

A religião e a filosofia

Todos os estudiosos de Hegel evidenciaram a relação estreita que o seu pensamento mantém com a religião, quer seja por interpretações explicitamente cristãs, como as de H. Niel, quer por outras consideradas ateias, como as de Kojève. Hans Küng chegou a sugerir que Hegel fracassa no momento de apresentar uma postura filosoficamente autónoma da religião e que, mesmo nas suas análises históricas e políticas, Hegel destaca o papel importantíssimo que a religião desempenha, segundo o seu juízo. Por outro lado, a diferente interpretação da relação da doutrina do mestre relativamente à religião cristã – além da política – foi o motivo de divisão dos discípulos. As diferentes classificações entre hegelianos de direita, centro e esquerda – por exemplo, as de Löwith ou Serreau – costumam basear-se nas posturas relativas à religião.

Não podemos ser exaustivos neste tema inesgotável, destacando apenas a importância da religião na história, na política e na vida quotidiana da humanidade. A religião é o elemento chave, segundo Hegel, para estabelecer o desenvolvimento histórico da humanidade alcançado a cada momento e mostra, «inclusive nas religiões mais rudimentares, a forma de espiritualidade que contém». Embora Hegel considere que a filosofia ultrapassa a religião – ou seja, integra-a, formulando-a de um modo conceptual mais adequado –, reconhece sempre que, para o povo simples não educado, a religião assume a tarefa primordial de ser a manifestação do espírito. Por isso, na história humana pensada por Hegel, dos três momentos do espírito absoluto – arte, religião e filosofia –, o segundo é, destacadamente, o mais presente e aquele que desempenha um papel mais constante e importante.

Elogio da religião. Certamente pelo seu conceito de «superação» (*Aufhebung*), Hegel nunca considera a religião como contrária nem oposta à filosofia; muito pelo contrário, recorda sempre que têm o mesmo conteúdo especulativo. No início da *Enciclopédia*, diz; «A filosofia tem, certamente e em primeiro lugar, os seus objectos em comum com a religião. As duas têm a verdade como objecto e certamente no sentido mais elevado, em que Deus é a verdade e apenas ele é a verdade. As duas também abordam o campo do finito, da natureza e do espírito humano, da sua relação mútua

e com Deus, assim como com a sua verdade». Por isso, Hegel não tem dúvidas em afirmar que a sua tese de que a razão ou o espírito universal governam o mundo pode enunciar-se de uma forma religiosa, dizendo que a providência divina governa o mundo.

Com estas formulações, Hegel opunha-se tanto aos filósofos, que negavam todo o valor à religião, como aos que defendiam a sua autonomia plena e não a queriam subordinar, de nenhuma forma, à filosofia. Por isso, Hegel diz com certa ironia que «nos nossos dias chegou-se a um ponto em que a filosofia devia defender o conteúdo religioso contra um determinado tipo de teologia». Hegel está a pensar, evidentemente, em Jacobi, Schleiermacher e na tradição pietista, que queriam reduzir a religião a uma fé não racional, a uma intuição não formulável ou a um sentimento que repele a razão.

Pelo contrário, Hegel tem uma concepção muito mais próxima dos iluministas como Lessing ou Turgot, que valorizam o papel educativo da religião na história, apesar de aceitarem que já tinha chegado o momento em que a filosofia finalmente ultrapassasse a religião. Em suma, diz Hegel, «o tema da história é que a religião apareça como razão humana, que o princípio religioso – que reside no homem – seja realizado também como liberdade temporal. Desta forma, fica suprimida a divisão entre o interior do coração e a existência». Assim, como bom luterano, Hegel afirma que a Bíblia é «um livro fundamental para a instrução do povo», considerando a tradução feita por Lutero o «livro nacional» da Alemanha.

A religião dirige melhor o povo não educado do que a filosofia

Apesar da profunda coincidência dos seus conteúdos, filosofia e religião diferenciam-se sobretudo no facto de esta habitualmente usar expressões sentimentais e representativas, enquanto a «filosofia formula com maior rigor conceptual e coloca pensamentos, categorias ou, mais concretamente, conceitos no lugar de representações». No entanto, isto não representa nenhum impedimento para que – precisamente por isso – a religião tenha maior capacidade de mobilizar as consciências e impulsionar a acção aos não educados. A religião utiliza uma linguagem muito mais inteligível para

■ HEGEL

os iletrados do que a filosofia; por isso, o povo a escutou e seguiu desde há épocas muito distantes.

A religião antecipa-se à filosofia. Tal é devido, em primeiro lugar, à religião antecipar-se à filosofia na revelação do absoluto, do divino e do espírito universal. Pois, como diz Hegel, «é necessário que a consciência da ideia absoluta seja inicialmente captada, segundo o tempo, sob essa figura [do sentimento, da intuição e da representação] e permaneça assim na sua realidade efectiva imediata como religião e não como filosofia». Hegel privilegia a religião, porque «é a primeira modalidade da autoconsciência, a consciência espiritual do próprio espírito do povo, do universal, do espírito em e para si existente, segundo a determinação que se verifica no espírito de um povo, a consciências da verdade na sua determinação mais pura e mais completa. Aquilo que posteriormente se encontra determinado como verdade apenas vale na medida em que é adequado ao seu princípio na religião. (...) A religião é o lugar onde o povo dá a definição daquilo que entende como verdadeiro».

A religiosidade como expressão primeira dos povos. Vemos, pois, em segundo lugar, que a religião é «a expressão mais simples» do princípio de um povo. Toda a complexa existência de um povo resume-se, para Hegel, à sua religiosidade. A religiosidade de um povo é o melhor exemplo da forma da sua espiritualidade, do ser e da sua essência mais profunda. Por via da sua religião, cada povo não só tem consciência do espírito universal, como também adquire consciência de si mesmo, do seu próprio ser. A religião mostra tanto a forma como o povo concebe as suas relações com Deus e com o absoluto – e pelas quais actua –, incluindo o poder político, o Estado, como o seu próprio conceito de si mesmo, da sua autoconsciência. Como vemos, Hegel já aborda a ideia de Feuerbach da correlação entre a autoconsciência que o homem ou os povos têm de si próprios e da sua consciência do absoluto e de Deus.

O papel reconciliador da religião entre indivíduo e Estado. Em terceiro lugar, a religião também representa de forma mais clara, mesmo para os que carecem de educação, a necessidade da reconciliação entre indivíduo e todo ético, entre cidadão e Estado. Na famosa nota do capítulo § 552 da *Enciclopédia*, Hegel afirma que «a ver-

dadeira religião e a verdadeira religiosidade provém da eticidade e consiste na eticidade pensante». Por isso, a religião é o impulso mais forte e generalizado para a realização dessa reconciliação; apesar de a função essencial do Estado ser realizar o absolutamente universal, os homens tomam consciência de tal tarefa, em primeiro lugar, através da religião e, apenas mais tarde, da ciência – ou seja, da filosofia. É por isso que, considerando como muitos que «as leis têm a sua garantia suprema na religião», Hegel pensa que, ao se oporem à religião, os revolucionários franceses perderam a cumplicidade do povo.

Já no seu escrito juvenil *Religião do Povo e Cristianismo*, salienta que «espírito do povo, história, religião e grau de liberdade política não podem ser considerados separadamente, dado o seu mútuo influxo e sucesso recíprocos. Estão entrelaçados num vínculo, no qual nenhum deles pode fazer nada sem o outro, e cada um recebe algo do outro». Embora naquela altura atacasse a religião *positiva*, dogmática e hierárquico-institucional que tiraniza as consciências, na maturidade não hesita em valorizar a institucionalização eclesiástica e quase política da religião. Embora menos cruamente que Hobbes, Hegel também considera existir uma grande consonância entre religião e Estado, o deus espiritual e o deus mundano, o espírito absoluto e o espírito objectivo.

Uma forma universal de reconhecimento do espírito. Por fim, a religião é também a forma mais universal e generalizada de reconhecimento do espírito, pois está em todos os povos, sem excepção, e em todas as pessoas. Hegel contrapõe o breve, embora muito brilhante, florescimento da filosofia grega à permanente – antes e depois – presença da religião em todos os momentos da história, em todos os povos e na totalidade dos homens. Em contrapartida, a filosofia só levanta voo *científico* e plenamente conceptual quando os acontecimentos sofrem o seu ocaso – a famosa metáfora hegeliana da coruja de Minerva – e apenas para os poucos filósofos que no mundo o são – e não para os homens de acção, como, por exemplo, Napoleão.

Nas suas *Lições de História da Filosofia*, Hegel afirma: «Como a consciência pensante [que é própria da filosofia] não é a forma exteriormente geral para todos os homens, é



ENTREGA DAS CHAVES DO REINO DOS CÉUS A S. PEDRO (1482), fresco realizado por Pietro di Cristoforo Vanucci, il Perugino (c. 1448-1523), na Capela Sistina. Segundo Hegel, o cristianismo é a forma última de religião, porque, ao reunir na figura de Cristo o infinito e o finito, trará a reconciliação suprema. Na transmissão de poderes, Cristo (1) entrega a S. Pedro (2) as chaves que simbolizam a passagem de soberania. Entre a entrega de chaves e um fundo monumental, o pintor (3) – que se auto-retrata – relatou o episódio do pagamento do tributo e da tentativa de lapidação de Jesus. ♦

■ HEGEL

necessário que a consciência daquilo que é verdadeiro, do espiritual, do que é racional assuma a forma da religião». Podemos sintetizar, pois, dizendo que a filosofia costuma ser compreendida tardiamente e por poucos, enquanto a religião intervém a todo o momento e influencia todos.

O cristianismo, a última e suprema religião. No entanto, não podemos terminar este capítulo sem recordar que, para Hegel, em e através das diferentes religiões, também se manifesta o desenvolvimento e o progresso do espírito universal, sendo a suprema o cristianismo – que Hegel considera que culmina com o protestantismo. A razão essencial, tanto em termos teológicos como, sobretudo, políticos, é que o cristianismo fornece a consciência de que Deus e homem são um só. Hegel interpreta a encarnação de Cristo como símbolo e realização da unidade da natureza divina e humana. Esta encarnação contém a promessa – insiste Hegel – de que Deus habita em todos os homens. O cristianismo afirma o valor absoluto e infinito do homem, o qual pode ser admitido, através da graça, à espiritualidade absoluta. Consequência disso, conclui Hegel, é que o homem como tal deverá ser valorizado simplesmente por ser homem e por ser livre. O cristianismo, além de reconciliar os indivíduos com o absoluto através do culto e da devoção, como as outras religiões, na opinião de Hegel trará a reconciliação última e suprema, sendo portanto a última e culminante religião. O cristianismo não poderá ser ultrapassado em conteúdo; em todo o caso, insinua Hegel, apenas na forma existe algo que o ultrapassa, expressando-o especulativamente: a própria filosofia hegeliana.

Relação com a arte e com a filosofia

É sabido que a religião é apenas um dos três momentos do espírito absoluto, entre o inferior – a arte – e o superior – a filosofia. Os três partilham da mesma atenção e expressão «do infinito», «do absoluto» e «das questões absolutamente universais», dado que «são as diferentes modalidades em que a suprema ideia existe (...) para a consciência» sensível, intuitiva e imaginativa e especulativa – respectivamente. Em certo sentido, os três momentos assumem uma importância se-

melhante, assim como a mesma tarefa; mas Hegel distingue-os claramente, dado que se destinam a diferentes «faculdades» humanas: a arte à sensibilidade e aos sentidos, a religião ao entendimento representativo e a filosofia ao pensamento e à razão especulativa. Daqui nasce a sua diferença, à qual nos referiremos com grande brevidade.

A arte como primeiro momento do espírito absoluto. A arte é apresentada por Hegel intimamente relacionada com a religião, inclusive é uma das suas ferramentas privilegiadas, pois é através da arte que a religiosidade se materializa e se torna visível. A arte é, em parte, a presencialização da religião, tendo por isso um lugar específico dentro do culto e dos ritos religiosos. A religiosidade exterioriza-se através da via do culto, que é, para Hegel, «o acto pelo qual a consciência singular alcança a unidade com o divino». É dentro do culto que a arte se torna e se materializa na religião para as mentes não educadas; por isso, Hegel diz que a arte – que, como espírito absoluto, é outra forma de união de objectividade e subjectividade – ainda «penetra mais que a religião na realidade e no sensível».

É evidente que a maior dependência da arte em relação à natureza e à sensibilidade, pois baseia-se na identidade de forma e conteúdo, a torna inferior, para Hegel, à religião e à filosofia. A arte é o primeiro e inferior momento do espírito absoluto, sendo ultrapassada em e pela religião, que a eleva ao utilizá-la no culto. Hegel afirma que, nas suas expressões mais elevadas, a arte cumpre «a tarefa de expressar a religião; não o espírito de Deus, mas a forma de Deus e, com ela, o divino e o espiritual em geral. Na arte, deve tornar-se visível o divino».

O papel mediador da arte. Segundo Hegel, na história universal, a arte também ocupa um lugar subordinado à religião, sendo crucial sobretudo naqueles momentos – como Egipto, Índia e Grécia – em que a religiosidade ainda necessitava da presença sensível. Na arte, torna-se presente e sensível a mensagem religiosa, na qual «o divino se torna visível na imaginação e na intuição». A arte «serve de veículo para essa consciência [religiosa], dando-lhe apoio e fortalecendo a aparência fugidia com a objectividade que se revela e passa para a sensação». Tanto os egípcios como os gregos têm na arte

■ HEGEL

a forma de expressar o conteúdo do espírito, quer seja como representação do enigma que querem resolver e *visualizar* – Egípcia –, quer seja como arquétipo e forma universal – Grécia. No entanto – destaca Hegel –, em ambos os casos esquecem a superioridade do espírito em relação a toda a forma sensível ou natural, embora esta seja a bela forma grega.

Por outro lado, Hegel distingue a arte indiana da egípcia e, sobretudo, da grega, porque a primeira carece de espírito – diz –, enquanto a egípcia tenta já expressar o espírito como enigma e, na Grécia, como forma bela universalizável, paradigmática e canónica. Segundo Hegel, a arte grega conseguiu representar sensivelmente o espírito como nunca por ter desenvolvido a «faculdade de adquirir consciência do espírito». O aparecimento da arte indica, pois, que se penetra no mundo do espírito, mesmo quando não se dá ao espírito a própria forma espiritual, «mas a sua representação começa por ser produzida de um modo externo». Hegel chega também a afirmar que a arte «está no centro do processo espiritual», dado que quando o espírito é informe, um objecto indeterminado e puramente abstracto – como entre os judeus e os muçulmanos –, a arte é insuficiente e considerada pecaminosa. Para Hegel, estes povos recusam a arte porque se negam a concretizar e a dar forma ao espírito.

A “morte da arte”. Pelo contrário, argumenta Hegel, onde o espírito pode ser representado espiritualmente e já não sensivelmente a si próprio – no protestantismo, especialmente –, a arte religiosa deixará de ser tão valorizada e tornar-se-á, de alguma forma, «supérflua». Num terceiro momento da história, a arte deixará de ser um sinal de desenvolvimento espiritual e já não será a forma principal como os povos avançados viverão o espírito. Nessa altura, os homens terão acedido a uma compreensão do espírito mais especulativa e conceptual e, portanto, a arte passará a ocupar um lugar subsidiário no culto, na vida cultura e dentro do espírito absoluto.

Embora – ou mais precisamente porque – a arte esteja subordinada à religião na tarefa histórica de revelar o absoluto e substancial, deixará finalmente de ser necessária quando se desenvolver a interioridade humana. Enquanto a arte era o «mestre dos povos» e ajudava a religião a educar e dirigir o povo, cumpria a função de manifestar

sensualmente o espírito e os deuses enigmáticos ou belos; porém, depois de desenvolvidas a interioridade moral e a subjectividade, segundo Hegel, poder-se-á viver o espírito e a religiosidade sem a ajuda da sensibilidade. Então, produzir-se-á a famosa «morte da arte», que Hegel foi dos primeiros a proclamar, considerando que a arte deixará de ser necessária e se tornará uma mera ajuda pedagógica para espíritos ainda não educados.

O triunfo da Reforma e a maturidade da filosofia. Evidentemente, Hegel evoluiu relativamente à sua concepção juvenil exposta no *Systemprogramm*. Ai reivindicava uma religião sensível e uma mitologia da razão que tornassem as ideias estéticas. Desta forma, pensava que se poderia cobrir o abismo crescente entre homens esclarecidos e povo simples; além de evitar cair na fria abstracção e divisão kantianas, as ideias belas elevariam os homens sem dividir as suas faculdades. A arte era considerada como o grande remédio contra a divisão, tanto do corpo social entre esclarecidos e iletrados como a interna, em cada indivíduo, entre razão e sentimento.

No entanto, no Hegel maduro, os contributos schillerianos perderam grande parte da sua força, preocupando-se agora mais com os aspectos especulativos e intelectuais da religião e da filosofia. Já não as vê necessariamente envoltas em forma sensível ou mitológica através da arte ou da poesia e, inclusive, lamenta a forma ainda representativa da religião para valorizar essencialmente o conteúdo e a forma plenamente especulativas da filosofia. Para Hegel, a própria filosofia era o esclarecimento do conteúdo representativo e transcendentalista da religião – inclusive aquela para ele superior, o cristianismo de Lutero. Por isso, Hegel vê nas últimas etapas da história as últimas consequências do triunfo da Reforma, que, paradoxalmente, também significa a superação da religião enquanto exposição superior do espírito absoluto na história. O triunfo definitivo da Reforma não representa para Hegel senão o momento preciso em que a filosofia alcança a maturidade necessária para substituir a religião como instrumento básico do endoutrinamento popular.

O IDEALISMO HEGELIANO

NEM QUIXOTES NEM FANÁTICOS

O *idealista* convicto é também normalmente definido pejorativamente como «um Quixote» ou, ainda pior, como um «fanático». Seria aquele tipo de pessoas que defende obstinadamente um ideal sem o modificar quando este choca com a realidade. É evidente que Hegel também não aceita este sentido de *idealista*, ridicularizando este tipo de pessoas e adoptando uma postura realista que, por vezes, parece cair no outro extremo, qualificável como *conformismo ou pragmatismo cruel*. Pois Hegel transmite sempre a mensagem última de que, se a realidade não é como desejáramos que fosse, a mente verdadeiramente filosófica é aquela que se esforça por pensá-la – e aceitá-la – tal como é.

É exigido ao filósofo que, ao contrário da perspectiva vulgar que apenas considera o seu interesse mais imediato, faça o esforço de compreender a dura realidade e de encontrar a sua profunda racionalidade. Recordemos a sua fórmula tão criticada – «todo o real é racional» –, embora Hegel insista também que «todo o racional – verdadeiramente racional e não simplesmente pensável – é ou torna-se real».

único elemento de idealismo aqui presente é esta convicção a toda a prova de que, em última análise, por detrás da história, por mais triste, negativa, infeliz, brutal e ignominiosa que seja, se pode encontrar uma razão, uma explicação e um sentido racional. Com-

preender a realidade é uma das mais constantes e preferidas máximas de Hegel, e isso implica – pensar – compreender racionalmente, reconhecendo os factos, mas sem ficar prisioneiro das mais superficiais evidências, e procurando aquela explicação profunda que os liga com o todo, com um sentido universal, e que permanece válido para lá da circunstância imediata.

A NECESSÁRIA ACEITAÇÃO DA REALIDADE.

Além disso, Hegel opõe-se sempre aos que negam a realidade, ainda que por louváveis mas quixotescos princípios morais, aos que cometem a falácia naturalista denunciada por Hume, ao negarem aceitar que é tudo aquilo que pensam que não pode ser, que não deve ser, que não deveria ser possível. Hegel ridiculariza aqueles que, envoltos nos mais elevados sentimentos – denomina-os «belas almas» –, se negam a aceitar a triste realidade, precisamente porque é triste ou, ainda pior, por não ser alegre da forma como eles concebem a alegria.

Estes são os idealistas quixotescos que, quando se radicalizam, se tornam nos fanáticos que Hegel menospreza; em contrapartida, ele próprio esforça-se – muitas vezes contra os seus primeiros impulsos e as suas valorizações morais – por encontrar a razão que se esconde atrás dos factos e da persistente realidade, por muito que, à primeira vista, possa parecer irracional, gratuita e arbitrária. Como disse Hegel, a tarefa principal do filósofo, por detrás da qual se encontra o verdadeiro conhecimento – ou saber absoluto – é encontrar a rosa na cruz do presente, encontrar o sentido racional na tragédia histórica e vital.



AS ROCHAS DE AFRODITE, DEUSA DA BELEZA, em Chipre. O idealismo hegeliano tem um dos seus pilares nas formas de arte grega, que tinha conseguido representar sensivelmente o espírito como nunca, por ter desenvolvido a «faculdade de adquirir consciência do espírito». À direita, página do primeiro capítulo do *Cândido*, obra publicada em 1759 por Voltaire (1694-1778). Hegel considerava que, ao contrário da personagem de Voltaire, o filósofo não tem de se conformar com os males que o rodeiam. ♦

No entanto, esta tarefa essencial para o filósofo não implica cair na fanatizada fórmula ritual com que o *Cândido* de Voltaire simula aceitar e compreender as infinitas desgraças que se abatem sobre ele.

O filósofo não tem motivo para se conformar, nem muito menos mostrar contentamento, perante todos os males que observa ou de que é alvo, repetindo como uma litania que tudo aquilo é por causa de outro bem compensatório e global, que, não obstante, nunca pode descobrir realmente. Sarcástico e lúcido, Hegel considera que esta resposta fanatizada e embebida de uma metafísica impossível não é filosofia, nem serve de verdade para ninguém. /G. M.



CANDIDE, OU L'OPTIMISME.

CHAPITRE PREMIER.

*Comment Candide fut élevé dans un beau
Château, & comment il fut chassé
d'icelui.*

IL y avait en Westphalie, dans le Château de Mr. le Baron de Thunder-ten tronckh, un jeune garçon à qui la nature avait donné les mœurs les plus douces. Sa physionomie annonçait son ame. Il avoit le jugement assez droit, avec l'esprit le plus simple; c'est, je crois, pour cette raison qu'on le nommait *Candide*. Les anciens domestiques de la maison soupçonnaient qu'il était fils de la sœur de Mr. le Baron, & d'un bon & honnête Gentil-homme du voisinage, que cette Demoiselle ne vou-

A 2 lut

IDEALISMO FILOSÓFICO NÃO É UTOPISMO

A REALIZAÇÃO DE UM IDEAL

Outro tipo corrente de *idealismo* é o que se propõe e persegue incessantemente uma utopia, mesmo quando a sabe irrealizável. Hegel também não é um idealista utópico, menosprezando inclusive os utopistas. Como dissemos, Hegel quer compreender *aquilo que se passa* realmente e não ocupar-se em vão *daquilo que se deveria passar*. Se a história ou a realidade lhes demonstram que algo desejável fracassa e é impossível, Hegel tomará em consideração o fracasso e tentará compreender por que razão é inevitável.

Foi assim que reagiu quando viu o seu ideal juvenil revolucionário desmembrar-se e falhar, pois Hegel viveu, com desgosto, a radicalização totalitária da Revolução Francesa, a entronização e posterior queda de Napoleão e o regresso dos Bourbons ao trono francês. A evolução pós-revolucionária em França e na Europa não foi do agrado de Hegel, mas não a negou, tentando sim encontrar uma explicação e um sentido para tal. Além disso, a sua interpretação evitou a todo o custo a distinção tipicamente platónica, kantiana ou hölderliana entre a pureza do ideal e a bastardia da sua realização. Hegel nega-se sempre a justificações do tipo: em si, o ideal revolucionário é justo, válido e maravilhoso, mas deixa de o ser quando é concretizado, dado que inevitavelmente se corrompe, se torna injusto e bárbaro. Para Hegel, um ideal é inseparável e indissociável da sua realização, pois não se pode desejar uma coisa sem a outra; portanto,

tem de ser defendido ou negado como um todo, sem introduzir distinções completamente ridículas.

A CHAVE: ASSUMIR AS CONSEQUÊNCIAS DOS PRÓPRIOS ACTOS

Como o leitor pode imaginar, Hegel também não é partidário do denominado *amor platónico*. Não é o tipo de pessoa que se apaixone por algo inalcançável ou que renuncie a alcançá-lo, quer por se sentir indigno dele, quer por temer quebrar o seu encanto ou pristina pureza. Hegel pensa que as coisas são alcançáveis; senão, é melhor esquecê-las. A revolução, por exemplo, se pode obter aquilo que pretende, pois que avance; senão é melhor renunciar ou dizer – como a raposa da fábula – que *as uvas ainda estão verdes*. Não aceita igualmente que se queira fazer a revolução quando se hesita em assumir as suas consequências – como faz Hölderlin, no seu *Hipérion*. Hegel não é idealista neste aspecto e, por isso, não deixa de elogiar Robespierre e justificar o *terror* totalitário que instaurou para defender a Revolução.

O fim justifica os meios? Não exactamente, mas Hegel pensa que aquele que não assume as consequências dos seus actos e o princípio da realidade nunca poderá actuar, jamais fará alguma coisa e lamentar-se-á eternamente. Hegel argumenta que, muitas vezes, renunciar a acção é mais digno de culpa e até de crime que não actuar, mesmo assumindo que realizá-la implique algumas consequências negativas. Portanto, aqueles que acusam Hegel de idealista utopista têm menos razão do que aqueles que o criticam porque diz que não é possível fazer uma revolução sem que se derrame sangue, tal como não se poder fazer uma omeleta sem ovos.



HEGEL SAÚDA NAPOLEÃO I EM JENA (1806), gravura publicada na Harper's Magazine de Julho de 1895. Em Jena, Napoleão era ainda, para Hegel, a encarnação a cavalo do espírito da época. O programa do idealismo hegeliano, contudo, foi mudando à medida que abordava a explicação do sentido dos acontecimentos históricos. ♦

Apesar disso, também convém referir que Hegel cede à crueldade dos factos apenas quando se convence de que – é evidente que se pode enganar como toda a gente – expressam o necessário passo dialéctico pela negatividade ou pelo conflito através do qual a história ou a razão – aquilo que ele denomina o *espírito universal* – avança. / G. M.



HÖLDERLIN (1770-1843), em cima, numa gravura de W. Schulz e, em baixo, Lógica e Dialéctica (Aristóteles e Platão), relevo de Lucca della Robbia. O idealismo filosófico de Hegel afastava-se tanto das posições românticas como das posições de Aristóteles e Platão. ♦

SUBSTÂNCIA QUE É SUJEITO

PARA UMA FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA

No prólogo da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel afirma: «Segundo a minha opinião, que deverá ser justificada apenas através da exposição do próprio sistema, tudo depende de que o verdadeiro não se apreenda e não se expresse apenas como *substância*, mas também, e na mesma medida, como *sujeito*». Com estas palavras, Hegel termina explicitamente o percurso idealista até uma filosofia do sujeito ou da consciência já iniciado por Descartes – ou anteriormente pelo nominalismo de Ockham. Não só o sujeito pensante é aquele que merece ser definido como substância, mas toda a substância – ou seja, aquele realmente sustante, que se sustenta a si próprio – passa a ser definida e determinada como sujeito.

Com estas perspectivas, Hegel tenta superar e integrar a filosofia da substância dos antigos gregos na moderna filosofia do sujeito. Hegel consolida assim uma ontologia baseada na identidade do pensar e do ser, do sujeito e do objecto, dado que o conhecimento ou pensar do ser passa a fazer parte do próprio ser na sua revelação, porque o ser é devir – substância dinâmica que é sujeito e que se procura e conhece como tal. A mensagem da *Fenomenologia do Espírito* conclui identificando o ser com o devir e, portanto, a verdade do ser com o devir da verdade.

UM ESPÍRITO UNIVERSAL E ABSOLUTO

Como dissemos, para Hegel, compreender o verdadeiro simultaneamente como substância (Espinosa, mas também os gregos) e como sujeito (os modernos) implica

determinar, de forma coerente, o fundamento do seu sistema como simultaneamente *onto-teo-lógico* – que remete para um ser supremo divino – e *onto-logo-lógico*, pois o fundamental é agora o vínculo lógico diacrónico e dinâmico que abarca todo o sistema. Como vemos, Hegel considera o heraclitismo superior ao parmenismo, mas ambos, enquanto filosofias da substância, são integrados numa filosofia do sujeito, aquela em que todo o devir é a dinâmica histórico-real e lógico-cognoscitiva da substância-sujeito. Assim, Hegel complementa Espinosa, concebendo que a substância aconteça e se desenvolva no tempo, que tenha uma história e que, não só nos seus modos, mas também nela própria, se desenvolva internamente.

Desta forma, diz Hegel, a razão dialéctica pode pensar o todo – incluindo os conflitos e negatividades – como momentos do devir da substância que é sujeito. A negatividade e as particularidades já não são menosprezadas ou degradadas, embora ainda seja necessário incorporá-las no movimento e no desenvolvimento do todo. A substância que é sujeito, ou, por outras palavras, espírito universal, é o todo dinâmico-dialéctico – o movido – e, simultaneamente, a dialéctica e a dinâmica do todo – aquilo que o move. Por conseguinte, insiste Hegel, é simultaneamente substância e sujeito, ao mesmo tempo o movido, o motor e o guia desse movimento global – embora não no mesmo sentido. Paralelamente, podemos dizer que a substância que é sujeito é, ao mesmo tempo, o conhecido – o objecto –, o que conhece – sujeito – e o guia deste conhecimento ou o próprio conhecimento. Portanto, esta substância não é transcendente, mas totalmente imanente e identificada com a totalidade nos seus parâmetros supremos. /G. M.



O FILÓSOFO HOLANDÊS BARUCH ESPINOSA (1632-1677), num retrato de Jean Charles François (1762), realizado a partir de uma pintura de Delhay. A filosofia de Hegel complementa Espinosa, concebendo que a substância aconteça e se desenvolva no tempo, que tenha uma história e que se desenvolva internamente. ♦

O IDEALISMO HEGELIANO É DIALÉCTICO

A «ASTÚCIA DA RAZÃO»

Recordemos que o idealismo de Hegel é um idealismo dialéctico, o que implica que o conhecimento e a compreensão radicais da realidade não negam, esquecem, obviam, menosprezam, prescindem ou ocultam as partes desagradáveis dessa realidade. Ao invés, dialéctico é aquilo que se desenvolve e se compreende apenas reconhecendo e integrando num mesmo processo o negativo, o conflito, as lutas, a alienação, as limitações humanas e mundanas, os egoísmos particulares, as paixões – sejam cruéis ou sublimes –, os instintos, o animal... Apenas integrando e concebendo como integrado tudo isso no processo dialéctico se pode conhecer a realidade efectiva, sem idealizações ingénuas, sem simplificações interessadas, sem utopismos sem sentido, sem ficções meramente imaginadas, sem sonhos que nunca terminarão nem se realizarão.

O idealismo hegeliano parte da resignada convicção de que também as realidades mais terríveis, e normalmente esquecidas pelos filósofos, desempenham o seu papel na realização da racionalidade.

O argumento, denominado por Hegel como «astúcia da razão», afirma precisamente que o racional, o lógico e o espiritual apenas se podem realizar efectivamente instrumentalizando, de forma astuta, o – em princípio – irracional e ilógico, o material e carnal, o egoísmo e os interesses particulares, por mais vaidosos, viscerais e primitivos que sejam.

A NECESSIDADE DOS CONTRÁRIOS

Além disso, concebida especulativamente com toda a sua complexidade e sem enganos ou eufemismos, inclusive a ideia absoluta e o espírito universal – num determinado momento Hegel chega a dizer *Deus* –, apenas se podem realizar pelos seus contrários relativos, carnis, finitos ou animais. Por isso, em certo sentido, pode dizer-se que, de alguma forma, também são ou têm existência física e empírica, que se realizam ou realizam o seu desígnio através do físico, empírico e carnal. Vemos novamente que se trata de um idealismo muito carnal, e mesmo, material, que não está tão longe como se costuma dizer do seu discípulo e *inversor* Marx.

O idealismo de Hegel – que, em última instância, muitos marxistas poderiam aceitar plenamente – baseia-se sobretudo na afirmação de que a realidade é racional, cognoscível e, portanto, tem logos e é descritível como *ideia*. Desta forma, – aqui contra-ataca Hegel – o espírito universal ou a ideia absoluta também não são simplesmente algo físico, material, sensível, carnal, finito e empírico, mas, e sobretudo, algo mais. São uma realidade racional, espiritual, absoluta, ideia. Digamo-lo assim: além de ser, como qualquer coisa, uma existência – que necessita de se realizar através do efectivamente existente, sem poder eliminar as suas características particulares ou indesejáveis –, têm sobretudo uma componente racional, um logos, uma lógica – no sentido mais normal do termo – uma explicação, um sentido, um significado... que, em última análise, se vincula num todo sistemático e especulativamente rico que o filósofo pode explicitar. Em suma, dizem-nos algo a nós, os seres inteligentes que

nos propomos o pensamento filosófico, e revelam-nos assim porque existem, porque são assim e não de outro modo, porque mudam assim e como o fazem, etc.

TUDO É IDEIA E ESPÍRITO

As coisas são ideia ou espírito, porque têm, pensa Hegel, uma mensagem para os seres inteligentes, para os cientistas, para os filósofos; em última instância, para todo o ser humano que se proponha a tarefa de *conhecer*. Perante o nihilismo, o cinismo ou o cepticismo radicais, Hegel proclama – ficando ao critério do leitor se isso é *idealismo* em algum dos sentidos vulgares analisados – que a realidade, o mundo, a história, a humanidade ou a sua cultura não são meros acidentes, meras casualidades, um simples acaso, algo inexplicável e irracional; pelo contrário, são compreensíveis, são racionais, são também *ideia*, são também *Espírito*, além de simples coisa, matéria, mundo, natureza, simples pedra.

Como vimos, a autêntica realidade é tanto a existência empírico-material como a existência lógico-racional e, a partir daqui, temos de entender a famosa afirmação de Hegel: «Todo o [autenticamente] real é ou torna-se racional e todo o [autenticamente] racional é ou torna-se real». Em suma, o idealismo filosófico de Hegel opõe-se às teses mais radicais – pois nem todos chegam a afirmar o contrário – dos cépticos, dos cínicos ou dos niilistas: não existe razão nem racionalidade; o mundo, os humanos, as suas ideias, conhecimentos ou aspirações não são mais que vaidade, erro, falsidade e irreabilidade. Contudo, o idealismo filosófico de Hegel também se opõe às teses mais radicais e ingénuas daquelas que acreditam, sonham ou imaginam



A ESCOLA DE FILÓSOFOS. Entre os representados, encontram-se Fichte, Kant, Hegel, Schopenhauer, Feuerbach, Schleiermacher, Humboldt, Schelling, Engels e Marx. Gravura de Rainer Ehrh (1960). ♦

que o racional, espiritual e lógico se possa realizar de forma totalmente independente, não contaminada e sem nenhuma influência do material, carnal, ilógico e irracional.

Para Hegel, é igualmente falso, filosófica e cientificamente insustentável, que haja um caos material sem nenhuma possibilidade de logos nem sentido, ou que haja um espírito absoluta e perpetuamente etéreo, sem nenhum vínculo ou contacto com o material, com as coisas e com os homens carnis; nem o sem sentido eterno, nem o espírito eterna e completamente desencarnado. /G. M.

O FELIZ EQUILÍBRIO DA LIBERDADE GREGA

UMA UNIÃO INCONSCIENTE E INSTÁVEL

Hegel foi sempre um entusiasta e devoto da Grécia, da sua eticidade, das suas *polis*, da sua cultura e da sua liberdade. Para ele, a Grécia Clássica é um momento feliz – talvez o mais – de toda a história da humanidade, ao ponto de se situar quase à margem do desenvolvimento dialéctico da liberdade, especialmente na sua versão ternária.

No mundo grego clássico, ainda existe uma feliz unidade entre o substancial e o subjectivo, o universal e o particular, o genérico e o individual. É uma união ainda inconsciente e, apesar do seu *feliz* equilíbrio, mostra já a sua profunda instabilidade. O universal e o particular mostram a tendência para se separar e ter vida própria, embora sejam ainda iminentemente solidários. A *bela liberdade* grega baseava-se na ausência de ruptura entre liberdade substancial e liberdade subjectiva, mas a divisão surgirá rapidamente com a queda da *polis*, com as escolas pós-socráticas e com o helenismo.

ENTRE O ORIENTE UNIVERSAL E A ROMA INDIVIDUAL

Precisamente a beleza do momento grego baseia-se, para Hegel, no facto de começar a diferenciação de universalidade e particularidade, mas sem romper ainda os vínculos. Espontaneamente, os

indivíduos reintegram-se ou mantêm-se dentro da unidade. O grego sabe que é uno com a sua *polis* e, quando existe um perigo no horizonte, também sabe unir-se com os gregos das restantes *polis* – com as quais tantas vezes lutava – para defender a liberdade de todos. A bela liberdade ética consiste no facto de a individualidade emergente ter espontaneamente um fim universal. A Grécia é, portanto, um momento de feliz equilíbrio entre dois momentos unilaterais que tendem a separar-se. Infelizmente, segundo Hegel, não é um equilíbrio mediato, virado sobre si e resultado de uma reconciliação dialéctica. A sua carência baseia-se no fruto do feliz instante natural, mais casual que conscientemente procurado e alcançado, em que, apesar de se iniciar a separação em dois pólos postos, nenhum dos dois tem força suficiente para se impor sobre o outro.

O feliz equilíbrio grego é-o à partida e não como resultado, é mais fruto da natureza que do homem, mais uma acaso que uma conquista; é mais fruto de uma individualidade que ainda não se conhece como tal, que do seu esforço consciente para se reconciliar com a *polis*. A Grécia é o feliz momento de equilíbrio entre dois terríveis momentos: Oriente e Roma. No primeiro, o pólo genérico ou universal impunha-se totalmente sobre o individual e o sujeito; enquanto em Roma ambos os pólos se dividiram ao ponto de se tornarem totalmente irreconciliáveis. /G. M.

RAZÃO DIALÉCTICA

O CONFLITO DA AUTO-OPOSIÇÃO

A *razão dialéctica* é, para Hegel, a que se desenvolve graças à contraposição, à negatividade, à contradição, ao conflito e ao *pólemos*, pois possui-os dentro de si como os seus momentos; por isso, é finalmente capaz de os sintetizar e superar. Dialéctico é aquilo que acontece e se realiza através da contradição e da negatividade, inclusive – pensa Hegel – aquilo que se opõe radicalmente – dado que

é a força e a acção que, já em si, move tudo – através do contrário de si – o particular, o ôntico. Hegel considera que o todo progresso e devir não é um mero, fácil e pacífico aparecimento de novas determinações, mas, pelo contrário, a conflituosa e violenta oposição das novas determinações contras as velhas, chegando a substituí-las ou, melhor, a superá-las, ao integrar os resultados mais essenciais. /G. M.

O PENSAMENTO DA MODERNIDADE

QUESTÃO, PROJECTO E PROBLEMÁTICA

No *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas argumenta que, embora as características filosóficas essenciais da idade moderna se encontrem presentes na linha que vai de Descartes a Kant, apenas com Hegel a modernidade conseguiu uma consciência histórico-filosófica madura. Hegel, além de estar consciente dos profundos processos modernos de esclarecimento e subjectivização, também o está da própria modernidade como

questão, projecto e problemática. Além disso, corrige a ingénua concepção iluminista de que a modernidade deveria e poderia libertar-se totalmente do religioso e que poderia substituir por completo a capacidade unificadora da religião pela da razão. Hegel também defende – segundo Habermas – que o ponto de partida do sujeito não conferiu um fundamento incontestado para a razão e para a filosofia. /G.M.

O INÍCIO DA LIBERDADE NA HISTÓRIA

A IMPORTÂNCIA DO APARECIMENTO DOS ESTADOS

Quer seja a favor ou contra as vontades particulares dos indivíduos e, inclusive, dos Estados, é na história universal da humanidade – segundo Hegel – que se realiza a liberdade e o processo de desenvolvimento dos diferentes momentos da liberdade. Esse processo de realização é paralelo ao desenvolvimento do autoconhecimento e do reconhecimento, tanto da condição própria de ser livre como da de todos – em última instância.

Este processo manifesta-se nos indivíduos, na sua consciência pessoal e, também, nas instituições, em função dos princípios objectivos que realizam; porém, expressa-se sobretudo simbólica e sensualmente na arte, dogmática e sacralizadamente na religião e, por último, suprema, conceptual e especulativamente na filosofia.

Apenas neste último caso existe verdadeiro autoconhecimento e autoconsciência, pois só então se explicitou a própria constituição pelo universal, que se expressa no espírito objectivo e no espírito absoluto.

Só então existe reconciliação com este conteúdo que é o próprio e em si mesmo em todas as acções do espírito universal; então, a liberdade positiva tornou-se absoluta. Apenas nesse momento existe pleno conhe-

cimento e reconciliação universal. O espírito universal, o espírito do povo, a universalidade, constitui em si o indivíduo, a particularidade. Como diz claramente Hegel «ninguém se atrasa [em relação ao seu tempo] e ainda menos se adianta. Este ser espiritual é o seu ser, é um representante dele; dele procede e nele permanece. Isto é aquilo que constitui a objectividade daqueles [indivíduos]; o resto é puramente formal».

DO INSTINTO AOS IMPÉRIOS ORIENTAIS

Em primeiro lugar, temos de salientar que a pré-história é uma etapa que Hegel não inclui na história universal, pois considera – como era habitual na época – que a história só começa com o aparecimento da escrita e do Estado. Especialmente grave e significativo é, para Hegel, que na pré-história a humanidade não tivesse alcançado o nível do «espírito objectivo», ou seja, uma institucionalização objectiva de tipo estatal.

Uma dura conclusão é clara para Hegel, e esperamos que também seja para os leitores que nos tenham seguido nos capítulos anteriores: durante esses milhares de anos, a humanidade não usufruía de liberdade propriamente dita; na pré-história, os homens e os povos movem-se por instinto, pelo mais imediato e irreflectido livre arbítrio, pela autoridade arbitrária ou por relações puramente animais.

Para Hegel, a história começa nos grandes impérios orientais, pois nestes já aparece o Estado. Também, e por conseguinte, se produz o primeiro vislumbre ou aparição da liberdade, embora claramente precária e insu-



A BATALHA DE ISSUS (333 a.C.) entre Alexandre Magno e Dário III, rei dos Persas, óleo de Pietro da Cortona (1596-1669). O triunfo de Alexandre em Issus levou à criação de uma oikoumene helenística sobre os princípios de uma cidadania universal para gregos e persas, que seria a fonte de inspiração para a expansão da Roma republicana e imperial. Pinacoteca Capitolina, Roma. ◊

ficiente. Em todo o «mundo oriental» antigo – Hegel parece pensar também no Oriente moderno – existe um domínio despótico da «liberdade substancial», pois a universalidade predomina absolutamente, de forma imediata e porém natural. Hegel considera que, por isso, o genérico ou universal não deixa o mínimo espaço para a particularidade ou para a acção autónoma dos indivíduos, os quais também não possuem uma verdadeira subsistência e autonomia. Em tal situação, não existe liberdade subjectiva, pensa Hegel, e, por conseguinte, não existe verdadeira liberdade objectiva ou positiva, pois em nenhum momento podem ser minimamente avaliadas pelos súbditos nem precisam do seu reconhecimento subjectivo ou apoio pessoal.

Nos impérios orientais antigos, a personalidade individual, assim como a liberdade subjectiva, não se constituíram e, por isso, todo o individual ou particular surge como um mero prolongamento da universalidade. O mundo oriental não permitiu – afirma Hegel – a mínima separação ou distância social, levando a que a sociedade fosse uma massa demasiado compacta, um todo monolítico.

Consequentemente, segundo Hegel, as leis ou o direito adoptam a forma de costumes inquestionáveis e naturais que os indivíduos não podem sonhar em não cumprir, nem mesmo modificar ou reflectir sobre eles. /G. M.

LIBERDADE E RECONCILIAÇÃO GERMÂNICO-CRISTÃ

O EQUILÍBRIO ENTRE UNIVERSALIDADE E PARTICULARIDADE

Hegel saúda o mundo germânico e cristão como o lugar e época onde se realiza a reconciliação de universalidade e particularidade, onde a subjectividade ultrapassará as últimas provas e se reconciliará com o universal e objectivo. O espírito divino veio ao mundo – diz Hegel – e, por conseguinte, a subjectividade reconcilia-se com esse mundo divino e racional, se quiser alcançar a verdadeira liberdade. O espírito objectivo e o subjectivo reconciliam-se e reconhecem-se como momentos de um e do mesmo espírito. O sujeito é livre para si e é-o de acordo com o universal, tornando-se assim o sujeito verdadeiro ao abandonar a opinião subjectiva e ao impor-se a si mesmo o conteúdo objectivo.

O resultado do mundo germânico-cristão é que, sem cair num desindividualização, sem negar as diferenças e particularidades, assume abnegadamente o geral ou universal. Então, viver-se-á no reino da liberdade. Deste modo, o mundo germânico-cristão representa um novo equilíbrio entre o pólo particular e o universal, mas já não o equilíbrio prévio à separação, mas a reconciliação que ultrapassa e é resultado reflectido da divisão. Esta superação não terá como resultado a negação da existência empírica dos dois pólos; os dois existem efectivamente, apesar de manterem adequadas relações fixas pela razão. Assim se garante a verdadeira liberdade, usufruindo os indivíduos particulares e subjectivos da sua autonomia, devendo, a partir dela, julgar e aceitar a universalidade.

A verdadeira liberdade surge apenas da aceitação convicta da necessidade e superioridade da universalidade acima do meramente particular. No entanto, essa aceitação espontânea e racional do comum-universal não representa a eliminação imediata das particularidades e da subjectividade. Estas têm o seu âmbito próprio na vida social, um âmbito reconhecido e legítimo, apesar de nível inferior; é o âmbito da propriedade privada e pessoal, o âmbito dos contratos voluntários e do intercâmbio. Também é o âmbito da moralidade, da família e das relações pessoais e, além disso, da sociedade civil, das relações puramente económicas, instrumentais, contratuais, da livre concorrência dos interesses privados. Em todos estes âmbitos – afirma Hegel – subsistem legitimamente a particularidade e a subjectividade, o carácter e o sensível, o contrato privado e a procura do benefício próprio, os interesses e as necessidades individuais.

O LIVRE E JUSTO JOGO ENTRE PARTICULARIDADES

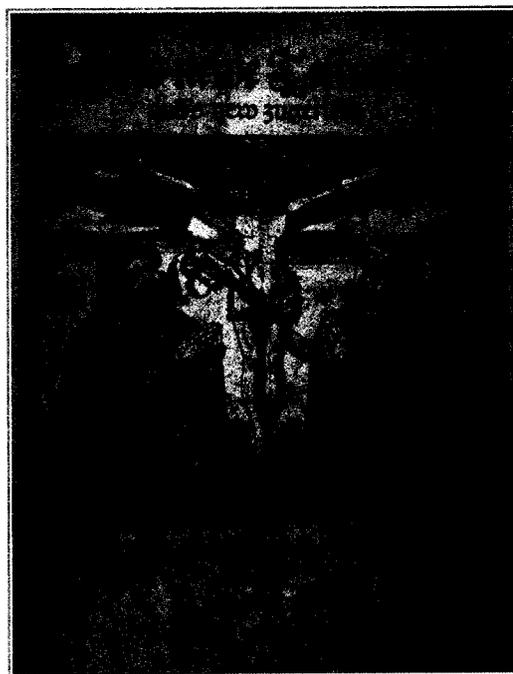
Apesar das críticas dirigidas a Hegel, acusando-o do contrário, ele afirma sempre que a universalidade nunca elimina, nestes âmbitos, a riqueza da subjectividade e da particularidade – as quais não podia senão valorizar o burguês e liberal que havia no fundo, embora muito no fundo, de Hegel. Contudo, e como legítima garantia da liberdade individual e da justiça, quando se produz um delito, uma fraude ou uma violência – que são a imposição ilegítima de uma particularidade sobre a outra –, serão perseguidos, condenados e expiados. No entanto, tem de ficar bem claro, insiste Hegel, que não serão perseguidos por procederem de um acto particular ou subjectivo – neste âmbito, de certa forma legítimo e respeitável –, mas

por ser um atentado a outra particularidade. Os tribunais ou o Estados actuarão aqui como representantes da vigilante universalidade e adoptarão o ponto de vista da particularidade *ofendida* ou violentada na sua liberdade e direito particular, para restabelecer o livre e justo arbitrio entre as diferentes particularidades. Neste âmbito, as instituições do espírito objectivo representam a garantia arbitral universal ao serviço da sociedade civil, actuando como administração delegada. Ainda respeitando o livre arbitrio das particularidades, e garantindo-o precisamente, a classe universal dos funcionários ao serviço do Estado fará valer a sua perspectiva superior com independência de qualquer tipo de particularidade ou subjectividade.

PRAGMATISMO PERANTE UMA INSTITUIÇÃO SUPRA-ESTATAL

Embora Hegel refira que seria desejável que a nível internacional também aparecesse uma instância que defendesse, julgasse e garantisse o universal humano acima da guerra dos Estados individuais, o seu estrito realismo político desmarca-o de outras propostas, como as de Kant. É sabido que Kant interpreta o ideal moderno de transformar a humanidade numa justa comunidade de homens livres, ligados por efectivos vínculos éticos e sociais. Isso implicava necessariamente para Kant a criação de uma sociedade de nações que funcionasse como uma espécie de justa república mundial que unisse sem excepção toda a humanidade numa mesma cidadania, com os mesmos direitos e deveres.

Sem deixar de valorizar o ideal kantiano da sociedade de nações e da paz universal, Hegel, levado por um cru realismo, considera-o como – pelos menos naquele momento



PARA HEGEL, A RELIGIÃO CRISTÃ atinge o seu auge com a Reforma. Gravura de Lucas Cranach, o Velho (1472-1553), para a capa da tradução alemã do Novo Testamento, publicada em Wittenberg, em 1546. Junto a Cristo, Martinho Lutero e o eleitor Johann Friedrich. ♦

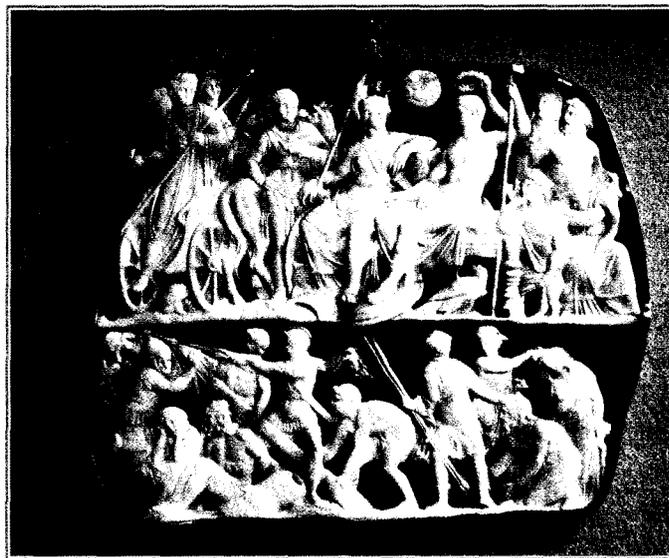
– um mero postulado sem valor efectivo, um ideal hipotético e utópico, um sonho. Por isso nega-se, inclusive, a pensá-lo como hipótese e como perspectiva de futuro; contudo, se fosse questionado nestes termos não hesitaria em aceitar que, indubitavelmente, é o desafio máximo que resta à humanidade. Assim como o Estado e as leis se tornaram – ou têm de se tornar – a realização da liberdade nos seus territórios, uma nova instituição supra-estatal tem de se tornar a realização da liberdade no âmbito internacional e defender a universalidade acima dos Estados particulares. /G. M.

O IMPÉRIO ROMANO, DISCIPLINA DA LIBERDADE O TRIUNFO DA LIBERDADE SUBJECTIVA

Para Hegel, o fim da Grécia e o aparecimento do mundo romano são marcados pela ruptura daquele «feliz mas instável» equilíbrio. São, portanto, resultado da necessidade de crescimento e desenvolvimento do espírito. O pólo nascente da subjectividade e da personalidade reflexiva foi-se separando até se opor totalmente a qualquer instância geral ou elemento universal. Este é o momento, portanto, da liberdade subjectiva; esta predomina por completo e não tem nenhum contrapeso. Será necessário um longo processo histórico negativo e doloroso para que a subjectividade

faça a aprendizagem da sua total negação e comece a voltar o seu olhar para a universalidade.

Apenas com a terrível disciplina da evolução do Império Romano e dos despóticos imperadores a nova subjectividade e individualidade sofrerá até às últimas consequências a experiência da separação e começará a descobrir na sua própria solidão absoluta o fundo universal com o qual se deverão reconciliar. O leitor constatará a grande proximidade de alguns momentos históricos, analisados nas *Lições de Filosofia da História Universal* – publicadas postumamente –, com algumas das figuras da consciência da primeira grande obra de Hegel, a *Fenomenologia do Espírito*. J.G. M.



GEMMA AUGUSTEA SARDÓNICE
LAVRADA c. 10 d.C. para
Augusto (63 a.C.-14 d.C.).
O imperador aparece
representado como Júpiter,
com a águia a seus pés,
um ceptro na mão, a coroa
de louros sobre a cabeça e,
na outra mão, um lituus,
o báculo utilizado pelos
augures para marcar um
espaço ritual – templum
– no céu. No centro, Roma,
à esquerda Germânico e,
descendo do carro, Tibério.
Kunsthistorisches Museum,
Viena. ♦

HEGEL E MARX: SUPERAÇÃO OU CONFRONTO

OPTIMISMO FACE A CONFRONTO
POLÍTICO

Certamente, Marx considera, muitas vezes, que o seu sistema – pelo menos a sua economia política, à qual, como sabemos, dará o título de *O Capital* – é a visão científica e omnicomprensiva da realidade. Por isso, considera que ultrapassa todas as ideologias – tanto a liberal, ou a economia política burguesa, como o *socialismo utópico* e romântico. Em certo sentido, pois, Marx é ainda hegeliano quando pensa que o seu saber é, também, a verdade dos outros saberes ou ideologias, no sentido em que salienta, por exemplo, que quando a burguesia acredita descobrir a *essência* da propriedade ou da liberdade – como um direito inalienável e natural do homem –, na realidade não faz senão explicitar uma exigência básica do modo de produção capitalista e da ideologia burguesa. Portanto, Marx superaria e integraria como momentos parciais as ideologias e as teorias anteriores e *não científicas*; assim, concorda com Hegel quando afirma que o seu sistema incorpora e supera a verdade dos sistemas de, por exemplo, Parménides, Heraclito, Platão, Aristóteles, Espinosa ou Leibniz.

Todavia, esse paralelismo desaparece ou relativiza-se radicalmente quando consideramos outra pers-

pectiva paralela de Marx. Numa frutífera contradição com a perspectiva anterior, Marx também valoriza o seu pensamento e, por extensão, o dos proletários não alienados como uma ideologia perante as outras. Ou seja, considera-o uma perspectiva determinada, necessariamente parcial e confrontada com outras ideologias parciais, com as quais não se pode integrar, mas apenas combater. É neste momento que se rompe o paralelismo com o optimismo de Hegel – também menos beligerante –, pois Marx acredita que pode desmascarar a verdade de todas as ideologias e modos de produção anteriores, mas dificilmente integrá-los como momentos próprios do seu próprio sistema. Portanto, ao contrário de Hegel, Marx defende uma filosofia e uma praxis do confronto político. /G. M.



ESTÁTUAS DE MARX E ENGELS realizadas em bronze (1986) pelo escultor Ludwig Engelhardt (1924-2001) para o Marx-Engels Forum no Bezirk Mitte de Berlim. ♦