo Hegel, esta separação não constitui essencialmente um problema epistemológico. Inúmeras vezes ele acentuou que a relação entre sujeito e objeto, ou melhor, sua oposição, denotava um conflito concreto na ordem da existência, e que a solução deste conflito, a reunificação dos opostos, era tanto uma questão de prática como de teoria. Mais tarde ele descreveria a forma histórica deste conflito como a "alienação" (*Entfremdung*) do espírito, significando que o mundo dos objetos, originalmente produto do trabalho, e do conhecimento humano, se tornara independente do homem e passara a

ser governado por forças e leis incontrôláveis, nas quais o homem não mais se reconhecia. Ao mesmo tempo, o pensamento se apartava da realidade e a verdade se transformava em um ideal inoperante preservado pelo pensamento; enquanto isso o mundo real era deixado tranqüilamente fora da influência do pensamento. Se o homem não conseguisse reunir as partes separadas de seu mundo, e trazer a natureza e a sociedade para dentro do campo de sua razão, estaria para sempre condenado à frustração. O papel da filosofia, neste período de desintegração geral, era o de evidenciar o princípio que restauraria a perdida unidade e totalidade.

Hegel expressa este princípio no conceito de razão. Procuramos esboçar as raízes sócio-históricas e filosóficas deste conceito, que é o conceito que liga as idéias progressistas da Revolução Francesa às correntes dominantes da discussão filosófica. A razão é a verdadeira forma da realidade; nela todos os antagonismos do sujeito e do objeto são integrados para constituir a genuína unidade e universalidade. A filosofia de Hegel é, pois, necessariamente um sistema, subordinando todos os domínios do ser sob a idéia, totalizante, da razão. Os mundos inorgânico e orgânico, a natureza e a sociedade, são postos aqui sob o domínio do espírito.

Hegel considera o caráter sistemático da filosofia como um produto da situação histórica. A história atingiu uma etapa na qual é possível a realização da liberdade humana. A liberdade, entretanto, pressupõe a realidade da razão. O homem só poderia ser livre, só poderia desenvolver todas as suas potencialidades se seu mundo estivesse dominado por uma vontade racional totalizadora e pelo conhecimento. O sistema hegeliano prevê um estado em que esta condição estivesse realizada. O otimismo histórico que ele transpira fornece as bases para o chamado "panlogismo" de Hegel que considera toda espécie de ser uma forma da razão. As transições da *Lógica à Filosofia da Natureza* e desta última à *Filosofia do Espírito* fundam-se na admissão de que as leis da natureza se originam na estrutura racional do ser, e, sem solução de continuidade, levam às leis do espírito. O reino do espírito cumpre livremente o que no reino da natureza é produzido sob uma necessidade: o desenvolvimento das potencialidades in-

rentes à realidade. Hegel se refere à realidade que atingiu tal condição como sendo "a verdade".

A verdade não tem a ver apenas com proposições e juízos, isto é, ela não é tão-somente um atributo do pensamento, mas é também um atributo da realidade em formação. Algo é verdadeiro se é o que pode ser, se satisfaz a todas as suas possibilidades objetivas. Na linguagem de Hegel, o que é verdadeiro é, pois, idêntico ao seu "conceito".

O conceito tem uma dupla função. Ele compreende a natureza ou essência do objeto em questão, representando, pois, a apreensão verdadeira deste objeto pelo pensamento. Ao mesmo tempo o conceito se refere à realização efetiva daquela natureza ou essência, à sua existência concreta. Todos os conceitos fundamentais do sistema hegeliano são caracterizados por esta mesma ambigüidade. Eles jamais denotam meros conceitos (como na lógica formal), e sim, denotam formas ou modos de ser, compreendidos pelo pensamento. Hegel não pressupõe uma identidade mística do pensamento e da realidade, mas sustenta que o pensamento correto representa a realidade por que esta última, no seu desenvolvimento, atingiu o estágio em que está existindo em conformidade com a verdade. O "paralogismo" de Hegel quase se transforma no seu oposto: poder-se-ia dizer que ele tirou dos princípios e formas da realidade os princípios e formas do pensamento, de modo que as leis lógicas reproduzem as leis que governam o movimento da realidade. A unificação dos opostos é um processo evidenciado por Hegel em cada existente singular. A forma lógica do "juízo" expressa uma ocorrência real. Tomemos, por exemplo, o juízo "este homem é um escravo". De acordo com Hegel, tal juízo significa que um homem (sujeito) foi escravizado (predicado) mas, embora escravo, continua a ser um homem e, portanto, essencialmente livre e em oposição àquele predicado. O juízo não é a atribuição de um predicado a um sujeito estável, mas a expressão de um processo real do sujeito, pelo qual este se torna diferente de si mesmo. O sujeito é o processo mesmo de vir-a-ser o predicado e de o contradizer. Este processo dissolve em uma multiplicidade de relações antagonicas os sujeitos estáveis que a lógica tradicional assumia. A realidade aparece como uma realidade dinâmica, na

qual todas as formas fixas se revelam meras abstrações. Consequentemente, quando na lógica de Hegel os conceitos passam de uma forma à outra isto significa, para o pensamento correto, que uma forma de ser passa à outra e que cada forma particular só pode ser determinada pela totalidade das relações contraditórias em que existe.

Temos insistido em que, para Hegel, a realidade atingiu um estágio no qual ela existe no modo da verdade. Tal afirmação requer agora um esclarecimento. Hegel não quer dizer que tudo o que existe o faça em conformidade com suas potencialidades, mas que o espírito, tendo atingido a autoconsciência de sua liberdade, se tornou capaz de libertar a natureza e a sociedade. A realização da razão não é um fato e sim uma tarefa. A forma pela qual os objetos aparecem imediatamente não é ainda sua forma verdadeira. O simplesmente dado é, de saída, negativo, isto é, diferente de suas reais potencialidades. É no processo de superação desta negatividade que ele se torna verdadeiro: o nascimento da verdade requer, pois, a morte do estado, que é dado, do ser. O otimismo de Hegel é baseado em uma concepção que destrói o que é dado. Todas as formas são atingidas pelo movimento dissolvente da razão, que as revoga e altera até que correspondam aos seus próprios conceitos. Este movimento é que é refletido pelo pensamento no processo de "mediação" (*Vermittlung*). Se perseguirmos o verdadeiro conteúdo de nossas percepções e conceitos, toda delimitação de objetos estáveis desaparecerá. Os objetos são dissolvidos em uma multiplicidade de relações que esgotam seu conteúdo desenvolvido e que se reduzem à atividade compreensiva do sujeito.

A filosofia de Hegel é, na verdade, aquilo de que foi acusada por seus opositores imediatos: uma filosofia negativa. Ela é, na sua origem, motivada pela convicção de que os fatos que aparecem ao senso comum como indícios positivos da verdade são, na realidade, a negação da verdade, tanto que esta só pode ser estabelecida pela destruição daqueles. A força que move o método dialético está nesta convicção crítica. A dialética está inteiramente ligada à idéia de que todas as formas do ser são perpassadas por uma negatividade essencial, e que esta negatividade determina seu conteúdo e movimento. A dialética constitui a oposi-

||ção rigorosa a qualquer forma de positivismo. De Hume aos positivistas lógicos da atualidade o princípio de tal filosofia tem sido o prestígio definitivo do fato, e seu método fundamental de verificação, a observação do dado imediato. O positivismo assumiu, em meados do século XIX, e principalmente em resposta às tendências destrutivas do racionalismo, a forma de uma "filosofia positiva" que englobaria todo o saber, e que iria substituir a metafísica tradicional. As figuras mais eminentes deste positivismo acentuaram com muito vigor a atitude conservadora e acrítica de sua filosofia: o pensamento era por ela induzido a contentar-se com os fatos, a renunciar a transgredi-los e a submeter-se à situação vigente. Para Hegel, os fatos, enquanto fatos, não têm autoridade. Eles são "propostos" (*gesetzt*) pelo sujeito, que os mediatiza pelo processo de compreensão do seu desenvolvimento. A verificação repousa, em última análise, neste processo, ao qual se relacionam todos os fatos, e que lhes determina o conteúdo. Tudo o que é dado tem que se justificar ante a razão; esta nada mais é que a totalidade das capacidades da natureza e do homem.

A filosofia de Hegel, entretanto, que começa com a negação do dado e conserva por toda a parte tal negatividade, chegará a concluir que a História atingiu a realidade da razão. Os conceitos hegelianos básicos estão ainda vinculados à estrutura social do sistema dominante e, sob este aspecto, pode dizer-se que o idealismo alemão preservou a herança da Revolução Francesa.

Mas a "reconciliação da idéia com a realidade", proclamada na *Filosofia do Direito*, de Hegel, contém, um elemento decisivo que anuncia mais do que a mera reconciliação. Este elemento foi preservado e utilizado pela doutrina posterior de negação da filosofia. A filosofia atinge sua meta quando formula a visão de um mundo no qual se realiza a razão. Se neste momento a realidade reunir as condições necessárias para materializar a razão, o pensamento pode deixar de se referir ao ideal. A verdade exigiria então a prática histórica real para realizar o ideal; ao deixar este de lado, a filosofia renuncia à sua tarefa crítica, transferindo-a a uma outra força. O ápice da filosofia é, pois, ao mesmo

tempo sua renúncia. Libertada da preocupação com o ideal, a filosofia desobriga-se também de sua oposição à realidade. Isto significa que ela deixa de ser filosofia. Não se conclua, porém, que o pensamento deva compactuar com a ordem existente. O pensar crítico não cessa, mas assume nova forma. Os esforços da razão voltam-se para a teoria social e para a prática social.

A filosofia de Hegel apresenta cinco diferentes estágios de desenvolvimento:

1. O período de 1790 a 1800 marca a tentativa de formular uma fundamentação religiosa para a filosofia, como o atesta a coletânea daquele período, os *Theologische Jugendschriften*.
2. 1800-1801: formulação do ponto de partida e dos interesses filosóficos de Hegel, através da discussão crítica dos sistemas filosóficos contemporâneos, especialmente os de Kant, Fichte e Schelling. As obras principais de Hegel, neste período, são: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, *Glauben und Wissen*, e outros artigos no *Kritische Journal der Philosophie*.
3. Os anos de 1801 a 1806, viram nascer o sistema jense, primeira forma do sistema completo de Hegel. Este período foi documentado pela *Jenenser Logik und Metaphysik*, *Jenenser Realphilosophie*, e o *System der Sittlichkeit*.
4. 1807: publicação da *Phänomenologie des Geistes*.
5. Período do sistema final que fôra esboçado entre 1808-11 na *Philosophische Propädeutik* mas não se consumara até 1817. A este período pertencem as obras que constituem a parte mais volumosa dos escritos de Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1812-16), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817, 1827, 1830), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), e os vários cursos em *Berlin* sobre a filosofia da História, História da Filosofia, Estética e Religião.

A elaboração do sistema filosófico de Hegel foi acompanhada por uma série de textos políticos que procuravam aplicar suas novas idéias filosóficas a situações históricas

concretas. Este processo de relacionar conclusões filosóficas à trama da realidade política e social começa em 1798 com seus estudos históricos e políticos; é seguido por *Die Verfassung Deutschlands* em 1802, e continua até 1831, quando Hegel escreveu o estudo sobre o *Reform Bill** inglês. A relação da sua filosofia com os acontecimentos históricos daquela época faz com que os escritos políticos de Hegel sejam parte da sua obra sistemática; ambos devem ser tratados em conjunto a fim de que os conceitos hegelianos básicos sejam compreendidos não só sob o ponto de vista filosófico, como também histórico e político.

I

O Jovem Hegel:

Escritos Teológicos (1790-1800)

Se quisermos participar da atmosfera em que se originou a filosofia de Hegel, devemos voltar-nos para o cenário cultural e político do sul da Alemanha, nas décadas finais do século XVIII. Em Württemberg, país dominado por um despotismo que viera de admitir algumas insignificantes limitações constitucionais ao seu poder, as idéias de 1789 estavam começando a exercer forte impacto, particularmente sobre a juventude intelectual. O período anterior, de real despotismo, parecia haver terminado; terminara aquele despotismo sob o qual o país todo fora oprimido por constantes recrutamentos militares para guerras com o estrangeiro; por pesados impostos arbitrários; pela corrupção administrativa; pelo estabelecimento de monopólios que espoliavam as massas e enriqueciam os cofres de um príncipe extravagante; pelas súbitas prisões, que se seguiam às mais leves suspeitas ou movimentos de protesto. (1) Os conflitos entre o duque Carlos Eugênio e as dietas haviam sido resolvidos em 1770, por meio de um tratado, ficando assim removido o maior obstáculo ao funcionamento de um governo centralizado; o que daí resultara, porém, fora apenas a partilha do absolutismo entre o domínio pessoal do duque e os interesses da oligarquia feudal.

O Iluminismo Alemão, entretanto, que era o complemento mais fraco daquela filosofia que, na França e na Inglaterra, havia arruinado o arcabouço ideológico do estado absolutista, infiltrara-se na vida cultural de Württemberg: o duque era um discípulo do "déspota iluminado" Frederico II da Prússia, e no último período do seu domínio entregara-se a um absolutismo esclarecido; o espírito do Iluminismo cres-

* Projeto de reforma eleitoral, aprovado pelo Parlamento Inglês em 1832.