

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



**DA QUEDA À RECONCILIAÇÃO: UM  
ESTUDO SOBRE HEGEL**

ANTÓNIO LUZ RIBEIRO

Tese orientada pela Prof.<sup>a</sup> Doutora Adriana Veríssimo Serrão,  
especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em  
FILOSOFIA

2021



# Índice

---

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
<b>I – UM PRESUMÍVEL COMEÇO DA HISTÓRIA</b>	
1. A Queda do Paraíso	5
Santo Agostinho e Hegel	5
A Queda nas <i>Lições sobre a Filosofia da Religião</i>	13
Lições de 1824	13
Lições de 1827	18
2. A dialéctica do Senhor e Servo	21
Prelúdio	21
A conquista da autonomia da consciência	21
3. A natureza humana em “Humanidade Natural”	31
<b>II – A NATURALIZAÇÃO DO HOMEM: UM REDUACIONISMO RECORRENTE</b>	
1. O naturalismo entre Ciência e Política	36
Sobre a ideologia predominante actual	36
A hegemonia do Cérebro	38
O Darwinismo de Esquerda de Peter Singer	44
Jordan Peterson e o Reino das Lagostas	69
2. Rostos e Crânios: sobre fisiognomia e frenologia	82
Velhas roupas recebem novos usos	96
3. A viragem literária: de Fausto a Dom Quixote	99
<b>III – O ESPÍRITO E O DESENROLAR DA ACÇÃO HUMANA</b>	
1. Hegel e a Grécia Antiga	105
Prelúdio	105

Espírito	108
A Vida Ética do Espírito	113
A Queda da Vida Ética	125

2. O eterno retorno à Queda	143
-----------------------------	-----

3. Roma: A Cidade Universal	149
-----------------------------	-----

#### **IV – DA UNIVERSALIDADE ABSTRACTA À GÉNESE DA INDIVIDUALIDADE**

1. Hegel e o Império Romano	155
-----------------------------	-----

Estoicismo	155
------------	-----

Cepticismo	158
------------	-----

Consciência Infeliz	162
---------------------	-----

2. O caminho até Cristo	177
-------------------------	-----

#### **V – A RECONCILIAÇÃO COM O MUNDO**

1. O Deus de Hegel	183
--------------------	-----

2. A morte de Deus	189
--------------------	-----

O caminho que foi percorrido	189
------------------------------	-----

Sobre a necessidade de reconciliação universal	195
--	-----

Reconciliação	197
---------------	-----

Cristo Histórico	199
------------------	-----

Cristo Religioso	204
------------------	-----

Comunidade emergente	208
----------------------	-----

Comunidade subsistente	210
------------------------	-----

Catolicismo, Luteranismo e a Terceira Via	212
---	-----

A realização da comunidade	214
----------------------------	-----

A emancipação da comunidade	217
-----------------------------	-----

<b>CONCLUSÃO – O PRESENTE AOS OLHOS DE HEGEL</b>	<b>225</b>
--	------------

<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>235</b>
---------------------	------------

# ABREVIATURAS

---

## Hegel

**PhS** - HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, trad. Terry Pinkard, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

**SoL** - HEGEL, G. W. F., *The Science of Logic*, trad. George di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

**LPRIII** - HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion, Volume III: The Consummate Religion*, trad. R. F. Brown; P. C. Hogson e J. M. Stewart; H. S. Harris (assistância), ed. Peter C. Hodgson, Oxford University Press, Oxford, 2007.

**PR** - HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, trad. H.B. Nisbet, ed. Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

**LPRII** - HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion, Volume II: Determinate Religion*, trad. R. F. Brown; P. C. Hogson and J. M. Stewart; H. S. Harris (assistância), University of California Press, London, 1995.

**PH** - HEGEL, G. W. F., *Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Dover Publications, Inc., New York, 1956.

## Autores Diversos

**CdD** - AGOSTINHO, A *Cidade de Deus, Vol. II*, trad. J. Dias Pereira, Edições da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2017.

**HTR** - ALZNAUER, Mark, *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

**HL** - HARRIS, H. S., *HEGEL'S LADDER II: The Odyssey of Spirit*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 1997.

**DR** - LUKÁCS, György, *The Destruction of Reason*, trad. Peter Palmer, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1980.

**WSWB** - MALABOU, Catherine, *What Should We Do With Our Brain*, trad. Sebastian Rand, Fordham University Press, New York, 2008.

**EPP** - MALTHUS, Thomas, *An Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers*, Electronic Scholarly Publishing Project, 1998.

**DL** - SINGER, Peter, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, Yale University Press, London, 1999.

# AGRADECIMENTOS

---

Gostaria de agradecer ao meu amigo Rodrigo Maridalho pela companhia; ao meu camarada Fábio Azeitona pela companhia; ao meu amigo Daniel Carrilho pela ajuda; ao meu amigo António Alfaia pela companhia e ajuda; à minha irmã, Maria, pela companhia e amizade; e à professora Adriana Veríssimo Serrão pela paciência que teve comigo.

# Introdução

---

O presente texto sobre o pensamento hegeliano é o resultado de um percurso de estudo do mestrado em Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa. Algum material entregue para as disciplinas dos dois anos de mestrado foi recuperado e ampliado nas primeiras partes da dissertação.

Começamos por mencionar alguns pressupostos ontológicos assumidos. Defendemos que o Naturalismo Científico — a tese de que a natureza é tudo o que existe e que ela é idêntica ao Todo, fazendo das ciências naturais o único (ou o superior) domínio do saber capaz de conhecer a verdade, pois a natureza é aqui assumida como o objecto das ciências naturais — é falso. A dissertação também assume ontologias onde o indivíduo venha primeiro do que a sociedade como erradas. A sociedade não é a soma de todos os indivíduos, e o indivíduo, enquanto abstraído das relações sociais, não pode ser o ponto de partida para pensar a sociedade.

A dialéctica hegeliana mostra-nos como cada um dos estágios do seu movimento é impulsionado pelas condições do seu próprio tempo. Estas condições não são meramente transmitidas dos estágios anteriores, elas mesmas são reconfiguradas neste novo tempo, permitindo assim uma queda (um salto qualitativo), uma ruptura com o passado onde algo de novo pode surgir. Isto leva-nos logo de seguida a outro ponto muito discutido, daqueles que tentam reduzir Hegel a uma frase — o Fim da História. A finalidade da história, ou o propósito do Espírito, para Hegel, é o Espírito vir a estar consciente de si mesmo como aquilo que é efectivo e verdadeiro, como o poder que conduziu a história. E isto não acontece num além ou num futuro cronológico, acontece em todos os tempos em que o Espírito vem a estar consciente de si de tal forma. Acontece quando o Espírito, preso a formas de vida petrificadas e gastas, morre a sua morte natural no seio do hábito. Existe uma necessidade histórica que o Espírito tem de vir a reconhecer, mas a necessidade hegeliana não é um determinismo teológico. Isto também não quer dizer que tudo seja um eterno ciclo de vida e morte onde reina a mesmidade, cada estágio tem a sua própria configuração, e quando se chega à Modernidade, uma configuração costumeira já não pode ser empregue. Mas mais do que o filósofo do Fim da História, Hegel é o filósofo do Fim de Mundos.

Iremos atravessar alguns dos estágios do Espírito, mas somos primeiro confrontados com a problemática "Porque é que o Espírito teve de deixar a natureza?". Passando a introduzir o texto em si, a dissertação é organizada em cinco partes.

## **I - Um presumível começo da História**

Na primeira parte fornecemos as bases necessárias para o desdobramento do texto. São também levantadas questões que não encontrarão uma resposta imediata, serão encontradas ao longo do texto. É Santo Agostinho quem nos irá introduzir Hegel. A busca de Santo Agostinho pelo fio condutor da causalidade, até à primeira causa, que levou à expulsão do ser humano do paraíso, leva-o até a um tempo anterior à Queda. Agostinho questiona-se sobre o que terá levado os anjos a caírem e a desobedecerem a Deus. O que Agostinho procura é a possibilidade de responsabilizar, mas acaba por não conseguir encontrar a causa primeira da Queda. Hegel fornece uma possível resposta ao porquê de ser impossível encontrar tal causa primeira. Para Hegel, o ser humano edénico corresponde a uma existência que se resume à reprodução e ao saciar da fome. A Queda é, para Hegel, o fim da existência meramente biológica do ser humano. Hegel não entende a Queda como a intervenção externa do Espírito na natureza, mas sim como o resultado de tensões e antagonismos naturais. A Queda é a retirada para a autoconsciência, que por sua vez é o nascimento da auto-afirmação. É com a Queda que o ser humano adquire uma qualidade distinta no reino animal, ele passa a ser capaz de trabalhar as contradições, e não meramente sucumbir a estas. É também apenas depois da Queda que o ser humano pode ser responsabilizado pelos seus actos e é por esta razão que Agostinho foi incapaz de encontrar a causa primeira que levou à Queda. A Queda hegeliana abre uma fenda, exerce uma separação, impondo a necessidade de reconciliação, ou busca por uma forma de coser esta ferida aberta. Desta fenda vêm novas realidades para a consciência: o Mal e o Bem; auto-afirmação e o desejo de domínio, especialmente, de dominar o outro.

De seguinte deparamo-nos com a famosa dialéctica do Senhor-Servo de Hegel. A história hegeliana de como o ser humano veio a estar consciente de si através do outro e de como vieram a existir aqueles que subjagam e os que são subjagados. Mas também como o senhor, estando na sua poltrona do poder, vem a desleixar-se; e como o servo supera a sua vida servil dominando o próprio medo que serviu para o acorrentar. A dialéctica do Senhor-Servo parece terminar numa vitória, a consciência servil conquista a sua autonomia; porém, esta nova liberdade da consciência não é facilmente folheada até novas etapas capazes de lhe fornecer garantias de uso.

Para fechar o primeiro capítulo, temos a crítica de Hegel ao conceito de "natureza humana". É bastante simples: dizer que a humanidade é boa, má ou assim-assim, é uma abstracção e uma banalidade.

## **II - Naturalização do Homem: um reducionismo recorrente**

O segundo capítulo procura estender a crítica de Hegel à natureza humana. Entra-se em confronto com conceitos de natureza humana mais específicos e mais próximos dos nossos tempos. Serão contestadas as propostas do neurofetichismo e do darwinismo social para a total compreensão do sujeito humano e a sua história. Estas propostas, em última instância, pensam o comportamento humano como se a história

fosse feita por indivíduos a responder a propriedades biológicas e não a situações históricas específicas. Iremos visitar três autores. Primeiro, analisaremos o livro de Catherine Malabou *O Que Devemos Fazer Com O Nosso Cérebro?*, onde é exposto como os avanços das neurociências têm sido usados para justificar a mundivisão do neoliberalismo. De seguida, exporemos o livro de Peter Singer *Uma Esquerda Darwiniana*, onde chegaremos à conclusão de que, também aqui, a ciência é usada para justificar uma determinada ordem económica e política liberal. Em último lugar, será exposto o livro de Jordan Peterson *12 Regras para a Vida: Um Antídoto para o Caos*. Peterson é o culminar da junção do darwinismo social e do neurofetichismo. A sua exposição sobre o sistema nervoso repete sistematicamente os erros das pseudociências do tempo de Hegel. Aqui introduzimos a crítica de Hegel à fisiognomia e frenologia, e damos início à busca pela resposta ao porquê das estruturas lógicas de estas pseudociências ainda estarem presentes na ciência contemporânea. Esta secção da *Fenomenologia do Espírito* não é apenas a sua parte mais cómica (Hegel não esconde o gozo que lhe deu escrevê-la): é também o seu ponto de ruptura. Pensar o Espírito como um osso é um limite que nos leva a abandonar este projecto "científico", e a *Fenomenologia do Espírito* vira-se, depois de meio livro, em direcção ao Espírito. O que se segue é uma proposta para compreender o comportamento humano através da literatura, enquanto sujeito literário.

### **III - O Espírito e o desenrolar da acção humana.**

Mas a literatura não é suficiente para compreender o comportamento humano. Por mais que um romance possa revelar sobre o ser humano, nós não somos personagens literárias. No próximo estágio, Hegel toma como ponto de partida o indivíduo "fazendo-se à vida". Toda aquela historieta que contamos a nós mesmos: "Eu estou só a tomar conta das minhas necessidades, do meu interesse próprio. Aquilo que eu faço nada tem que ver com a vontade dos outros." Todo o movimento da sociedade é como um jogo de bilhar, bolas individuais a chocarem umas com as outras. Monta-se então um teatro. Um teatro onde todos dizem o mesmo. Porém, se existe teatro, tem de existir um palco. Aqui entra o Espírito. O que nos fora oferecido até então eram fatias, por vezes apenas migalhas lastimáveis, mas com o Espírito encontramos o bolo inteiro na mesa, com recheio e cereja. Na primeira secção do Espírito da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel refere-se a um período histórico e modo de vida concreto, a Grécia Antiga, onde também apresenta o ser humano enquanto um ser natural. E é conjuntamente exposta a sua interpretação da tragédia grega *Antígona*. Podemos dizer que a Antígona de Hegel é um ser natural, literário e histórico. No Espírito vemos a acção humana a desenrolar-se na sua concretude, e a oferta de Hegel para a sua compressão é superior a qualquer proposta de Singer ou Peterson. O ser humano, enquanto indivíduo, existe por si próprio, mas ao mesmo tempo ele faz parte do Espírito. É errado pensar no Espírito como algo com vontade própria, como um Deus, com fios pendurados dos seus dedos, a partir dos quais controla os indivíduos como

fantoches. Mas, ao mesmo tempo, os indivíduos são trespassados pelo Espírito. Tentar compreender o ser humano sem o movimento do Espírito é compreendê-lo unilateralmente.

#### **IV - Da Universalidade Abstracta à Gênese da Individualidade**

Mas o mundo de Antígona acabou por sucumbir às suas contradições internas e outro tomou o seu lugar. Na quarta parte voltaremos atrás, onde a dialéctica do Senhor-Servo nos deixou, na conquista da autonomia da consciência. A autoconsciência passa por três estágios: o Estoicismo, o Ceticismo e a Consciência Infeliz. Este movimento da autoconsciência é historicamente localizado no mundo que veio a tomar conta do de Antígona, o Império Romano. Aqui, Hegel fornece-nos a origem das tendências criticadas na segunda parte, a tendência de subjugar o ser humano à sua biologia, especificamente uma subjugação peculiar a acessórios corporais — crânios, cérebros, ADN, genes, serotonina, etc. O que aconteceu neste período histórico, onde a individualidade é subjugada à universalidade abstracta, que levou o ser humano a ver-se como um osso?

#### **V - Reconciliação com o mundo**

Neste ponto da dissertação, podemos já saber porque as concepções natural-científicas da acção humana são insuficientes, contudo, a fenda da Queda fica ainda por resolver, aquela perpétua nostalgia por mundos passados e berços acolhedores, e por vidas nunca vividas. A necessidade de reconciliação com a separação, com o mundo à nossa volta, permanece. Hegel indica-nos tanto os atalhos que vão a dar a becos sem saída, como a ruela labiríntica possível de navegar. Mas, para que isso aconteça, tem que se presenciar a morte de Deus.

Correndo o risco de fazer da introdução um arrumado resumo de todo o texto, a introdução foi-se tornando, propositadamente, cada vez mais alusiva. As perguntas e respostas procuradas ao longo do texto não devem estar empacotadas na mesa de cabeceira de uma introdução.

# UM PRESUMÍVEL COMEÇO DA HISTÓRIA

---

## A Queda do Paraíso

### Santo Agostinho e Hegel.

Em *O Livre-Arbítrio I*, Santo Agostinho procura criar uma teodiceia antimaniqueísta, capaz de ter em conta a presença do mal no mundo sem que este encontre a sua origem em Deus. Para Agostinho, a vontade é o que faz com que uma acção possa ser atribuída ao seu fazedor, colocando o cargo de responsabilidade naquele que a faz. Onde não existe o livre exercício da vontade, não existe pecado.

«Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio.»<sup>1</sup>

Mesmo no livro III, onde o optimismo libertário do livro I já não pode ser encontrado, a vontade continua a ser depositada como o fulcro da responsabilidade moral.

«[...]as almas estão sujeitas a um castigo merecido por seus próprios pecados, sem que seja atingida em nada a integridade, a justiça e a irredutível firmeza e imutabilidade do Criador, em sua natureza e majestade. Porque os pecados, como já expusemos longamente, não devem ser atribuídos senão à própria vontade. E não é para se buscar outra causa além dessa.»<sup>2</sup>

Porém, a doutrina do Pecado Original vem complicar as coisas para a liberdade humana. A vontade e a culpabilidade dos nossos pecados continua a ser central no pensamento tardio de Agostinho, contudo, a vontade pós-edénica não se encontra numa posição de fazer escolhas de livre vontade. A única escolha que temos deve-se à graça que é dada apenas a alguns por Deus. Deus predestinou que uma minoria iria ser salva, mas a vasta maioria estará condenada.

«Deus, autor das naturezas e não dos, vícios, criou o homem recto, mas este, espontaneamente pervertido e justamente castigado, gerou pervertidos e castigados. É que todos estivemos naquele homem único quando todos fomos

---

<sup>1</sup> AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, trad. Nair de Assis Oliveira, São Paulo: Paulus, 1995. *O Livre-Arbítrio I* cap. 11a, parag. 21c, p. 52.

<sup>2</sup> AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio III* cap. 22, parag. 63, p. 224.

aquele homem único que foi arrastado ao pecado pela mulher que dele fora feita antes do pecado. [...] E estando esta corrompida pelo pecado, aprisionada nas cadeias da morte, justamente castigada — do homem não podia nascer um homem de condição diferente. E por isso, do mau uso do livre arbítrio saiu esta série de calamidades que, por um encadeamento de desgraças, conduziu o género humano, pervertido desde a origem<sup>1</sup> e como que corrompido na raiz, até ao flagelo da segunda morte que não tem fim, à excepção apenas daqueles que pela graça de Deus se libertarem.»<sup>3</sup>

Agostinho muda a sua posição de que o livre exercício da vontade está acessível a todos nós para a posição de que apenas esteve acessível para o primeiro homem, reconhecendo que, depois do primeiro homem ter pecado voluntariamente, "nós que descendemos da sua linhagem [*stock*] fomos mergulhados para a necessidade."<sup>4</sup> A nova posição de Agostinho leva-o a restringir o exercício livre da vontade à primeira instância, ao primeiro pecado do primeiro ser humano. Surge assim um novo problema no horizonte para a doutrina das responsabilidade e culpabilidade de Agostinho. Agostinho tem agora que assegurar que somos os agentes do mal que fazemos, ao mesmo tempo que afirma que tivemos, outrora (mas não agora), a alternativa para o bem, que estivemos na posição de bondade moral mas escolhemos sucumbir ao pecado. A vontade ainda é livre, mas apenas para fazer o mal, apenas foi livre para fazer o bem em Adão, e a única possibilidade de fazer o bem é com a ajuda da graça de Deus.

O argumento que pecado compelido não é pecado e que não existe pecado sem o exercício livre da vontade não responde à pergunta "porque é que viemos a pecar?". Segundo William S. Babcock, "Agostinho precisava de fornecer alguma indicação de como a primeira vontade má é, em alguns casos, contínua com o carácter de um agente que ele agora construiu como inequivocamente bom (Adão)."<sup>5</sup> Se não, o primeiro acto mau parece estar apenas aleatoriamente associado com Adão. A primeira instância de mal, por parte de Adão, não pode ser uma questão de mero acaso, Agostinho pretende que seja interpretado como a escolha sendo de Adão.

Na *Cidade de Deus*, Agostinho descreve a queda de Adão como tendo sido emaranhada numa teia de conflito e tensão. Adão, ao contrário de Eva, pecou deliberadamente e sabendo que iria pecar. Adão "cedeu sim devido à afeição que tinha à sua única companheira, [...] não quis separar-se da sua única mulher nem mesmo na comunhão do pecado" (CdD, XIV, XI). Isto demonstra, primeiro, que Adão

---

<sup>3</sup> AGOSTINHO, *A Cidade de Deus, Vol. II*, trad. J. Dias Pereira, Edições da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2017, XIII, XIV.

<sup>4</sup> Cf. SAINT AUGUSTIN, *Acts or Disputation Against Fortunatus the Manichean* in SCHAFF, Philip, *Augustin: The Writings Against the Manicheans and Against the Donatists*, New York: The Christian Literature Publishing Co., 1890, p. 121/161

<sup>5</sup> Babcock, William S. "Augustine on Sin and Moral Agency." *The Journal of Religious Ethics*, vol. 16, no. 1, 1988, pp. 28–55. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/40015077](http://www.jstor.org/stable/40015077), p. 41.

estava ciente do pecado, e que existe uma continuidade entre o agente o acto, o carácter de Adão encontra-se em conformidade com o seu acto. Contudo, a vontade já teria que conhecer o mal para poder fazer o mal, se Adão estava ciente do pecado, é porque era capaz de reconhecer o mal. O que levou à queda da vontade foi uma mudança nesta, do mais elevado (Deus) para o para o inferior (para ele mesmo) (Cf. CdD, XIV, XIII).

«Foi no seu íntimo que começaram a ser maus para logo caírem em ostensiva desobediência. De facto, não se chega ao acto mau sem que a vontade má o tenha precedido. Ora qual pode ser o começo da vontade má senão a soberba? Efectivamente, *o orgulho é o começo de todo o pecado*. Mas que é a soberba senão o desejo de uma falsa grandeza? A grandeza perversa está, na verdade, em abandonar o princípio ao qual a alma se deve unir para se tornar de certo modo seu próprio princípio. Isso realiza-se quando da se compraz demasiadamente em si própria. E, de facto, compraz-se em si própria quando se afasta daquele imutável bem que devia agradar-lhe mais do que ela própria a si mesma.»<sup>6</sup>

O Mal é o afastamento de Deus, a origem de todo o ser. Babcock afirma que "esta viragem é ao mesmo tempo um acto de auto-afirmação e de auto privação"<sup>7</sup>. Esta mudança na vontade faz com que a vontade tome prazer nela mesma e não em Deus, fazendo dela mesma o princípio da existência e não Deus, o que faz dela um acto de auto-afirmação. Mas ao mesmo tempo faz com que se prive da luz divina. Contudo, entre o mal original e o carácter e disposição de Adão e Eva não existe uma continuidade discernível.

«Mas este defeito é espontâneo porque se a vontade se mantivesse no amor do bem superior e imutável que, para fazer ver, ilumina, e, para fazer amar, inflama, a mulher dele não se teria desviado para se comprazer em si própria nem por sua causa se teria obscurecido e arrefecido.»<sup>8</sup>

Agostinho, ao descrever Adão e Eva antes da queda da vontade, realça como a vontade deles era de acordo com o bem supremo. Se não tinham desejo, a única coisa que quereriam seria o bem supremo que lhes foi apresentado no paraíso. Se padeciam de medo, a sua vontade não estaria em desacordo com o seu o meio paradisíaco que fora ordenado pelo bem supremo. Então, a pergunta permanece: como devemos nós compreender esta viragem espontânea da vontade? Na discussão sobre a queda da vontade em Agostinho, não existe

«uma intervenção demoníaca exterior que forneça uma abertura ao mal. Não existe uma interacção entre tensões sociais para definir um conflito de amores e lealdades forçando escolhas que podem vir a ser erradas. Não existe sequer uma

---

<sup>6</sup> AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Vol. II, XIV, XIII.

<sup>7</sup> Babcock, William S. "Augustine on Sin and Moral Agency.", p. 42.

<sup>8</sup> AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Vol. II, XIV, XIII.

distorção ou perturbação na vida interna do próprio [*internal life of the self*] que pudesse levar à emergência do mal»<sup>9</sup>.

Existe apenas a vontade que, inexplicavelmente, toma-se a si mesma como o princípio da existência e não Deus. Agostinho depara-se com a origem da vontade má quando teoriza sobre a queda, não dos humanos, mas dos anjos. A queda dos anjos divide-se entre os que caíram e os que não caíram. Sendo este o caso, Agostinho procura fornecer uma explicação para o porquê de alguns caírem e outros não. Visto que os anjos são agentes idênticos, que compartilham as mesmas condições e disposições, porque agiram uns de uma forma e outros de outra? Voltamos então à problemática da continuidade entre o agente e o acto. Especialmente no caso dos anjos malignos, visto que nestes, ao contrário dos anjos benignos, a sua bondade inicial não os levou a continuar a praticar o bem mas a praticar o mal. O dilema é o seguinte:

«A menos que haja uma continuidade reconhecível entre agente e acto, parecerá que a vontade dos anjos do mal foi causada por algo diferente de si (alguma forma de compulsão) ou que foi completamente sem causa (um acaso ou um resultado aleatório).»<sup>10</sup>

Mas, por contrapartida, se se identificasse tal continuidade entre o agente e o acto, pareceria que os anjos malignos, na verdade, não estão equipados com a mesma bondade inicial (e não terão sido criados por Deus em igualdade e/ou Deus ajudou mais uns do que outros) que os anjos que não caíram e, assim, já estão inclinados para o mal antes de exercerem qualquer agência moral, tal como o homem já conhecia o mal antes de comer do fruto proibido. Resumindo: sem continuidade, o primeiro acto mau terá sido sem agência (ou vindo de uma força exterior, o que Agostinho pretendia evitar porque daria razão aos maniqueístas); com continuidade, o acto não contará como a origem do mal. Podemos também acrescentar que se o primeiro acto mau foi sem causa, este terá as propriedades de um acontecimento completamente accidental, e não poderia contar como exercício da vontade.

«Mas os [anjos] que, embora criados bons, são agora maus (por sua má vontade própria, que não é devida à sua natureza boa, mas à sua falta espontânea relativamente ao bem: a causa do mal não é o bem, mas a falta de bem) — esses ou receberam a graça do divino amor num grau menor que o daqueles que nela perseveraram, ou então, embora criados todos igualmente bons, uns caíram por má vontade, e os outros, tendo recebido maiores auxílios; chegaram à plenitude da felicidade com a garantia definitiva de jamais caírem.»<sup>11</sup>

Contudo, Babcock aponta para o facto que Agostinho não consegue resolver o problema.

---

<sup>9</sup> Babcock, William S. “Augustine on Sin and Moral Agency.”, p. 44.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>11</sup> AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Vol. II, XII, IX.

«Apesar dos seus esforços, a sua análise fica entre uma posição que, com efeito, reduz a primeira má vontade a um resultado aleatório, uma associação casual entre agente e acto, e uma posição que, com efeito, faz com que o primeiro mal seja em função de uma retenção de ajuda por parte de Deus.»<sup>12</sup>

Agostinho, em última instância, não conseguiu encontrar a continuidade entre as proposições, inclinações, motivações, carácter e as intenções do agente, que têm de estar presentes no seu acto para que este possa contar como sendo seu, e como sendo uma instância de agência moral.

A interpretação hegeliana da Queda ajuda-nos a perceber a impossibilidade de se encontrar a continuidade que Agostinho procurava. A história do pecado original é a história do despertar de uma existência meramente biológica. O pecado original não introduz o mal no mundo, apenas o revela.

«Não é que a nudez lhes passasse despercebida — é que a nudez não era ainda vergonhosa [...] Os seus olhos estavam, portanto, abertos. Mas não estavam abertos para isso, isto é, não estavam atentos para conhecerem o que neles cobria a veste da graça [...] Uma vez perdida esta graça, para castigar esta desobediência com pena correspondente, surgiu nos movimento do corpo certa impudente novidade que tornou indecente a nudez, os tornou a ela atentos e os encheu de confusão.»<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Babcock, William S. "Augustine on Sin and Moral Agency.", p. 49.

<sup>13</sup> AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Vol. II, XIV, XVII. Giorgio Agamben, em *Nudez*, analisa a queda do ser humano do paraíso, ligando-a à nudez. A nudez, Agamben argumenta, está na nossa cultura carimbada pela marca teológica. É depois do pecado que Adão e Eva se apercebem que estavam nus. Agamben expõe que os teólogos argumentam que a percepção de Adão e Eva se verem nus pela primeira vez não se deve a uma simples ignorância que o pecado anulou. "Antes da queda, embora não estivessem cobertos por veste algum, Adão e Eva não estavam nus: estavam cobertos por uma veste de graça". É desta veste sobrenatural, a graça, que o pecado os despoja. Agamben, seguindo o teólogo Erik Peterson, liga o pecado à nudez. A nudez só se dá depois do pecado. "A percepção da nudez está ligada a esse acto espiritual que a Sagrada Escritura define como «abertura dos olhos»". A nudez passou a ser observável porque se deu uma mudança no ser do do ser humano. Esta mudança, Agamben argumenta ser metafísica. Pois refere-se ao ser do ser humano e não apenas a uma mudança moral. Com esta mudança deu-se o desnudamento, a perda da veste da graça. Esta distorção no ser do ser humano pela via do pecado conduz à descoberta do corpo. Antes do pecado, o ser humano, apesar de não estar vestido com roupa, estava vestido com a glória divina. Através do pecado, o homem perde a glória divina e com ela toda a sua nobreza e dignidade. A análise de Agamben coincide com a ideia de Agostinho que antes do pecado a vontade já estaria corrompida, já conhecia o mal. Se o pecado implica a perda da veste da graça, isso significa que

---

«o pecado (ou pelo menos a sua possibilidade) preexistia nessa "corporeidade nua", em si mesma privada de graça, que a perda da veste faz agora aparecer na sua "funcionalidade pura" biológica, "com todas as marcas da sua sexualidade", como um "corpo ao qual falta toda a nobreza"».

Da mesma forma que a vontade má (e assim a possibilidade do pecado) existia secretamente antes do pecado, também a nudez existia antes de ser desvendada. Ambas as coisas estariam cobertas pela graça divina, que foi perdida com o pecado. É depois do pecado que, ao descendermos de Adão, fomos mergulhados em necessidade, acabamos sempre por ver a nossa nudez, e não conseguimos deixar de pecar sem o auxílio da graça de Deus. Se a graça é algo como uma veste, isso significa que esta pode ser adicionada ou retirada. "Como Agostinho não se cansa de repetir, «foi dada quando não existiam ainda aqueles a quem seria dada», a natureza humana é constituída sempre já como nua, e sempre já «corporeidade nua»." Agamben segue argumentando, parafraseando Peterson, que o ser humano não é apenas espécie mas também feito do que veste, devido ao facto de o homem não ser interpretável por si próprio. A natureza humana está subordinada à graça e só através desta se cumpre. "Por isso Adão é «vestido» pela justiça sobrenatural, pela inocência e pela imortalidade, uma vez que só essa veste lhe confere a sua dignidade e torna visível aquilo a que Deus o destinou através do dom da graça e da glória." E tal como a veste vela o corpo, a graça, em Adão, recobre o que, na natureza abandonada pela glória de Deus e remetida a si própria, se apresenta como a possibilidade da degenerescência, corrupção e putrefacção da natureza humana.

«O homem só pode ser interpretado a partir desta veste de glória, que, de certo ponto de vista, só exteriormente lhe pertence, como é o caso justamente de uma veste. Nesta exterioridade da mera veste, exprime-se qualquer coisa de muito importante, ou seja que a graça pressupõe a natureza criada, a sua "ausência de veste", bem como a sua possibilidade de ser desnudada».

A nudez originária desaparece sob a veste da graça para reaparecer no momento do pecado, num desnudamento. "O que significa que o pecado não introduziu o mal no mundo, mas simplesmente o revelou."

No estado de natureza não existe a nudez que leva à vergonha. Agamben argumenta que os movimentos nudistas no início do século XX, que pregavam o nudismo como o um novo ideal social, um espécie de reconciliação com a natureza humana, invocavam inconscientemente a antiga concepção teológica da nudez inocente como veste de graça. "O que os naturistas mostravam não era a nudez, mas uma veste, não era natureza, mas graça." A única forma de se mostrar natureza é separando-se dela. É só depois de estarmos autoconscientes da nossa independência para com a natureza que podemos ter vergonha da nossa nudez. Ela já não pertence ao jardins em que Adão nomeava despreocupadamente os animais. Uma das consequências do vínculo teológico que na nossa cultura une natureza e graça, nudez e veste é ver a nudez não como um estado, mas como um acontecimento. "Enquanto obscuro pressuposto da adição de uma veste ou súbito resultado da sua subtracção, dom inesperado ou perda imprevidente, pertence ao tempo e à história."

(AGAMBEN, Giorgio, *Nudez*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009, p. 73-82)

Para Hegel, a forma de imaginação da consciência religiosa é a forma do Espírito estar consciente de si mesmo na comunidade, mas como a consciência religiosa pensa a verdade através de imagens, estas têm de ser reinterpretadas, pois dão-lhe uma falsa independência sobre as suas crenças e faz com que a consciência religiosa substitua a sua vida concreta por uma figura histórica ou um evento passado.

A história da Queda é o retrato de como o mal veio ao mundo

«vestido sob a forma de uma mito – uma parábola, por assim dizer. [...] Agora, se o que é especulativo e autêntico é, assim, retratado em configuração sensorial, como se fosse algo que tivesse acontecido, características inadequadas iram ocorrer inevitavelmente.»<sup>14</sup>

Para Hegel, não podemos encontrar o significado do Espírito que está consciente de si mesmo na comunidade, ou seja, Espírito Absoluto, num retorno a um estado primordial, ou às palavras do Salvador<sup>15</sup>.

A ideia de Hegel sobre a Queda é que começamos com a Queda. O ser humano teve de cair para ser humano. Adão e Eva não eram eles mesmos no suposto paraíso da sua auto-identidade. Eles não reconheciam o bem e o mal. É só depois da Queda que podemos construir o que eles deveriam ser em si mesmos. Antes da queda eles eram vazios. Nós só retroactivamente temos a ideia da plenitude da origem. Ao comeremos do fruto proibido perdemos o nosso lugar no todo harmonioso do Paraíso.

A história da queda é, segundo Hegel, um mito que expressa a necessidade lógica de o Espírito se afastar do mundo natural no qual ele nasce. O Espírito tem de afirmar a sua liberdade como auto-afirmação finita, a fim de retornar a si mesmo como Espírito Absoluto (Cf. PhS, §775). Mas Hegel desmistifica o mito da Queda, roubando-lhe a sua potência política conservadora: apelar para uma origem primordial pré-histórica do ser humano para tentar explicar o Espírito é, para Hegel, vazio.

É no parágrafo 775 da *Fenomenologia do Espírito* que Hegel crava a reinterpretação da Queda. O ser humano no paraíso, este "si singularmente individual [*singularly individual self*]" (PhS, §775) ainda não é espírito para ele mesmo, ele pode ser chamado de inocente, mas não de bom. "Pois, de facto, para se ser si e para se ser espírito, ele tem de se tornar outro para si mesmo, tal como a essência eterna se exhibe como sendo o movimento de ser igual a si mesma na sua outridade" (PhS, §775). Neste vir-a-ser-outro, o Espírito tem de, primeiro, virar-se para si mesmo, ou seja, a Queda é

---

<sup>14</sup> HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion Volume II: Determinate Religion*, trad. R. F. Brown; P. C. Hogson and J. M. Stewart; H. S. Harris (assistance), University of California Press, London, 1995. p. 438.

<sup>15</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, trad. Terry Pinkard, Cambridge University Press, Cambridge University, 2018, §764-6.

o ser humano a tornar-se consciente. A primeira autoconsciência é imaginada como uma "queda" histórica.

«A existência imediata é convertida em pensamento, ou a consciência que é apenas sensorial é convertida em consciência de pensamentos, certamente porque o pensamento surgiu do imediatismo, ou porque é pensamento condicionado, não é conhecimento puro, mas sim um pensamento que tem outridade nele e é, portanto, o pensamento auto-oposto entre o *bem* e ao *mal*. O Homem é representado de tal maneira que isto é algo que simplesmente aconteceu e não foi algo que era necessário — simplesmente aconteceu que o homem perdeu a forma de auto-igualdade, arrancando os frutos da árvore do conhecimento do *bem* e do *mal*, e que ele foi expulso do estado de consciência inocente, de uma natureza que se ofereceu a ele sem que ele tivesse que trabalhar por ela, fora do paraíso, fora do jardim dos animais.»<sup>16</sup>

No parágrafo seguinte, ao a consciência fazer-o-rumo-ao-interior [*taking-the-inward-turn*], ela determina-se como o vir-a-ser-*desigual-a-si-mesma* [*becoming-unequal-to-istelf*] e assim o mal aparece como sendo a primeira existência da consciência que se virou para si mesma, que se tornou autoconsciência. O mal é, para Hegel, o primeiro estágio necessário do autoconhecimento. Quando o "ser-virado-para-si [*inwardly-turned-being*], que é em parte ele mesmo pensar e em parte o momento de vir-a-ser-outro [*coming-to-be-other*]" (PhS, §776), converte a sua existência imediata em pensamentos, estes revelam-se numa total oposição entre *bem* e *mal*. A viragem para si mesmo é o acto de auto-afirmação que priva o ser humano da graça divina em Agostinho, ou seja, a auto-afirmação, que, seguindo Hegel, é a auto-afirmação do ser humano perante a natureza, é o *mal*.

Tal como Henry Harris esclarece em *A Escada de Hegel: A Odisseia do Espírito*:

«A retirada para a autoconsciência é o nascimento da auto-afirmação, o nascimento da ambição pelo domínio [*lordship*]. Assim, o primeiro conhecimento puramente conceptual (em oposição, por exemplo, à cognição esteticamente realizada que é simbolizada pela "nomeação dos animais" por Adão) é o conhecimento do si "mau" ["evil" self], em oposição à harmonia estética da vida que é "boa". Ser autoconscientemente independente da natureza é o "pecado original". A consciência cristã foi expulsa do paraíso da natureza por este "pecado".»<sup>17</sup>

E na procura por este primeiro mal, como Agostinho tentou fazer, o "vir-a-ser do mal pode ser deslocado ainda mais para fora do mundo existente e transferido para o primeiro reino do pensamento. Pode assim ser dito que foi já o filho primogénito da luz que, ao tomar o rumo para o interior [*taking the inward turn*], foi quem caiu" (PhS,

---

<sup>16</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §775.

<sup>17</sup> HARRIS, H. S., *HEGEL'S LADDER II: The Odyssey of Spirit*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 1997, p. 685.

§776). Agostinho não consegue encontrar a continuidade entre o mal originário e o seu agente, porque para podermos ser responsabilizados, ou responsabilizar, tivemos que despertar de uma existência meramente biológica. Antes desse despertar não havia quem responsabilizar, nem sequer responsabilidade ou agência moral.

Harris diz-nos que, para Hegel, a universalização do pecado de Adão e a correspondente doutrina da necessidade da graça de Deus faz com que o Evangelho seja a resposta apta do estágio a que o *Zeitgeist* teria chegado. Este estágio é a Consciência Infeliz. Hegel situa o estágio da Consciência Infeliz no período dos imperadores romanos megalomaniacos. O reconhecimento da autoridade imperial e os votos de lealdade das legiões para com o Imperador, faziam dele um "Deus". E o "Exército do Imperador não era nada mais senão uma colecção de sis [*selves*] atómicos disciplinados" (HLII. p. 237). A Consciência Infeliz é um estado atormentado de crenças falhadas, e na contínua busca falhada por significado, que sempre sonha em alcançar explicações inalcançáveis. Mas a única coisa que realmente consegue penetrar é a sua cova (Cf. PhS, § 217). Ao deparar-se com esta realidade, a Consciência Infeliz procura uma outra via, e encontra-a numa figura clerical. Isto marca um retorno à servidão. Para que os seus actos possam vir a ser experienciados sem culpa, a Consciência Infeliz tem de entrar na servidão de outro senhor, este que agora se apresenta como conselheiro e possuidor daquilo que é correcto, ou que nos traz de volta o significado (PhS, § 228). "Os Deuses tiveram que «partir» do mundo, e um Deus completamente gracioso teve de ser encontrado no novo reino independente do pensamento puro" (HLII. p. 683).

Harris continúa argumentando que ao se desenvolver um pensamento como um reino independente, este irá começar com a ideia de que a "natureza" está caída. Pois enquanto houver um bom estado de natureza a que podemos regressar ou alcançar, somos obrigados a pensar nele. Mas tal realização ou retorno não é o destino do Espírito.

«Só podemos ser encarados com o facto de que a harmonia natural não é para nós, quando sabemos que o verdadeiro Bem é algo completamente diferente; e então somos obrigados a estar "caídos" no nosso próprio pensamento, se o verdadeiro Bem também estiver presente no nosso pensamento.»<sup>18</sup>

## *A Queda nas Lições sobre a Filosofia da Religião.*

### *Lições de 1824.*

A temática da Queda é explorada por Hegel no volume sobre a *Religião Determinada*, na secção da *Religião Imediata ou Natural*, nas *Lições sobre a Filosofia da Religião*,

---

<sup>18</sup> HARRIS, *HEGEL'S LADDER II: The Odyssey of Spirit*, pp. 683-4.

com maior profundidade. A *Religião Determinada* é a segunda parte das *Lições* de Hegel sobre a Religião.

A religião é a relação do espírito com o espírito, mas esta relação, este conceito, ocorre inicialmente na sua imediatez e naturalidade. O avanço do espírito consiste em superar esta imediatez. Na religião natural, a consciência é senciente mas ainda não sofreu a ruptura com ela mesma. O espírito "não emerge imediatamente como espírito, mas, para começar, é espírito apenas implicitamente, como algo sobre o que construir" (LPRII, p. 723). O conhecimento do universal apenas é possível com a negação da percepção, e o bem, com a negação da vontade imediata e puramente natural. O espírito não se satisfaz com condições imediatas e primordiais.

«Os seres humanos são conscientes de si mesmos e do mundo; mas, uma vez que se experienciam a si mesmos e ao mundo como meramente contingentes, não são satisfeitos por nenhum deles e elevam-se a algo que tem ser em si e para si, algo necessário, que é o poder sobre esta contingência. Isto pode ocorrer na forma mais simples do sentimento, como quando se olha para os céus.»<sup>19</sup>

A elevação da consciência do finito para o infinito é o movimento quintessencial do espírito.

A *Religião Imediata* ou *Natural* é identificada por Hegel como sendo uma religião em que o espírito existe em harmonia ou numa união imperturbada com a natureza. Aqui surge a crítica à condição original, uma posição que supõe uma condição original perfeita e que tenta demonstrar historicamente que o ser humano começou num estado de inocência. A postulação de paraísos, passados ou futuros, nascem de escapismo e entram em erupção com as dificuldades de se viver no presente histórico e ao se reconhecer o "ideal no actual".

A religião natural é definida como o espírito ainda estando em comunhão com a sua unidade imperturbada, e nas *Lições* de 1824, Hegel sublinha: "O espírito, ou assim o dizem, nessa união com a natureza, ainda não está reflectido para dentro de si mesmo, ainda não assumiu essa separação entre si e a natureza" (LPRII, p. 239).

Aqui o ser humano é imaginado numa "fé imaculada da inocência". A culpa só pode emergir com a liberdade de escolha,

«e a liberdade de escolha consiste no facto de que as paixões colocam-se na sua própria liberdade, enquanto o sujeito selecciona a partir de dentro de si mesmo apenas as determinações que distinguiu do natural.»<sup>20</sup>

No estado de inocência o universal não é separado daquilo que o espírito é. E a separação daquilo que o espírito deve ser e aquilo que a sua natureza é apenas surge

---

<sup>19</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion Volume II: Determinate Religion*, p. 727.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 239.

com o livre-arbítrio, "que primeiro vem a ser por si na reflexão da individualidade nela mesma". Para Hegel, apenas as plantas existem nesta unidade, elas estão nesta unidade com a natureza universal, "o seu ser e o que devem ser não são distintos" (LPRII, p. 239). Na condição original imaginada, o ser humano é como a planta, é determinado enquanto sendo igual ao conceito das coisas; o seu "ser-para-si" ainda não foi separado das coisas. Apenas "quando eu sou para mim mesmo e as coisas estão fora de mim, que as coisas ficam envolvidas no latido do sentido que me separam delas, e a natureza ergue uma tela diante de mim" (LPRII, p. 240). Daqui imagina-se que o ser humano sabia todas as coisas e que nada lhe era obscuro. Num tom irônico, tipicamente hegeliano, Hegel pronuncia-se:

«assim vai a ideia que pela virtude desta unidade, o espírito estava na posse de todo o conhecimento científico e artístico, é até imaginado, além disso, que quando a humanidade está neste estado de harmonia geral, ela vê esta substância harmoniosa, Deus, directamente.»<sup>21</sup>

Uma convicção genericamente romântica, porém, para Hegel, o espírito nesta "fantasia livre" não é senão "uma forma de clarividência comparável ao estado de sonambulismo" (LPRII, p. 240).

A Bíblia descreve o paraíso onde Adão e Eva se encontrariam nesta relação de harmonia com a natureza. Hegel diz que é este paraíso que as pessoas têm em mente quando imaginam tal condição anestesiada, "lamentando-a como perdida ou imaginando-a como o fim a que aspiram e que alcançarão eventualmente" (LPRII, p. 242). O próximo passo da crítica de Hegel a paraísos prometidos e perdidos é que, se aquilo que imaginamos com sendo a "era dourada" é um paraíso que foi perdido, então esse paraíso não é algo necessário. "Se o paraíso foi perdido, então, seja como for que isso tenha acontecido, ele seria um elemento contingente, arbitrário e caprichoso" (LPRII, p. 243).

O paraíso é reduzido ao estatuto de um momento singular na totalidade divina, a um momento sem verdade. O que permanece, o que é necessário, é a perda do paraíso, e não o paraíso. Os paraísos, ou, visto que a queda é o trânsito do ser humano do estado animal à consciência, as faltas de consciência, têm de ser perdidas para que o ser humano possa ser livre. E a "liberdade humana assim definida, não é nenhuma unidade não-mediada e natural" (LPRII, p. 244).

O espírito não se encontra numa unidade imediata com a natureza. Antes pelo contrário, o espírito tem de "atravessar o infinito golfo que o diferencia do natural." E qualquer unidade possível tem de ser trabalhada "através do movimento, através do processo" (LPRII, p. 244), a reconciliação não é uma coisa que se possa encontrar no ponto de partida.

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 241.

Hegel compara a lamentação da suposta unidade com a natureza com a lamentação da perda da inocência das crianças, que é lamentada a perda da bondade "pura", porém, para Hegel, "esta inocência não é genuinamente existência humana". Hegel sublinha que a vida ética livre não é igual à vida ética de uma criança. Ela é superior à inocência. A vida ética livre "é volição autoconsciente, uma vontade que determina o seu propósito fora de si mesma através de uma reflexão pensada" (LPRII, p. 244). Apenas por ser livre, o ser humano já se encontra para lá de um estado de inocência.

Hegel admite que o ser humano no estado natural, e os animais no geral, possuem um instinto superior que tem uma maior facilidade em captar as qualidades específicas e particulares das coisas naturais. Hegel dá o exemplo de que, no estado de natureza, o ser humano saberia distinguir melhor, pelo cheiro, plantas venenosas. Mas à medida que a "consciência envolve, este instinto é debilitado" (LPRII, p. 245). E estes instintos, por muito úteis que sejam, enquanto o ser humano permaneceu no estado de natureza, constituíam a totalidade da relação com o outro, tanto para com os outros animais como para os outros seres humanos. No estado de natureza, a nossa relação com os outros animais resumir-se-ia a presa e predador. Mas para Hegel isto não é uma relação recíproca.

«Mas, no que diz respeito à pessoalidade, é o carácter da pessoa, o sujeito que rende o seu isolamento e separabilidade. O amor significa precisamente a renúncia à particularidade e a sua expansão à universalidade, assim como na amizade. Na amizade e no amor, desisto da minha personalidade abstracta e, assim, reconquisto-a como concreta. A verdade da pessoalidade é encontrada precisamente nesta reconquista através desta imersão, estando imerso no outro.»<sup>22</sup>

O conhecimento instintivo das coisas e dos outros não é o coração real das coisas.

«O coração do planeta é a relação entre a sua distância do sol, a sua revolução. E este coração é acessível apenas a alguém com uma educação científica, que já não se encontra no estado natural [...] E esta racionalidade e conhecimento apenas emerge com o resultado da mediação infinita do pensamento.»<sup>23</sup>

A árvore da qual Adão é proibido de comer, por Deus, não é uma árvore qualquer, é a árvore do conhecimento do bem e do mal. Ao se comer o fruto proibido Adão ganha o conhecimento do bem e do mal. E este conhecimento, Hegel diz ser o carácter constituinte do espírito. "Espírito é espírito apenas através da consciência, e a consciência mais elevada reside precisamente em tal conhecimento" (LPRII, p. 439).

---

<sup>22</sup> HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion, Volume III: The Consummate Religion*, trad. R. F. Brown; P. C. Hogson and J. M. Stewart; H. S. Harris (assistance), ed. Peter C. Hodgson, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 286.

<sup>23</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion Volum II: Determinate Religion*, p. 246.

Então, Hegel pergunta-se porque é que tal conhecimento foi proibido? A resposta de Hegel é que o conhecimento é uma espada de dois gumes, "uma oferenda perigosa" (LPRII, p. 439). Este conhecimento dá liberdade ao espírito, mas a liberdade abraça tanto o bem como o mal. A humanidade, é nos dito no mito da Queda, estava num estado inocente, isto é para Hegel o estado da consciência natural, e tem de ser superada assim que a consciência do espírito entra em proscénio.

«Esta é a eterna história e natureza da humanidade. No início, a humanidade é natural e inocente e por isso não pode ser responsabilizada — na criança não há liberdade.»<sup>24</sup>

Porém, a humanidade deseja voltar a tal estado de inocência. E este estado, como já sabemos, é visto como um estado primitivo. "Isto é o que há de defeituoso nesta representação figurativa, que essa unidade é retratada como um estado imediatamente obtido." A fenda com a natureza terá que vir a ser reconciliada, porém, não pode ser obtida de partida e sem mediação. Mas o mito da Queda representa o estado harmonioso como algo que não deveria ter sido renunciado. "Em todo o retrato figurativo, o que é interno é expresso como externo, o que é necessário como contingente." Outro tema subjacente no mito da Queda é a vontade de tornar o ser humano igual a Deus. "A serpente diz que Adão será como Deus, e Deus confirma que esse é realmente o caso, que este conhecimento constitui semelhança com Deus. Esta ideia profunda é subjacente à narrativa" (LPRII, p. 439).

Mas Adão é castigado por adquirir o mesmo conhecimento que Deus. Com a expulsão do paraíso, o ser humano passa a ter que adquirir o seu alimento através do labor, e torna-se mortal. O ser humano passa a ter que encarar a morte. Nós temos que, segundo Hegel, reconhecer que estas são as consequências da finitude. Mas é aí que a prodigalidade da humanidade deve ser encontrada. No seu auto-sustento através da sua própria actividade. Os animais são capazes de ficar satisfeitos com o que a natureza lhes fornece. Já "os seres humanos, por outro lado, elevam até o que lhes é naturalmente necessário para a sua liberdade" (LPRII, p. 440).

Esta liberdade do ser humano perante o natural não deve, segundo Hegel, ser vista como uma punição. Mas no conto da Queda não podemos encontrar esta realização. O ser humano é punido por se emancipar da natureza e do seu estado natural. Mas para Hegel "o mal é permanecer estático nesta condição natural, da qual os seres humanos devem emergir com liberdade, com a sua vontade" (LPRII, p. 440).

Ao longo da narrativa todas estas características aparecem de forma inconsistente. O que a história da Queda representa bem, segundo Hegel, "é a emergência do estado natural, a necessidade que a consciência do bem e do mal venha a entrar em cena." O que há de defeituoso é a ideia que tal estado original era de harmonia e que tal perda

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 439.

seja vista como punição. "A determinação básica da representação é que a humanidade é chamada para ser algo diferente do natural". Depois do espírito emergir da natureza com a sua liberdade, este terá que adquirir unidade absoluta dentro de si mesmo, alcançar a reconciliação. "É a liberdade que implica este retorno do espírito a si mesmo, esta reconciliação consigo mesmo" (LPRII, p. 440). Mas, para que isso seja possível, a negatividade e a diferenciação têm que ser absorvidas por Deus.

### Lições de 1827

Nas Lições de 1827, na secção sobre a condição original, Hegel está mais preocupado em mostrar que o paraíso que se pensa ter perdido não era um estado de harmonia, mais sim de barbarismo. É imaginado pela consciência religiosa que os seres humanos foram originalmente criados por Deus e feitos à sua imagem. O ser humano vivia em conformidade com o seu conceito, e que nesta pureza ele era bom e sem maldade, e viveria numa unidade sabida com Deus e natureza. Nesta pureza o ser humano conhecia Deus e comportava-se de acordo com a essência de Deus e a sua própria essência. O ser humano ainda não caíra na dualidade do pensamento entre o bem e o mal.

«E assim, porque o olhar do espírito ainda não estava nublado e obscurecido, porque a humanidade ainda não havia mergulhado na prosa da reflexão e entendimento, que é exactamente o que constitui o divórcio entre o sujeito e a natureza; porque ainda não se encontravam separados da natureza [...] por causa disto eles contemplavam o ser interior da própria natureza, conheceram o ser interior da natureza e perceberam-na verdadeiramente.»<sup>25</sup>

Hegel diz-nos que a maioria das religiões começam com, ou postulam, tal paraíso onde o ser humano vive em harmonia consigo mesmo, com o Divino e a natureza, e onde é possuidor dos mais astutos conhecimentos. "Os Gregos têm a era do ouro e os Romanos a era Saturniana" (LPRII, p. 522). Isto é, para Hegel, uma representação universal que até aos dias de hoje procura ser justificada. É fácil imaginar o ser humano ingrato que perdera um paraíso, uma idade de ouro, devido à sua insatisfação para com o que a natureza e Deus lhe ofertara. Devido à sua insatisfação o ser humano entregou-se ao mal, corrompendo o berço de ouro harmonioso que lhe fora dado pelo seu progenitor. Na sua insatisfação, logo à harmonia e ordem natural, o ser humano é visto como caído. Um ser que perdeu a sua inocência devido aos seus caprichos. O que resta agora saber, segundo Hegel, é se essa condição original que se lamenta a perda merece tais lamurias.

A partir do momento em que se imagina tal origem da humanidade como sendo inocente, bela ou boa, celebrar a saída do ser humano de tal estado parece entrar em choque com o "senso comum". Mas o "senso comum" pode simplesmente estar

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 522.

errado. O estado de inocência consiste no facto que nada é bom nem mau para o ser humano. O estado de inocência é "um jardim zoológico" (LPRII, p. 526) onde ninguém pode ser responsabilizado.

«Enquanto um estado de existência, essa unicidade natural inicial é na verdade não um estado de inocência mas um estado de selvajaria, um estado animal, um estado de desejo natural ou selvajaria geral. O animal em tal estado não é bom nem mau; [...] A humanidade como é por natureza não é o que deveria ser; os seres humanos deveriam ser o que são através do espírito, para o qual eles se moldam [...] Quando é representado como pecado original, então, a herança é uma forma que existe para a representação, forma de disfarce popular. Desta forma, o estado primordial de acordo com o conceito paira diante da imaginação de todos os povos, e este estado primordial é a unidade [*oneness*]. Mas eles expressam essa primordialidade como um estado passado ou futuro. O que é primordial enquanto um estado, no entanto, é selvajaria, enquanto, por outro lado, o que é primordial no pensamento é o conceito, que se realiza liberando-se da forma da sua naturalidade. [...] Encontramos na Bíblia uma história bem conhecida chamada abstractamente de *a queda*. [...] Mas as características essenciais ou básicas da ideia estão contidas nela: a saber, que embora os seres humanos sejam implicitamente essa unidade, eles afastam-se deste em-si [*they depart from this in-itself*] ou deixam o estado natural para trás.»<sup>26</sup>

Os seres humanos têm que deixar o berço da Mãe Natureza porque são espírito. A divisão e distinção fazem parte do espírito. Os seres humanos "têm de vir a julgar entre o que é deles e o que é natural" (LPRII, pp. 527-8). A história bíblica diz que a Queda não deveria ter acontecido porque ao cair o ser humano corrompe-se, conhece o mal e torna-se maligno. Hegel aqui chama-nos à atenção que se o ser humano ao comer do fruto proibido ganha conhecimento do mal, ele tem que, igualmente, ganhar o conhecimento do bem. O conhecimento do mal é essencial para Hegel. O ser humano não pode conhecer nada do bem se não souber nada do mal. Os "seres humanos são humanos e racionais apenas na medida em que possuem esta consciência, este conhecimento do bem e do mal" (LPRII, p. 528).

A ideia que o ser humano não devia ter caído, mas sim que deveria ter permanecido no paraíso, é, para Hegel, já uma consequência da Queda. A reflexão já pressupõe a ruptura da consciência com o mundo natural, a reflexão está contida no conhecimento do bem e do mal. A ruptura da consciência permite a liberdade. A possibilidade de escolher entre o bem e o mal.

«Por outras palavras, postula-se aqui a fenda que é a liberdade, a abstracção da liberdade. Na medida em que os seres humanos existem para si mesmos (ou seja, são livres), o bem e o mal existem para eles e eles têm a escolha entre os dois. [...] Podemos então dizer que é a história eterna da liberdade humana, que saímos

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 527.

deste estupor em que nos encontramos nos nossos primeiros anos, e chegamos à luz da consciência, ou, falando mais precisamente, que há o bom para nós e também o mal [...] Esta é a ideia genuína, em contraste com a mera imagem do paraíso, ou essa inocência estupidificada, desprovida de consciência e vontade»<sup>27</sup>

É importante sublinhar que a filosofia de Hegel não é moralista. Hegel afirma que a dualidade entre o bem e o mal tem de ser superada para que a liberdade possa ser realizada. Esta superação tem de vir a ser através da reconciliação (hegeliana).

Nós já sabemos que a auto-afirmação que nasce com a Queda pode levar ao desejo de dominação, de dominar o outro. Para percebermos este domínio, e para percebermos como este domínio não é uma mera categoria biológica em que as relações interpessoais do ser humano são reduzidas a uma luta pela sobrevivência e a um impulso de espalhar os seus genes, teremos de transitar para a dialéctica do Senhor e Servo.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 528-9.

## A dialéctica do Senhor e Servo<sup>28</sup>

### Prelúdio

No estado de natureza, para Hegel, o desejo primitivo (ou natural) é o de uma necessidade constante para com a vida. Comemos, apenas para voltar a ter fome. O animal apenas se reproduz para fazer uma cópia de si mesmo, e para mais tarde voltar a ter essa necessidade. Para Hegel, a reprodução do ser humano deve ter o propósito oposto: educar os que nasceram de uma união ética, o casamento, para "abandonarem" os pais e seguirem o seu caminho sozinhos. A unidade que lhes deu origem desfaz-se, e a sua autonomia é afirmada contra a unidade que lhes deu origem.<sup>29</sup> No estado de natureza encontramos apenas dependências naturais. É apenas quando a dependência para com uma outra autoconsciência emerge que a liberdade se torna possível.

Resumindo, no estado natural, a auto-afirmação é um processo de satisfação das necessidades naturais. Mas neste processo a consciência descobre que a sua satisfação depende do outro. A verdade da auto-afirmação é, para Hegel, o reconhecimento por parte de outra pessoa. Mas esta liberdade que é dependente do outro e que se transforma numa busca por reconhecimento, é um processo tumultuoso.

### A conquista da autonomia da consciência

«A autoconsciência está em e para si mesma enquanto e como resultado do seu ser em e para si mesmo para um outro; isto é, é apenas enquanto um ser reconhecido.»<sup>30</sup>

A autoconsciência, para Hegel, apenas existe se for, não somente para ela, mas também para uma outra autoconsciência. Uma autoconsciência é sempre uma consciência que é reconhecida por outra. A autoconsciência é revelada ao se distinguir de outra autoconsciência, porém, esta mesma distinção é apenas revelada na dependência mútua.

A autoconsciência existe como um objecto externo a si mesma. Isto, diz Hegel, significa duas coisas. Primeiro, isto quer dizer que a autoconsciência se perdeu, e isso faz com que ela venha a ter ansiedade sobre si mesma. Em segundo lugar, visto que o seu modo de existência actua enquanto algo externo a si mesma, ela só se pode

---

<sup>28</sup> Será necessária alguma cautela na leitura desta subsecção. Durante a defesa da dissertação, o professor Diogo Falcão Ferrer alertou-me para a psicologização presente na minha leitura da dialéctica do senhor-servo, que se trata de uma interpretação errónea da mesma.

<sup>29</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, trad. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge University, 1991, §161-181.

<sup>30</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §178.

(re)encontrar fora de si, num outro. Mas na sua busca acaba por superar<sup>31</sup> o outro enquanto essência "pois também não vê o outro como a essência mas antes vê-se a si mesma no outro" (PhS, §179).

Este processo de perda e (re)encontro no outro torna-se numa outridade para a autoconsciência. A autoconsciência busca, então, eliminar esta outridade. Ao tentar eliminar esta outridade, a autoconsciência procura dominar o outro. Mas como se vê a si mesma no outro, este primeiro acto é também de dominar-se a si mesma e superar-se. O perigo de conflito já é aparente.

Mas este acto ambíguo de superação resulta num retorno da autoconsciência a si mesma. Ao deixar o outro regressar a si mesmo, a autoconsciência recupera-se, contudo, isto significa que o outro está novamente livre, livre desta autoconsciência, livre de fazer o que quiser. A autoconsciência deixa de ter qualquer controlo sobre o outro, ao deixar o outro ser outro. A ansiedade da autoconsciência permanece.

Este acto de regresso e de deixar o outro ser livre, aparenta ser, no início, um acto unilateral. "O outro é livre porque eu o deixei ser livre". Mas a autoconsciência apercebe-se que este acto não foi, de facto, apenas da sua autoria. Este acto é tanto da sua autoria como da do outro. Pois ele foi, em todo este processo, igualmente auto-suficiente.

«Desta maneira, este movimento da autoconsciência na sua relação com outra autoconsciência tem sido representado como a feitura de uma autoconsciência, mas esta feitura por parte de uma autoconsciência tem em si o duplo significado de ser a sua própria feitura assim como a feitura do outro, pois o outro é igualmente auto-suficiente.»<sup>32</sup>

A autoconsciência apercebe-se que o outro também se recuperou a si mesmo porque o deixou ser livre. A autoconsciência não pode fazer nada autonomamente se o outro não o fizer também. "O movimento é, portanto, directamente o movimento duplicado de ambas as consciências" (PhS, §182).

Pensemos neste movimento da seguinte maneira: eu vejo o outro fazer aquilo que eu faço. Passamos a exigir que cada uma faça o que exige do outro. Cada um faz o que faz apenas na medida em que o outro faz o mesmo. Cada um exige que o outro o trate da mesma maneira que trata o outro. Este "contracto" tem de ser realizado por ambas as autoconsciências. "Um acto unilateral seria inútil, porque o que deveria acontecer só pode ser causado por ambos" (PhS, §182). Cada consciência actua tanto nela mesma como actua na outra.

---

<sup>31</sup> Do alemão "*aufheben/Aufhebung*", é traduzido para inglês como "*sublate/Sublation*". José Barata-Moura usa o termo "*superar/Superação*" e é também a tradução que escolhi usar.

<sup>32</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §182.

Há aqui uma medição de forças por parte das consciências. Cada uma usa a outra como meio para atingir reconhecimento. "Reconhecem-se a si próprias reconhecendo-se mutuamente uma à outra" (PhS, §184).

Deste reconhecimento surge a autoconsciência. A autoconsciência torna-se num meio mediador entre as duas consciências. Mas neste processo, Hegel diz-nos que o que é exibido a cada autoconsciência é o aspecto de desigualdade entre ambas. Isto faz com que o meio mediador caía em extremos, as duas autoconsciências passam a estar opostas uma à outra. A relação com o outro afigura-se como extremos opostos entre o que apenas reconhece (mas não é reconhecido) e o que é apenas reconhecido (mas não reconhece). Por outras palavras: eu reconheço o outro mas ele não me reconhece a mim. Ou vice-versa.

Em primeira instância a autoconsciência é uma individualidade que exclui tudo o que é outro. O seu objecto absoluto é o "Eu". Nesta imediatidade, a autoconsciência é "um ser singular", um indivíduo. A existência imediata, ou primeira, do indivíduo é a de se virar para si mesmo e estar absorvido em "objectos comuns" (comida, por exemplo). Ou seja, estar absorvido em simplesmente "viver a vida". "Eles são formas auto-suficientes absorvidas no ser da vida" (PhS, §186). Contudo, como o outro também é uma autoconsciência auto-suficiente, quando confrontado com ele, passa a confrontar outro indivíduo. O cenário que Hegel relata passa agora a ser um confronto entre dois indivíduos. Eles ainda não se apresentaram um ao outro como autoconsciências.

«Cada um é, com certeza, certo de si mesmo, mas não do outro, e, por esse motivo, a sua própria certeza de si mesmo ainda não é verdade.»<sup>33</sup>

Então a ansiedade permanece. Um indivíduo imagina-se auto-suficiente, auto-afirmativo, certo de si mesmo. Mas quando se encontra com o outro, esta certeza de si mesmo torna-se frágil. Ele não sabe o que o outro quer, quais são os seus desejos e intenções. Este encontro é mergulhado em ansiedade. A ansiedade só pode ser aquietada com o reconhecimento do outro.

Para nós, a consciência fenomenológica, sabemos que isto só é possível porque ambos se reconhecem um ao outro. Mas para estas duas autoconsciências, neste cenário hipotético retratado por Hegel, a relação é de reconhecimento unilateral.

A ansiedade perante o outro culmina na negação da vida imediata, no estar absorvido na vida natural. É neste momento em que nos apercebemos que não estamos (ou podemos não estar) acorrentados à vida natural. A vida imediata revela-se ser apenas algo momentâneo. O que importa agora é a auto-afirmação, que tem de ser reconhecida pelo outro. Neste ponto o confronto entre os dois indivíduos desencadeia em conflito. A auto-afirmação reside na morte do outro porque a auto-afirmação de

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, §186.

cada um depende do outro. A linha de raciocínio pode ser algo deste género: a minha satisfação depende do outro, enquanto ela depender do outro eu nunca vou ser livre, se o matar, a minha satisfação dependerá apenas de mim. Esta auto-afirmação leva a autoconsciência a procurar a morte do outro. Então os dois indivíduos entram numa luta até à morte. Cada um busca a morte do outro.

«A relação de ambas as autoconsciências é, portanto, determinada de tal maneira que é através da luta pela vida e pela morte que cada uma prova o seu valor para si mesma e que ambas provam o seu valor de uma para a outra. – Elas têm de entrar nesta luta, pois cada uma tem de elevar a sua autocerteza de existir para si mesma à verdade, tanto no outro como em si mesma.»<sup>34</sup>

Esta luta até à morte torna-se numa questão de honra. Cada um mete a sua vida em risco para provar o seu valor. Hegel diz que um indivíduo que não ponha a sua vida em risco, neste confronto, pode ser reconhecido meramente como pessoa, mas corre o risco de não conseguir alcançar a verdade de ser reconhecido como uma autoconsciência auto-suficiente. Se um indivíduo entrar numa luta até à morte com outro, o outro tem de lhe reconhecer a sua auto-suficiência. Reconhece que a vida lhe pertence, e que é dele para escolher pô-la em risco. E é quando a autoconsciência está disposta a meter a sua vida em risco, disposta a sacrificar a sua vida concreta imediata, pelo seu valor próprio, que o que importa revela-se ser a liberdade, e não a sua vida natural.

«E é apenas arriscando a própria vida que a liberdade é provada ser a essência, ou seja, que, como resultado, a essência da autoconsciência é provada não ser *ser [is proven to be not being]*, não ser a maneira *imediate* de como a autoconsciência emerge, não ser o seu ser absorvido na vastidão da vida.»<sup>35</sup>

A luta até à morte acaba por superar a verdade que se supunha emergir após a morte de um dos indivíduos. A autocerteza é também superada. Com a morte, o que acontece é um retorno à vida natural. Isto significa ceder perante ela. Mas ao nos apercebermos que o que importa é a liberdade, isto já não satisfaz a autoconsciência. Ou seja, se o outro morrer, volta-se à estaca zero porque quem sai vitorioso não pode ser reconhecido por um morto. A verdade que se supunha surgir ao matar o outro, revela-se assim ser vazia. Não satisfatória.

«O acto deles é de negação abstracta, não a negação da consciência, que supera para preservar e manter o que foi superado e que, assim, sobrevive no facto de ter sido superado.»<sup>36</sup>

As autoconsciências apercebem-se que a morte é incapaz de preservar o conflito que supostamente eliminaria. Para que o conflito seja eliminado, ele tem, paradoxalmente,

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, §187.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, §188.

de ser preservado. Mas sobre outras vestes. E para que a preservação seja possível, ambos têm de sobreviver.

O que se segue é a dominação de um dos indivíduos. Uma autoconsciência tem de ser denegrida, subjugada, para que não possa mais competir com a outra. Mas ela tem de reconhecer a superioridade da autoconsciência vencedora. Ela tem, por isso, que subjugar-se ao domínio da outra voluntariamente. A autoconsciência que se subjuga escolhe a vida em vez da sua honra e auto-suficiência. A autoconsciência dominada toma agora a forma de uma consciência que meramente existe, que é serva do seu senhor. O facto que as duas autoconsciências são fundamentalmente o mesmo, torna-se agora ofuscado.

«Uma é auto-suficiente; para ela, a sua essência é ser-para-si-mesma. A outra não é auto-suficiente; para ela, a vida, ou o ser para um outro, é a essência. O primeiro é o senhor, o segundo é o servo.»<sup>37</sup>

Nesta nova relação, o senhor relaciona-se tanto com o ser da mera coisa (as coisas que são produzidas pelo labor do servo às ordens e desígnio do senhor) como com a consciência para quem a essência é a mera coisa, o servo. O senhor jubila e tira proveito do labor do servo. A autoconsciência do senhor também se relaciona com a autoconsciência do servo através das formas como o pune e restringe. Pelas formas como mantém o servo um servo. O senhor apresenta-se, e aparece, sempre com auto-suficiência perante o servo. E o servo estremece perante o senhor. O senhor é auto-suficiente, e aparece à sua própria consciência e à consciência do servo como tal.

«O senhor relaciona-se com o servo mediatamente de um ser auto-suficiente, pois é exactamente neste ponto que o servo é mantido subjugado.»<sup>38</sup>

Estas são as correntes do servo, as mesmas correntes que ele não pode ignorar, pois adquiriu-as na luta até à morte, onde ele teve de reconhecer o domínio do outro, e a sua subsequente denegrição, para salvar a sua própria vida. A denegrição a um indivíduo que já não se encontra agora na possibilidade de desafiar o outro. A sua auto-suficiência é reduzida à mera coisa. O senhor provou a sua mestria sobre a mera coisa na luta até à morte e como a mera coisa é a essência do servo, este responde aos comandos do senhor. Mas o senhor passa agora a relacionar-se com a mera coisa através do servo. Já o servo relaciona-se negativamente com a mera coisa, com o seu labor.

«No entanto, ao mesmo tempo, a coisa é para ele auto-suficiente e, por esse motivo, ele não pode através da sua negação, dar a coisa por feita e acabada, não a pode eliminar; ou, o servo apenas a processa.»<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, §189.

<sup>38</sup> *Ibidem*, §190.

<sup>39</sup> *Idem*.

A coisa em que o servo trabalha não se torna naquilo que ele quer, mas sim naquilo que o seu senhor deseja. Porém, a única relação que o senhor tem com o labor é o consumo do que é produzido através do servo. O senhor usa-as, descarta-as e dá a coisa por feita e acabada. É o senhor quem ceifa os frutos do labor do servo. Ele atinge satisfação através do consumo da coisa. Mas não lida com os aspectos independentes das coisas. "Ele deixa o aspecto da sua auto-suficiência sob os cuidados do servo que trabalha na coisa" (PhS, §190).

O senhor recebe o seu reconhecimento através destes dois momentos. Através da sua relação com uma consciência agora degradada (pelo senhor) e através da relação com a coisa trabalhada por esta consciência degradada. Em ambos os momentos, a consciência degradada deposita-se como não essencial e completamente dependente do senhor. O servo é incapaz de alcançar mestria sobre a existência. O senhor, através destas relações, atinge sempre o reconhecimento da sua independência. O servo faz a ele mesmo aquilo que lhe é feito, mutila a sua própria consciência, daí a sua contínua degradação. Isto é, como é obvio, uma relação desigual e unilateral. O servo não consegue atingir a negação através da coisa que produz e o senhor é "o poder negativo puro para o qual a coisa é nada" (PhS, §191).

Isto significa que o reconhecimento recíproco que a autoconsciência demanda é impossível de alcançar. Para um reconhecimento recíproco ser possível, ambas as consciências teriam que ver na outra o que cada uma vê nela mesma. O senhor vê-se como independente de tudo, o servo vê-se como dependente de tudo.

A reviravolta que Hegel agora faz é que se a independência do senhor apenas é reconhecida através do servo, isto significa que a consciência não essencial, o servo, constitui a verdade da autocerteza do senhor. A sua verdade não é a verdade da independência, mas sim de dependência e obediência. O senhor depende do seu domínio sobre o servo. A sua independência não é tão segura e intocável como pensara. O objecto através do qual o senhor alcançou a sua auto-suficiência, já não é, de todo, auto-suficiente. Assim o reconhecimento do senhor é defeituoso. Ele falha em alcançar o estatuto de um reconhecimento que a autoconsciência demanda.

«A sua certeza, portanto, não é a de ser-para-si-mesma como verdade: pelo contrário, a sua verdade é a consciência não essencial e a feitura não essencial dessa consciência não essencial.»<sup>40</sup>

A verdade de uma autoconsciência auto-suficiente é assim encontrada, não no senhor, mas no servo. Isto não é, claro, evidente logo de partida para o servo.

«No entanto, da maneira que o domínio mostrou que a sua essência é a inversão do que o domínio quer ser, também na sua consumação a servidão se tornará o oposto daquilo que imediatamente é. Enquanto consciência forçada a voltar a si

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, §192.

mesma, ela irá fazer o rumo ao interior [*it will take the inward turn*] e converter-se-á em auto-suficiência verdadeira.»<sup>41</sup>

Até aqui apenas vimos o que a servidão é em relação ao domínio. Mas a servidão também é autoconsciência. Hegel procura agora examinar o seu conteúdo. Inicialmente, a essência da servidão é o senhor. O servo olha para o seu senhor e vê a liberdade do mesmo. "A consciência auto-suficiente a existir para ela mesma" (PhS, §194). Esta é a verdade que o servo vê. Ele ainda não se apercebeu da reversão, que a verdade do senhor é a obediência e que a verdade do servo é a auto-suficiência. Isto porque a negação da servidão, a sua transição e transformação, não se encontra no senhor, mas sim na própria servidão. Esta consciência, ao contrário do senhor, não foi lançada à ansiedade por causa de coisas particulares. Ela tece ansiedade sobre toda a sua existência.

«Sentiu o medo da morte, o senhor absoluto. Neste sentimento, ela havia caído interiormente em dissolução, tremeu nas suas profundezas, e tudo o que havia sido fixo dentro dela foi sacudido. Contudo, este movimento universal puro, desta maneira em que toda a existência estável se torna absolutamente fluida, é simplesmente a essência da autoconsciência: é negatividade absoluta.»<sup>42</sup>

Então a transição e transformação está na consciência do servo. Ele tem agora de alcançar a actualidade. Ele tem de realizar a sua potencialidade. E é através do seu trabalho que o servo realiza a sua potencialidade. Enquanto o senhor se desleixa, e deixa os aspectos da sua auto-suficiência ao encargo do servo, o servo trabalha a natureza ao seu redor, transformando-a, e assim liberta-se da sua dependência para com a existência natural. Tudo a seu redor é feito pelo seu trabalho, é ele quem é o senhor das coisas.

«No seu serviço, ele supera todos os momentos singulares do seu apego à existência natural e desampara-se da sua existência natural»<sup>43</sup>

Através do seu trabalho, o servo torna-se consciente de que as coisas do seu senhor não são dele, mas sim suas. O senhor apenas consome o objecto do labor do servo e a sua satisfação culmina no desaparecimento destes mesmos objectos. Já o servo ao trabalhar o objecto preserva o seu trabalho, faz do objecto uma coisa sua e coloca-se nela. Apenas para o trabalhador o objecto tem alguma auto-suficiência.

«A relação negativa com o objecto torna-se a forma do objecto; torna-se algo que *persiste* porque é apenas para o próprio trabalhador que o objecto tem auto-suficiência.»<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, §193.

<sup>42</sup> *Ibidem*, §194.

<sup>43</sup> *Idem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, §195.

É no seu labor que o servo vem a adquirir a sua singularidade, a sua auto-afirmação. O servo torna-se consciente da sua identidade através da sua exteriorização nas coisas que produz.

«Assim, por estes meios, a consciência trabalhadora chega a uma intuição de ser auto-suficiente como o seu próprio si.»<sup>45</sup>

À medida que o servo cria cada vez mais produtos e cada vez com maior sofisticação através da sua actividade, ele começa a ver-se reflectido nos produtos que cria. Ele apercebe-se que o mundo ao seu redor foi criado pelas suas próprias mãos. O servo deixa de estar alienado do seu próprio trabalho e adquire autoconsciência. Por outro lado, o senhor torna-se dependente dos produtos criados pelo servo. Torna-se assim dependente do labor do servo.

O servo supera a outridade da existência da mera coisa de uma forma mais assertiva do que o senhor, atingindo assim uma autoconsciência mais profunda.

A actividade transformativa do servo não só o conduz à sua auto-afirmação (como ser capaz de transformar), mas inclui também a negatividade que o levou à servidão, o medo. Ao tornar-se no medo, ele supera o medo que tinha pelo senhor. O medo que um dos seus trabalhos seja inspeccionado pelo senhor, e este não estar do agrado dele, levando o servo a ser castigado, por exemplo. O servo internaliza o medo.

«Pois, ao formar a coisa, a sua própria negatividade, ou o seu ser-para-si, apenas como resultado torna-se num objecto para si, na medida em que supera a forma existente oposta [...] No medo, o ser-para-si está em si mesmo.»<sup>46</sup>

O servo vem também a interiorizar o senhor absoluto, a morte, pois na sua actividade formativa, ele ganha o poder que o fez estremecer, e que o lançou para a necessidade natural. No seu labor, o servo também é este poder, ele dissolve e destrói. Ele dissolve a forma das coisas antigas para alcançar uma nova forma.

Foi esta negatividade que lhe era estranha e que o fazia estremecer. O servo destrói então esta estranheza e deposita-se a ele mesmo nesta negatividade. É ao recuperar, ou reapropriar, a negatividade que fez dele servo, que a consciência trabalhadora, em actividade cultural (pois não chega lá sozinha), adquire "uma mente própria, e ela faz isso precisamente no trabalho em que parecia haver apenas a mente de um estranho" (PhS, §196).

A autoridade do senhor é destruída porque o servo que teve de trabalhar a natureza conhece a vida natural e as suas necessidades. E através do seu trabalho supera a vida natural e as ordens do senhor. Ele já não precisa que o mandem fazer determinado trabalho, ele sabe o que é necessário porque o seu labor precisa de alcançar as

---

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> *Ibidem*, §196.

necessidades dos outros, tal como as suas. O senhor representa apenas a necessidade natural. O servo supera-a, o senhor não. Hegel argumenta que o servo cria cultura, enquanto o senhor simplesmente estagna.

Para Hegel, os momentos de servidão, medo e actividade cultural são necessários para a emancipação do servo.

«Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo está atolado na formalidade e não se difunde sobre a actualidade consciente da existência. Sem a actividade cultural formativa, o medo permanece interior e mudo, e a consciência não se tornará para ela, ela mesma [consciência]. Se a consciência interagir na actividade formativa sem esse primeiro medo absoluto, então ela tem uma mente própria que é apenas vaidade, pois a sua forma ou negatividade não é negatividade em si mesma, e a sua actividade formativa não pode, portanto, dar-lhe a consciência de si mesma como consciência da essência.»<sup>47</sup>

Hegel rejeita uma origem paradisíaca da humanidade. A dominação do ser humano pelo ser humano está lá desde o início, mas não no sentido em que estamos condenados a ela. Como podemos ler na *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*:

«A religião tem necessariamente o mesmo carácter; o momento principal é o medo do Senhor, que ela não ultrapassa. "O temor do Senhor é o começo da sabedoria". Isto está correcto; o homem tem que ter começado por aí, que ter sabido as finalidades finitas na determinação do negativo. Mas o homem tem que ter triunfado do medo pela renúncia às finalidades finitas.»<sup>48</sup>

Hegel, com a dialéctica do senhor e servo, fornece-nos um esboço para perceber como a actividade humana se desenvolveu em termos de autoconsciência, desde o seu encontro falhado com o outro até ao fim desta relação unilateral que brotou desse falhanço. Na interpretação de Alexandre Kojève a relação senhor-servo acaba quando a diferença entre o senhor e o servo deixa de existir. Quando o senhor deixa de ser senhor porque já não há mais servos, e quando o servo deixa de ser servo porque já não há mais senhores. Isto teria sido obtido com o estado moderno, onde o cidadão é integral num estado universal que afirma a liberdade e a dignidade de todos os seus membros. Somente quando a distinção entre senhores e servos for anulada pode a liberdade e o reconhecimento universal serem alcançados.<sup>49</sup>

A dialéctica do senhor e servo começa por descrever a origem da autoconsciência e a sua dependência radical para com o outro. A autoconsciência não pode ser

---

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> HEGEL, G. W. F., *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, trad. José Barata-Moura, Porto Editora, Porto, 1995, p. 151.

<sup>49</sup> Cf. KOJÈVE, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. James H. Nichols, Ithaca: Cornell University Press, 1969, pp. 41–44.

compreendida como uma aquisição individual, mas sim como um fenómeno social. A autoconsciência não é, para Hegel, o cérebro da neurociência ou apenas um produto natural e genético de um processo evolutivo. É uma construção fenomenológica com uma história.

## A natureza humana em "Humanidade Natural"

No terceiro volume das *Lições sobre a Filosofia da Religião*, Religião Consumada, na secção, Humanidade Natural, Hegel dispensa algumas palavras sobre as típicas caracterizações da natureza humana.

Ao pressupormos que está presente a demanda por saber a verdade, isto implica que o sujeito existe num estado de não-verdade. Mas enquanto espírito, o sujeito implicitamente supera a sua não-verdade, passando a ser algo que deve ser ultrapassado.

«Mais estritamente definida, a não-verdade significa que o sujeito existe num estado de cisão com ele mesmo; daí a necessidade [pela verdade] expressa-se nela mesma desta maneira: que a cisão no sujeito e a sua presente cisão com a verdade deve ser anulada, que o sujeito deve ser reconciliado com a verdade.»<sup>50</sup>

Mas Hegel diz-nos que o estado de não-verdade também é definido afirmando-se que a fenda esta toda ela dentro do sujeito, que o sujeito é mau, que é a cisão e a contradição. Mas uma contradição que não é de imediato esquecida ao se desmoronar, mas sim uma contradição que se auto-sustenta. É apenas através da sua auto-sustentação que o sujeito é a cisão e tem a contradição dentro de si mesmo.

Estando a demanda pela reconciliação com a verdade e a intenção de superar a contradição postas na mesa, um costumeiro primeiro passo é definir o carácter da humanidade. Deparamo-nos, logo de partida, com duas posições contrapostas.

«A primeira é que a humanidade é boa por natureza. A sua essência, a sua substância universal é boa; longe de estar dividido dentro de si mesmo, a sua essência ou conceito é que é por natureza o que é harmonioso e em paz consigo mesmo. Oposto a isto está a segunda caracterização: a humanidade é por natureza má — isto é, o seu aspecto substancial natural é mau.»<sup>51</sup>

Hegel analisa primeiro a hipótese de o ser humano ser bom por natureza. Se a proposição "o ser humano é bom por natureza" — e é na sua essência harmonioso e inteiro, sem lacerações, cisões, separações e divisões — fosse verdadeira, então, não seria necessária a reconciliação. A caracterização de que o ser humano é bom por natureza possui então esta contradição. Afirma que a essência do ser humano é harmoniosa mas mesmo assim a reconciliação permanece uma necessidade. Hegel de seguida afirma que o que esta caracterização realmente quer dizer é que o ser humano é implicitamente ou potencialmente bom. É nesta proposição que a possibilidade de

---

<sup>50</sup> HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion, One Volume Edition: The Lectures of 1827*, ed. Peter C. Hodgson, trans. R. F. Brown, Peter C. Hodgson, and J. M. Stewart, Berkeley: University of California Press, 1988, p. 437.

<sup>51</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, One Volume Edition*, p. 438.

reconciliação reside. Mas isto não é o fim da conversa ou a resolução do problema, é, na verdade, o problema.

«A humanidade é "implicitamente" boa: isto parece dizer tudo, mas o "implícito" designa precisamente a unilateralidade que implica que não foi dito tudo.»<sup>52</sup>

Dizer que a humanidade é implicitamente boa significa que o ser humano é bom apenas na intimidade do seu ser. Que é bom de acordo com o conceito e não na sua actualidade.

«A implicitude da natureza consiste nas leis da natureza; ela permanece fiel às suas leis e não vai para além delas»<sup>53</sup>

O passo seguinte é dizer que os seres humanos devem então tornar-se explicitamente aquilo que são implicitamente, ou seja, que os seres humanos devem ser explicitamente bons. O resultado é que a expressão "bons por natureza" passe a significar "imediatamente bons", porém, o espírito é precisamente algo que não é natural e imediato. O Espírito não permanece na implicitude. A natureza é o que permanece na condição de implicitude.

«Pelo contrário, a humanidade enquanto espírito é o que sai da vida natural e passa para uma separação entre o conceito e a sua existência imediata.»<sup>54</sup>

O último movimento da caracterização benigna abre alas à sua caracterização oposta. Se o ser humano é implicitamente algo, mas não o é explicitamente, e a demanda é que deve tornar-se explicitamente bom, é então levantada a hipótese que o ser humano é implicitamente mau. Foi admitido que o ser humano tem o seu conceito separado da sua existência imediata. A existência imediata é a existência natural. Desta forma, se o ser humano deve tornar-se explicitamente bom, então quer dizer que ele implicitamente (imediatamente) não é bom, logo, é dito que o ser humano é mau por natureza. Contudo, dizer que o ser humano é x de "acordo com a natureza" é, para Hegel, uma abstracção. Concretamente, o ser humano que se rege pelo instinto e que cujo a lei que segue é a lei natural, é o ser humano natural.

«Do ponto de vista formal, visto que o ser humano natural tem volição e vontade, ele já não é um animal, mas o conteúdo e propósitos desta volição ainda são naturais.»<sup>55</sup>

Para Hegel, a caracterização maligna da humanidade está relacionada com a volição humana. O ser humano enquanto um sujeito natural é um indivíduo singular, e a sua volição, ou vontade, é satisfeita com o conteúdo da sua própria singularidade. A

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 438-9.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 439.

<sup>54</sup> *Idem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 440.

satisfação da volição singular é unilateral. É neste sentido que a humanidade é má por natureza: é-o porque o ser humano é um ser egoísta.

«Estritamente falando, a naturalidade da vontade é o egoísmo da vontade; na sua naturalidade, a vontade é privada, distinta da universalidade da volição e oposta à racionalidade da vontade que foi cultivada para a universalidade.»<sup>56</sup>

Esta caracterização é narrada a partir do indivíduo abstraído da universalidade.

Hegel chega à conclusão que nas caracterizações sobre o que a humanidade é implicitamente, a deficiência reside no implícito. O que é, então, o ser implícito do ser humano para Hegel? Voltemos às lições de 1827 sobre a Religião Determinada.

«O ser humano é essencialmente espírito, e espírito é essencialmente isto: ser por si mesmo, ser livre, opor-se ao natural, afastar-se da emersão na natureza, separar-se da natureza e apenas reconciliar-se com a natureza pela primeira vez através desta separação e com base nela.»<sup>57</sup>

Nas lições de 1824, Hegel afirma que a unidade, a reconciliação, tem de ser trabalhada através da ruptura. Aqui, Hegel não apenas repete que a reconciliação tem de ser alcançada através e com base na separação, mas acrescenta que essa separação é a nossa verdade.

«Tornamos esta verdade objectiva para nós mesmos, colocamo-la contra nós, separamo-nos dela, e por meio desta separação, reconciliamo-nos com ela. Esta unicidade trazida por meio da separação é a primeira unicidade espiritual ou verdadeira, a que surge da reconciliação; não é a unidade da natureza. A unicidade espiritual do ser lacerado.»<sup>58</sup>

A liberdade humana requer esta separação da imediaticidade, uma distância. Na natureza a separação do indivíduo da sua lei natural não acontece porque o indivíduo não é livre no estado de natureza.

«O ser humano é o colocar do seu ser implícito, a sua natureza universal, contra si mesmo e entrar nessa separação.»<sup>59</sup>

E estamos sempre a retirarmo-nos do imediatismo porque

«o ser implícito do ser humano é o espírito, a humanidade no seu imediatismo já está envolvida na saída do imediatismo, em afastar-se dele, do seu ser implícito.»<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 441.

<sup>57</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion Volum II: Determinate Religion*, p. 526.

<sup>58</sup> *Idem*.

<sup>59</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, One Volume Edition*, p. 439.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 440.

Ambas as caracterizações da humanidade não mostram que o ser humano é o que dizem ser, mostram antes que nenhuma caracterização anula a outra.

«A condição do mal directamente pressupõe a relação da actualidade para com o conceito, isto simplesmente deposita a contradição entre o ser implícito ou o conceito e a singularidade, a contradição entre o bem e o mal. É falso perguntar se a humanidade é apenas boa ou má por natureza. Esta é uma forma falsa de fazer a pergunta. Da mesma forma, é superficial dizer que a humanidade é igualmente boa e má. Implicitamente, de acordo com o seu conceito, o ser humano é bom; mas esta implicitude é a unilateralidade, e a unilateralidade é marcada pelo facto que o sujeito actual, o "este", é apenas uma vontade natural. Assim, ambos, tanto o bem como o mal, estão depositados, mas essencialmente em contradição, de tal forma que cada um pressupõe o outro.»<sup>61</sup>

Este tipo de caracterizações, sempre terminadas e fechadas, são uma banalidade abstracta. De naturezas humanas terminadas podem ser derivadas implicações normativas comportamentais que requerem uma vigilância por parte de várias autoridades institucionais. Vezes sem conta, a natureza e a natureza humana são chamadas a tribunal para darem o seu depoimento sobre uma ordem social e política. A teorização de Hegel faz com estes depoimentos justificativos estejam de partida votados ao fracasso. A crítica de Hegel atinge um ponto que é comum à maioria das concepções da natureza humana: que a natureza humana é a natureza no geral exprimindo-se subjectivamente. Mas o ser humano emancipa-se da natureza. O ser humano, seguindo Hegel, coloca a sua natureza contra si mesmo. A superação do imediatismo pressupõe um processo, um movimento, um distanciamento e mudança — negatividade e contradição. E não podemos de modo algum ficar pelo "o ser humano é mudança" ou "o ser humano é um processo". Isto é cair no mesmo erro destas caracterizações que Hegel crítica. Hegel mostra-se contra uma classificação estática e rigidamente fixada do ser humano<sup>62</sup>. De seguida iremos confrontar naturezas humanas que, aparentemente, apoiando-se num paradigma "científico"

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 441-2.

<sup>62</sup> Giorgio Agamben, em *O Aberto: Homem e Animal*, apresenta de maneira sucinta a forma como Hegel vê o ser humano:

«O homem não é uma espécie biologicamente definida, nem é uma substância dada de uma vez por todas; ele é, antes, um campo de tensões dialécticas sempre cortadas por cesuras internas que sempre separam — pelo menos virtualmente — a animalidade "antropofórica" [*anthropophorous*] e a humanidade que toma forma corporal nela. O homem existe historicamente apenas nesta tensão; ele só pode ser humano na medida em que transcende e transforma o animal antropofórico que o sustenta, e somente porque, por meio da acção da negação, é capaz de dominar e, por fim, destruir a sua própria animalidade.» (AGAMBEN, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, trad. Kevin Attel, Stanford University Press, Stanford: California, 2004, p. 12.)

mais sofisticado, teriam superado este modo "religioso" de caracterização da humanidade. Tentaremos descobrir se foram bem sucedidas ou não.

# A NATURALIZAÇÃO DO HOMEM: UM REDUACIONISMO RECORRENTE

---

## O naturalismo entre Ciência e Política

### Sobre a ideologia predominante actual

Iremos agora procurar criticar posições que reduzem o ser humano e a história a processos naturais, ou biológicos, com o intuito de perceber as suas consequências políticas. Mas primeiro, algumas palavras devem ser dedicadas ao estado da ideologia predominante, sobre as ciências naturais, dos dias que decorrem. Estas poucas palavras são importantes visto que as ciências naturais são o domínio do saber que estuda, e que tem as melhores ferramentas para estudar, os processos naturais. Mas as ciências naturais não têm as melhores ferramentas para estudar a arte, a religião, a sociedade, a política, a história, etc. Ao cedermos à ideologia predominante de que tudo o que existe é natural e, por essa razão, pode ser estudado pelas ciências naturais, certamente partimos de um ponto de vista em que a história não pode ser outra coisa se não uma coisa natural, e, conseqüentemente, algo que segue o curso das leis da natureza.

Como Markus Gabriel em *Porque é que o Mundo Não Existe* afirma:

«A crença de que apenas as ciências naturais compreendem o nível fundamental da realidade, a saber, o mundo em si, enquanto todas as outras afirmações de conhecimento são sempre redutíveis às ciências ou, pelo menos, devem ser medidas por elas, é simplesmente falsa.»<sup>63</sup>

Já Slavoj Žižek chama-nos à atenção para como a naturalização do conhecimento depara-se com um problema, que aquilo que tomamos ser a natureza ou natural é historicamente mediado.

A passagem epistemológica da física clássica à teoria da relatividade não significa que esta mudança no nosso conhecimento estivesse correlacionada com uma mudança na própria natureza, que no século dezassete a natureza ela mesma era Newtoniana e que as suas leis mudaram misteriosamente no século vinte. Claramente, foi o nosso conhecimento que mudou. Mas tem de haver, todavia, um ponto de encontro em que os avanços epistemológicos na ciência estão correlacionados com a historicidade. Não ao nível do conhecimento, mas da verdade como a posição subjectiva a partir da qual

---

<sup>63</sup> GABRIEL, Markus, *Why the World Does Not Exist*, trad. Gregory S. Moss, Polity Press, 2015, p. 103.

o conhecimento é gerado. E seria, decididamente, errado afirmar que as grandes revoluções na história da física (a ascensão da física newtoniana, da teoria da relatividade e da física quântica) ou da biologia (a sistematização de Carl Linnaeus, o evolucionismo de Darwin, etc.) são simultaneamente mediadas dialeticamente pelas transformações no seu objecto. Contudo, o que podemos dizer acerca das ciências naturais é que a natureza é uma categoria histórica, que a nossa compreensão básica do que conta como "natureza" muda com as grandes rupturas históricas:

«No absolutista século XVII, a natureza aparecia como um sistema hierárquico de espécies e subespécies; no dinâmico século XIX, caracterizado pela competição capitalista, a natureza aparece como o sítio da luta evolucionária pela sobrevivência (é bem sabido que Darwin inventou esta teoria ao transpor as revelações de Malthus sobre a natureza); no século XX, a natureza foi em regra percebida através das lentes da teoria de sistemas; e é já um lugar-comum delinear um paralelo entre a mudança para a dinâmica auto-organizadora dos processos naturais e a passagem para novas formas da dinâmica capitalista após o declínio do estado social centralizado.»<sup>64</sup>

E também como, ao se ser proclamado o fim da história, a física é marcada pela busca da "equação elegante" que conseguiria explicar todo o universo, a última equação — a natureza é vista como um todo harmonioso.

Žižek insiste que seria um passo nefasto concluir que a partir de tais mediações históricas da nossa noção de natureza, que no curso de mudanças históricas fundamentais, o próprio objecto de cognição externo ao processo histórico também muda. E não importa o quão fortemente historicamente mediadas sejam essas descobertas científicas, elas referem-se a alguma realidade externa ao processo histórico. "O problema difícil é como pensar a relação entre o conhecimento científico e a verdade histórica visto que nenhuma delas pode ser reduzida à outra."<sup>65</sup>

E há que salientar que não procuramos fechar as portas dos domínios do saber e isolá-los uns dos outros, caindo num conhecimento fragmentado. Mas como José Barata-Moura nos diz, a distinção entre diferentes domínios corresponde "a diferentes necessidades de organização e de escalonamento do saber e da investigação em geral, os quais sempre têm de contar com uma certa selecção e limitação, provenientes da própria historicidade concreta da sua condição". Isto não significa que, ao reconhecê-lo, tenhamos implicitamente de cair num "relativismo desbragado" ou num "eclectismo indiferentista, mas, sim, que não nos podemos esquecer da estrutural

---

<sup>64</sup> ŽIŽEK, Slavoj, *Less than Nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, London, Verso, 2012, p. 650.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 651.

implicação e implantação práticas de todo o conhecer, de toda a teoria, de todo o pensar"<sup>66</sup>.

Gabriel diz-nos que a mundivisão natural-científica, paradoxalmente, engendram a sua própria impossibilidade. Ao confiarmos unicamente em procedimentos científicos com o fim de captar toda a realidade, atracamos num cepticismo epistemológico. Ao se afirmar que tudo o que é, é natural, define-se o pensamento com base numa construção indutiva da realidade. "Se não existe verdade absoluta mas apenas resultados científicos, então isto é uma verdade absoluta, uma afirmação metafísica ousada e, acima de tudo, acrítica."<sup>67</sup>

A ciência ecoa o mundo no qual ela se faz. Mais uma vez, isto não quer dizer que o conhecimento gerado pelas ciências naturais seja completamente historicamente relativo. Afirmo que sabemos muito mais sobre o mundo natural do que sabíamos há, por exemplo, duzentos anos atrás. Mas ambas as afirmações "a teoria da evolução é a melhor ferramenta que temos, até aos dias de hoje, para estudar os processos evolutivos das espécies" e "o trabalho de Darwin foi influenciado pela ideologia capitalista" estão correctas e não se excluem uma à outra. A ciência não pode ser vista como o trono da objectividade e imparcialidade, o único domínio do saber capaz de gerar conhecimento fidedigno. Tal como todas as outras práticas de conhecimento, as ciências naturais não estão fora da historicidade. Elas estão fundadas nas nossas práticas materiais, o que faz com que não sejam intocáveis por ideologias.

### *A hegemonia do Cérebro.*

Catherine Malabou, em *O Que Devemos Fazer Com O Nosso Cérebro* investiga como, na neurociência actual, existe uma fina linha entre a organização do sistema nervoso e a organização política e social neoliberal. A linguagem que é usada para expressar os descobrimentos sobre o cérebro espelha o discurso de gestão do capitalismo neoliberal: centralização/descentralização, redes [*networks*], flexibilidade. As últimas descobertas por parte da neurociência, como por exemplo a flexibilidade do cérebro, em que o cérebro já não pode ser visto como uma estrutura rígida, têm sido apropriadas pela ideologia neoliberal. As explicações da neurociência ainda dependem da interpretação, e quando isto não é reconhecido a neurociência fica à mercê da ingenuidade ideológica. Malabou invoca Marx:

«O cérebro é um trabalho, e nós não o sabemos. Nós somos os seus sujeitos — autores e produtos de uma só vez — e não o sabemos . "Os humanos fazem a sua

---

<sup>66</sup> BARATA-MOURA, José, *Totalidade e contradição: acerca da dialéctica*, Lisboa: Avante, 2012, p. 238.

<sup>67</sup> GABRIEL, Markus; ŽIŽEK, Slavoj, *Mythology, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, London, Continuum, 2009, p. 29-30.

própria história, mas não sabem que a fazem", diz Marx, com a intenção de despertar a consciência da historicidade. De certa maneira, essas palavras aplicam-se precisamente ao nosso contexto e objecto: "Os humanos fazem o seu próprio cérebro, mas não sabem que o fazem."»<sup>68</sup>

Não estamos conscientes da história do nosso cérebro porque ele está naturalizado. O efeito de naturalização é especialmente forte nas disciplinas que tentam conectar a biologia e a sociedade. As representações da sociedade nestas disciplinas são normalmente construídas sob uma metáfora fisiológica. A metáfora que enfrentamos aqui é a dos neurónios e redes do cérebro.

«Não é necessário, num certo sentido, estar familiarizado com os resultados das descobertas actuais nas neurociências para ter uma experiência diária imediata da *forma neuronal do funcionamento político e social*, uma forma que hoje coincide profundamente com a face actual do capitalismo.»<sup>69</sup>

A neurociência tem vindo a mostrar que o cérebro é uma estrutura flexível. Esta mesma flexibilidade é-nos impingida no mercado de trabalho. É esperado que sejamos flexíveis; flexíveis com horários, flexíveis com contratos, que sejamos criativos e que nos adaptemos a todas as situações. O cérebro é uma máquina de eficácia, o culminar do processo evolutivo. Nós temos de ser igualmente eficazes no nosso trabalho. O nosso trabalho pode ser a coisa mais insípida, irrelevante e substituível de sempre; contudo, devemos ser dinâmicos. Isto é bom, é nos dito. Este é o caminho para uma carreira gratificante. Mas esta flexibilidade mascara docilidade e subjugação.

«Ser flexível é receber uma forma ou impressão, ser capaz de se dobrar, assumir a dobra, não dar. Ser dócil, não explodir. De facto, o que falta na flexibilidade é o recurso de dar forma, o poder de criar, inventar ou mesmo apagar uma impressão, o poder de estilizar.»<sup>70</sup>

Malabou interpela: estaremos condenados à docilidade e subjugação pelo nosso cérebro? Constitui ele a justificação natural e "biológica de um tipo de organização económica, política e social em que tudo o que importa é o resultado de uma acção como tal: eficácia, adaptabilidade — flexibilidade infalível?" (WSWB, p. 31).

A história do cérebro está coberta de metáforas mecânicas que o transformam num centro de controlo. O cérebro é muitas vezes associado a um computador. A analogia entre o computar e o cérebro assenta na ideia de que o pensar pode ser reduzido ao cálculo. Estas metáforas têm vindo a "assimilar o cérebro a um centro e a sua organização a um processo de centralização" (WSWB, p. 33). Porém, os avanços da neurociência vêm por em causa esta imagem rígida, fixa e centralizada do cérebro.

---

<sup>68</sup> MALABOU, Catherine, *What Should We Do With Our Brain*, trad. Sebastian Rand, Fordham University Press, New York, 2008. p. 1.

<sup>69</sup> MALABOU, *What Should We Do With Our Brain*, trad. Sebastian Rand, p. 10.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 12.

«Oposto à rigidez, à fixidez, ao anonimato do centro de controlo está o modelo de uma maleabilidade que implica uma certa margem de improvisação, de criação, do aleatório. Como Jeannerod diz: "a actividade do sistema nervoso pode ser melhor representada como o esboço de um mapa multidimensional do que como uma sequência de símbolos". A representação do centro colapsa numa rede.»<sup>71</sup>

Porém, descobrir que o cérebro não é uma estrutura rígida ou uma máquina centralizada não é suficiente para evitar a nossa alienação. O questionamento da centralidade é o ponto de transição entre o discurso neuronal e o discurso administrativo. O questionamento da centralidade na neurociência e no neoliberalismo emergiram de mãos dadas. A crise da centralidade marca a transição entre o discurso neurocientífico e o discurso administrativo, entre o funcionamento do cérebro e o funcionamento da empresa. O gerente e os empregados são como uma rede neuronal. O "cérebro" da empresa já não é o "patrão", o centro de controlo. O gerente substituiu a imagem do "patrão" e é ele o que une os empregados. É ele quem redistribui a informação e tarefas entre eles. E eles são sempre "auto-organizados". O empregado tem de ser flexível com o seu tempo, tem que se auto-organizar. E a empregabilidade no mercado de trabalho é sinónimo de flexibilidade, e a tal docilidade vem com ela atrelada. Empregabilidade "significa, acima de tudo, a possibilidade de adaptar instantaneamente o aparato produtivo e o trabalho à evolução da procura" (WSWB, p. 46).

«De facto, a ideologia neoliberal, hoje, repousa sobre uma redistribuição de centros e um grande relaxamento das hierarquias. A dominação e a crise da centralidade, num paradoxo meramente aparente, combinam-se perfeitamente entre si [... ] Como poderíamos deixar de interrogar o paralelismo entre a transformação do espírito do capitalismo (entre os anos sessenta e noventa) e a modificação, aproximadamente no mesmo período, da nossa visão das estruturas cerebrais? [...] Como a coesão neuronal, a organização económica e social empresarial contemporânea não é a de um tipo central ou centralizador, mas assenta numa pluralidade de centros móveis e atomísticos, implantados de acordo com um modelo conexionista. Neste sentido, parece que o funcionamento neuronal se tornou a natureza do social ainda mais do que a sua ferramenta naturalizante.»<sup>72</sup>

E o próprio cérebro é visto como capital pessoal, algo em que devemos investir. O cérebro passa a ser a soma da potencialidade de todas as nossas capacidades, das quais temos que tirar o maior proveito se desejarmos ser bem sucedidos no mercado de trabalho. Daqui seguem-se mil e uma publicidades sobre vitaminas que maximizam o desempenho do cérebro. Os medicamentos para maximizar o cérebro oferecem as qualidades procuradas pelo mercado de trabalho a um preço baixo.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

Malabou fala depois sobre depressão, diz-nos que o sofrimento psíquico e social são separados por um lençol<sup>73</sup>. A depressão é vista como uma desfiliação. É um sofrimento vindo de exclusão, exclusão de uma rede. À pessoa deprimida, tal como ao falhado social, falta-lhe empregabilidade e flexibilidade.

«A coincidência entre o discurso psiquiátrico actual, caracterizado por uma clara tendência para a "biologização" de distúrbios psíquicos ou mentais, e o discurso político de exclusão, que apresenta os desfiliaados como indivíduos "com conexões quebradas", é impressionante. [...] Sobre este tópico, psiquiatras, neurobiólogos e políticos aconselham a mesma coisa: modificar o neuronal (a "rede") para que a pessoa em questão se possa configurar de maneira diferente; amplificar conexões para restabelecer a "plasticidade" mental e comportamental.»<sup>74</sup>

Uma pessoa deprimida é logo alguém que não se consegue integrar bem no mundo do carreirismo, cuja a própria existência é definida como um negócio ou uma série de projectos. Não devemos deixar de nos questionar se a natureza humana, aquela que nunca mudou e sempre esteve presente no ser humano ao longo da história, desde o

---

<sup>73</sup> Aqui devemos também lembrar Mark Fisher que, até ao seu suicídio em 2017, lutou contra a naturalização e despolitização das doenças mentais.

«O realismo capitalista insiste em tratar a saúde mental como se fosse um facto natural, como o clima (mas, por outro lado, o clima já não é um facto natural, mas um efeito político-económico). Nas décadas de 1960 e 1970, a teoria e as políticas radicais (Laing, Foucault, Deleuze e Guattari etc.) coalesceram à volta das condições mentais extremas, como a esquizofrenia, argumentando, por exemplo, que a loucura não era uma categoria natural, mas política. Mas o que é necessário agora é uma politização de desordens muito mais comuns. De facto, é a sua própria vulgaridade que é o problema: na Grã-Bretanha, a depressão é agora a condição mais tratada pelo SNS britânico [...] Eu quero argumentar que é necessário reformular o crescente problema de stresse (e angústia) nas sociedades capitalistas. Em vez de deixar a cargo dos indivíduos a resolução da sua própria aflição psicológica, isto é, em vez de aceitar a vasta privatização do stresse que ocorreu nos últimos trinta anos, precisamos de perguntar: como é que se tornou aceitável que tantas pessoas, e especialmente tantas pessoas jovens, estejam doentes?» (FISHER, Mark, *Capitalism Realism: Is there no Alternative?*, Zero Books, 2009, p. 19.)

«A actual ontologia dominante nega qualquer possibilidade de uma causa social da doença mental. A químico-biologização da doença mental é, claramente, estritamente proporcional à sua despolitização. Considerar a doença mental como um problema químico-biológico individual traz enormes benefícios para o capitalismo. Primeiro, reforça o impulso da individualização atomista do Capital (tu estás doente por causa da química do teu cérebro). Segundo, fornece um mercado vastamente lucrativo, no qual empresas farmacêuticas multinacionais podem vender os seus produtos farmacêuticos (podemos curar-te com os nossos ISRS [inibidores selectivos da recaptção de serotonina]). Escusado será dizer que todas as doenças mentais são instanciadas neurologicamente, mas isto não diz nada sobre a sua causação. Se é verdade, por exemplo, que a depressão é constituída por baixos níveis de serotonina, o que ainda precisa ser explicado é o porquê de determinados indivíduos terem baixos níveis de serotonina. Isto requer uma explicação social e política; e a tarefa de repolitizar a doença mental é urgente se a esquerda quiser desafiar o realismo capitalista.» (*Ibidem*, p. 37)

<sup>74</sup> MALABOU, *What Should We Do With Our Brain*, trad. Sebastian Rand, p. 47.

estado de natureza até ao século XXI, e que é ainda hoje usada para justificar uma determinada ordem social e política — se a essência dessa natureza sempre foi ser um negócio (e um negócio com a típica organização administrativa do neoliberalismo) que só agora, num mundo neoliberal, é que pôde, finalmente, ser realizada. É esta natureza humana um negócio? Um empreendedorismo?

Se não estivermos conscientes da historicidade da ciência, esta estará condenada a fornecer um modelo científico que justifique a norma social e política. Se não nos tornarmos conscientes da história do nosso cérebro, as neurociências irão continuar a fornecer modelos para o regulamento do funcionamento social e a exigência de flexibilidade no mercado de trabalho. Mas o caminho não pode, de modo algum, ir na direcção de ignorar a ciência.

«Num certo sentido, o progresso nas neurociências tornou possível a emancipação política do cérebro. Por outro lado, a descrição científica da plasticidade cerebral produz, enquanto se inspira, uma visão extremamente normalizadora de democracia, na medida em que atribui um papel excessivamente central à ausência de centro, um destaque demasiado rígido à flexibilidade, ou seja, digamos, à docilidade e obediência. Produzir uma consciência do cérebro resume-se a produzir as condições de possibilidade para um novo mundo de questionamentos.»<sup>75</sup>

Ao continuarmos a naturalizar as condições em que o nosso cérebro é feito, iremos alimentar a ideia que a única coisa que podemos fazer é adaptarmo-nos. As novas descobertas da neurociência falharam em desencadear novas possibilidades. As suas maiores revoluções parecem ser reduzidas a vulgaridades em revistas científicas, onde se fazem perguntas como:

«"Como é que a actividade cerebral de um matemático difere da de um arquitecto?" "Quais regiões cerebrais estão activas quando um advogado está a preparar os seus argumentos?" "Podemos ensinar as pessoas a activar as regiões cerebrais apropriadas para melhorar o seu desempenho?" ou até mesmo "Em breve será possível ler pensamentos?" [...] Mais uma vez, parece que a revolução neuronal não revolucionou nada para nós, se é verdade que o nosso novo cérebro serve apenas para alienar-nos melhor, trabalhar melhor, sentirmo-nos melhor ou obedecer melhor.»<sup>76</sup>

Como Malabou diz, o que nos falta é resistência. Resistência a estes discursos. Malabou finaliza invocando Hegel. Sem negatividade, o discurso neurocientífico irá justificar a personalidade bem sucedida, harmoniosa e madura. Aqueles que maior sucesso encontram, serão os que têm o melhor cérebro.<sup>77</sup> O que devemos, então, fazer

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 67-8.

<sup>77</sup> Aqui podemos mencionar Alenka Zupančič. No seu livro *Um Peixe Dentro de Água: Da Comédia*, Zupančič argumenta que no clima ideológico actual existe uma pressão para que

com o nosso cérebro? Malabou diz que as descobertas da neurociência devem ser colocadas ao serviço de um conhecimento político emancipatório (Cf. WSWB, p. 53). Isto significa, em primeiro lugar, remar na direcção oposta da ideologia predominante, contra a naturalização. Significa navegar, e despertar, a consciência histórica das ciências naturais. É escusado tocarmos as trompetes da neutralidade. Tal neutralidade é um mito. O discurso científico está sempre ébrio de discurso político e histórico. O que devemos exigir da consciência da historicidade do nosso cérebro é que ela não replique a caricatura do mundo.

«É isto o que devemos fazer com o nosso cérebro: recusarmo-nos a ser indivíduos flexíveis que combinam um controlo permanente de nós mesmos com uma capacidade de nos modificarmos por capricho de fluxos, transferências e trocas,

---

assimilemos experiências infortunadas e nefastas como, em última instância, algo bom, "uma experiência preciosa que irá dar fruto no futuro" (ZUNPANČIČ, Alenka, *The Odd One In: On Comedy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2008. p. 16). Zupančič argumenta que coisas como a falta, a insatisfação, a infelicidade são cada vez vistas mais como falhas morais ou como uma corrupção ao nível do nosso próprio ser. Assim, a biomoralidade (termo usado por Zupančič) substitui a noção de responsabilidade pela noção de um ser corrompido, e as acções do ser corrompido seguem necessariamente da sua corrupção. Esta biomoralidade, que identifica o peso moral de uma acção com a imediatez de emoções ou sentimentos, promove o seguinte axioma: "uma pessoa que se sinta bem (e seja feliz), é uma boa pessoa; uma pessoa que se sinta mal, é uma má pessoa" (p. 16). Na maquinaria ideológica da felicidade contemporânea, que reduz a pessoalidade a um empreendedorismo acéfalo, a biomoralidade torna-se extremamente eficiente, pois quem se atreve a dizer que não quer transformar todas as suas decepções num investimento futuro? Zupančič sublinha: "o sucesso está a tornar-se numa noção biológica" (p. 17). Zupančič dá então o exemplo de como este clima ideológico deu origem ao que hoje em dia chamamos de "estilos de vida" [*lifestyles*]. Imaginemos um típico programa televisivo onde um "artista bem sucedido" é convidado a participar. O foco nunca é no seu trabalho, mas sim no seu dia-a-dia, nos seus hábitos.

«Isto não é simplesmente uma curiosidade voyeurista; é um procedimento que nos apresenta sistematicamente dois elementos: "sucesso" de um lado, e a vida que corresponde a esse sucesso do outro—implicando, é claro, uma equivalência forte e imediata entre os dois.» (p. 17.)

Não podemos deixar de imaginar Van Gogh a ser convidado para um programa destes, ser-lhe feita a pergunta "o que faz para fugir à rotina?", e Van Gogh responder "anteontem cortei a orelha". Contudo, esta temática dos "estilos de vida" faz com que o trabalho materializado desapareça, não é sequer mencionado. "Este é o processo que visa estabelecer uma conexão imediata entre ser e um valor socioeconómico" (p. 18). Zupančič termina a sua análise dizendo que estamos a passar por um procedimento de naturalização das nossas condições económicas, políticas e sociais.

«A nossa actual realidade socioeconómica está a ser apresentada cada vez mais como um facto natural imediato, ou facto da natureza, e, portanto, um facto ao qual apenas nos podemos tentar adaptar o melhor que conseguirmos.» (p. 18).

por medo de explosão [...] Talvez devêssemos reaprender a enfurecer-nos, a explodir contra uma certa cultura de docilidade, comodidade, do apagamento de todo o conflito, mesmo quando vivemos em estado de guerra permanente. Não é porque a luta mudou de forma, não é porque não mais é possível combater um chefe, proprietário ou pai, que não há luta a travar contra a exploração. Perguntar "O que devemos fazer com o cérebro?" é, acima de tudo, visualizar a possibilidade de dizer não a uma cultura económica, política e mediática aflitiva que celebra apenas o triunfo da flexibilidade, abençoando indivíduos obedientes que não têm mérito maior do que saber curvar a cabeça com um sorriso.»<sup>78</sup>

### *O Darwinismo de Esquerda de Peter Singer*

Peter Singer começa por argumentar que o problema com a esquerda é que esta não entende a natureza humana e que ela deve isto a Marx, pois Marx negava uma natureza humana universal, ou os "aspectos universais da natureza humana"<sup>79</sup>, e acreditava numa moldabilidade infinita do ser humano. Singer cita uma passagem das *Teses sobre Feuerbach* em que Marx afirma que a essência humana não é uma abstracção inerente em cada indivíduo singular, mas sim a totalidade das relações sociais. Este "erro sobre a natureza humana não foi uma aberração menor" (DL, p. 35), diz Singer. Esta premissa, que é o pilar de toda a crítica de Singer, está errada. Marx não sentiu a necessidade de reduzir o ser humano a uma essência naturalizada e rígida, mas Marx debruça-se sobre as necessidades humanas, que estão, certamente, subscritas a uma visão universal do ser humano. Citando David Leopold em *O Jovem Karl Marx: Filosofia Alemã, Política Moderna e Florescimento Humano*:

«Marx refere-se à necessidade humana de sustentação (ele fala sobre "comer, beber" e, de maneira mais geral, "nutrição"), de calor e abrigo (ele lista "aquecimento" e "roupas", além de "habitação"), de certas condições climáticas (ele menciona "luz" e "ar"), de exercício físico (a necessidade de se movimentar e a necessidade de "exercício físico"), higiene básica ("a limpeza mais simples dos animais") e de reprodução e actividade sexual (heterossexual) (ele escreve sobre "procriação" e descreve as relações sexuais entre mulheres e homens como características das "espécies") [...] O jovem Marx refere-se à necessidade humana de recreação ("ir beber", "dançar", "cantar"), de cultura (de "ir ao teatro"), de educação e exercício intelectual ("pensar", "teorizar", "comprar livros", envolver-se na "aprendizagem"), de expressão artística ("pintar"), de realização emocional

---

<sup>78</sup> MALABOU, *What Should We Do With Our Brain*, trad. Sebastian Rand, p. 78-79.

<sup>79</sup> SINGER, Peter, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, Yale University Press, London, 1999, p. 34.

("amar") e de prazer estético (Marx identifica "um ouvido musical, um olho para a beleza da forma" entre as nossas capacidades e poderes humanos essenciais).»<sup>80</sup>

Marx está correcto ao trocar a conversa inflacionada de naturezas humanas por necessidades humanas. Empurra-nos para a história, e para o nosso próprio tempo.

Da premissa de que Marx negava aspectos universais da natureza humana, Singer retira a conclusão de que o marxismo — e, de modo geral, grande parte do paradigma da esquerda — é incompatível com a teoria da evolução ou com uma visão biológica do ser humano. Esta conclusão está também errada; a argumentação correcta seria dizer que a sociobiologia (a ideia de que a evolução do comportamento social é ditado pelos nossos genes), ramo teórico a que Singer adere, é incompatível com o marxismo. E a sociobiologia não é universalmente aceite como a melhor faceta de conhecimento científico, ao contrário do que Singer dá a entender em todo o texto.

O texto de Singer também se derrota a si mesmo. Como veremos mais à frente, na sua conclusão, Singer acaba por apelar para aquilo que rotulou como impossível. Mas mais importante, na parte em que descreve a natureza humana, Singer lista os aspectos da natureza humana que mostram variabilidade ou invariabilidade no comportamento humano nas nossas práticas e culturas. Na coluna da variabilidade, Singer escreve:

«Na primeira categoria, de uma grande variação, poria a forma como produzimos a nossa comida — colhendo e caçando, apascentando animais domésticos ou cultivando plantações. Aqui iriam estilos de vida nómadas ou sedentários e os tipos de comida que comemos. Poderíamos também pôr as estruturas económicas nesta categoria, bem como as práticas religiosas e as formas de governo — mas não, significativamente, a existência de alguma forma de governo ou liderança de grupo que parece ser universal ou quase isso.»<sup>81</sup>

Parece então ser o caso de que, segundo Singer, a nossa herança evolucionista impõe poucas restrições na organização económica e produtiva da sociedade, que é precisamente o ponto de Marx. A incompatibilidade entre a teoria da evolução e o marxismo parece por vezes, ao longo do texto, ser uma produção da imaginação de Singer. Isto deve-se ao facto de Singer interpretar, até certo ponto, a filosofia de Marx como uma doutrina sobre o aperfeiçoamento moral do sujeito Homem. Mas o marxismo não é uma teoria moral ou ética.

Singer propõe então que, para a revitalização da esquerda, esta deva basear os comportamentos sociais, políticos e económicos no entendimento moderno da biologia evolutiva. O entendimento que Marx tinha do ser humano, que é ele bem concreto, deve ser então substituído pelo "facto de que somos animais evoluídos e

---

<sup>80</sup> LEOPOLD, David, *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*, Cambridge University Press, Cambridge University, 2007, pp. 228-229.

<sup>81</sup> SINGER, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, p. 35.

que temos a evidência dessa nossa herança, não apenas na nossa anatomia e no nosso ADN, mas também no nosso comportamento" (DL, p. 6). As nossas necessidades, que Marx via não serem alcançadas, devem ser agora compreendidas através da nossa genética.

Singer apela também para a reexaminação das ideias e crenças políticas pré-darwinianas com o fim de percebermos se elas são compatíveis com o pensamento darwiniano. Singer diz-nos que Darwin nos dá as bases para rejeitarmos o direito divino dos reis. Pois, através da teoria da evolução, descobrimos que não houve um Adão e que por isso a sua autoridade sobre os seus filhos não foi herdada de geração em geração até à linhagem dos reis. A luta contra o direito divino dos reis não começou, certamente, em 1859. Coisa que Singer admite logo de seguida: "Isto pode parecer supérfluo porque, como John Locke apontou há trezentos anos, existem vários outros motivos para descartar a teoria de Filmer" (DL, p. 16). Mas logo de seguida Singer argumenta que a ideia de que a Adão lhe foi dado, por Deus, o domínio sobre os animais, influencia, até aos dias de hoje, a nossa atitude para com os animais não-humanos. Singer está a afirmar que uma ideia bíblica é capaz de alterar o comportamento, não de um grupo de pessoas, mas de grande parte da humanidade; não durante algum tempo, mas durante milénios.

Singer rejeita a ideia de a história ter leis que não são as leis da natureza.

«Por mais sério que tenha sido o lapso de Engels sobre Lamarck, é uma falha menos fundamental do que a sua ideia de que o que Darwin fez pela história natural, Marx fez pela história humana. Nessa caracterização hábil, espregueada a noção de que a evolução darwiniana pára no início da história humana, e que as forças materialistas da história assumem o controlo. [...] Para quem vê uma continuidade entre os seres humanos e os nossos ancestrais não humanos, parece implausível que o darwinismo nos dê as leis da evolução para a história natural, mas que pare no início da história humana.»<sup>82</sup>

O imediatismo entre processos históricos e processos naturais em que Singer se apoia é possível se aderirmos à sua posição ontológica atomista e de uma causalidade linear de baixo para cima. Resumidamente: os genes fazem o indivíduo e a soma dos indivíduos (e dos seus comportamentos) faz a sociedade.

Na *Fenomenologia do Espírito*, na secção da "Consciência", Hegel trata a abordagem "científica" de tentar compreender coisas particulares, postulando a existência de forças ou entidades actuando nos bastidores. O que Hegel tenta demonstrar é que, embora essa abordagem possa ser proveitosa dentro de um certo contexto, em última análise, ela não nos consegue fornecer uma explicação do porquê de as coisas serem como são, e é fundamentalmente vazia. A abordagem científica não é capaz de

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 22.

conhecer o Todo. Depois de discutir "Força e o Entendimento", Hegel lança-se numa experiência mental, o "mundo invertido", em que visa mostrar que é indiferente o tipo de forças ou entidades explicadoras que possamos postular e engendrar, pois, enquanto as entendermos como o que produz as aparências que nos estão disponíveis, nada explicarão. Hegel sugere que levemos a abordagem científica, de identificar leis da natureza, ao limite. Suponhamos que, de facto, chegamos a um ponto em que postulamos que, por detrás das aparências, existe um mundo (o "mundo real", aquele que apenas o método científico poderia explicar) totalmente oposto a este. Hegel escreve: "De acordo, então, com a lei desse mundo invertido, o que é como no primeiro mundo é diferente de si mesmo, e o que é diferente no primeiro mundo é igualmente diferente de si mesmo" (PhS, §158). É talvez tragicómico como esta parte da *Fenomenologia do Espírito* seja uma das mais obscuras e muitas vezes posta de lado devido à sua posição absurda, mas é exactamente aí que reside o seu valor, na sua absurdez, e era exactamente ao absurdo que Hegel pretendia chegar. O espírito não é um sujeito passivo, um mero espectador, que se abre para a realidade: foi activamente envolvido e envolvente, ao ponto em que a sua própria actividade moldou o que toma como ser real. Assim, aprendemos que, para dar conta do objecto, é necessário dar conta do sujeito e de como ele vem a identificar os objectos da maneira que o faz. A dialéctica, portanto, move-se da "Consciência" para a "Autoconsciência".

Podemos fazer a seguinte interpelação: "Para aqueles que vêem a continuidade entre física e biologia, parece implausível que a Física nos dê as leis dos objectos físicos, mas que não nos dê as leis dos seres vivos." O que é que o comportamento de átomos nos pode dizer sobre o comportamento dos seres biológicos? O conhecimento do comportamento dos átomos esgotaria o conhecimento sobre os seres biológicos? Podemos dizer a um biólogo que, na medida em que o mundo quântico seja desvendado, o seu conhecimento sobre biologia tornar-se-á supérfluo? Porque pára Singer na teoria da evolução? Certamente, se a história é um processo natural, e se este processo pode, e deve, ser entendido através da biologia evolutiva, a teoria da evolução pode ser entendida através do comportamento dos átomos.

Podemos sempre depositar uma força nos bastidores, até chegarmos a um mundo em que nada se pareça com aquele em que nós vivemos e construímos as nossas vidas. Do facto de existirem leis da natureza não se segue que tudo o que existe se siga delas. A ideia de haver processos históricos que não são naturais, e que não podem ser compreendidos através do estudo de tais leis, não é incompatível com a existência de tais leis.

Em segundo lugar, a separação rígida entre natureza e história que Singer atribui a Marx e Engels não existe. Engels e Marx viam a natureza e a sociedade como um

processo histórico unificado, uma posição sobre a qual as descobertas de Darwin tiveram, sem dúvida, a sua influência. Marx escreve a Engels:

«Este livro [*A Origem das Espécies*], embora desenvolvido à moda inglesa brusca, é o que contém a base histórico-natural da nossa visão.»<sup>83</sup>

Enquanto ontologia, trata-se de uma unidade onde a diferença e a pluralidade estão inseridas. Singer parece rejeitar esta diferença, e é sobre ela que nos vamos debruçar.

Como György Lukács, em *A Destruição da Razão*, explica, o darwinismo social interpreta a história da humanidade como um processo natural. Primeiro, Lukács chama-nos à atenção para a inegável revolução que a descoberta de Darwin desencadeia. A ciência foi enriquecida e estimulada pelo trabalho de Darwin e testemunharam-se grandes avanços científicos. A teoria da evolução também deixou a sua amolgadura nos sectores mais reaccionários da burguesia e da Igreja Católica, onde reinava um essencialismo legitimista. Contudo, isto não impediu que o darwinismo se tornasse um cliché<sup>84</sup>. Lukács aponta para o facto de o darwinismo ter adquirido a sua influência universal quando as ciências sociais atravessavam uma crise generalizada. Viu-se o surgimento de uma sociologia apologética do capitalismo. A sociologia darwinista não apenas procurava conceber o capitalismo como o melhor sistema económico e social possível, mas procurava também justificar as suas contradições e/ou "maus aspectos" como "inalteráveis, naturais [*nature-given*] e perenes" (DR, p. 685).

«Em primeiro lugar, engendrou uma visão "monística" e "natural-científica" da sociologia. A sociedade foi apresentada como uma parte completamente homogénea da ordem cósmica geral. [...] Em segundo lugar, não apenas todas as categorias económicas, mas também as classes desapareceram da sociologia. Elas foram suplantadas pela "luta pela vida" racial. Em terceiro lugar, a opressão, desigualdade, exploração e assim por diante foram apresentadas como "factos da natureza" ou "leis da natureza" que, como tais, não podiam ser evitadas ou revogadas. [...] Em quarto lugar, uma sociologia baseada em "leis naturais" levou os homens a aquiescer o destino capitalista. [Ludwig] Gumplowicz [sociólogo polaco do século XIX] formulou este lado do darwinismo social com grande firmeza. A

---

<sup>83</sup> Karl Marx, cit. por LUKÁCS, György, *The Destruction of Reason*, trad. Peter Palmer, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1980, p. 683.

<sup>84</sup> Lukács cita uma carta em que Marx se debruça sobre este cliché:

«Herr Lange [Friedrich Albert Lange, sociólogo alemão do século XIX] fez aqui uma grande descoberta. Toda a história deve ser subsumida sob uma grande lei da natureza. Esta lei da natureza é o cliché (pois, como usada aqui, o termo darwiniano torna-se um mero cliché) da "luta pela sobrevivência", e a sua substância é a lei malthusiana da população, ou melhor, da sobrepopulação. Assim, em vez de analisar a "luta pela sobrevivência" como ela se apresenta historicamente em várias formas específicas da sociedade, tudo o que se tem que fazer é converter essa luta concreta no lema "luta pela sobrevivência", e esta última numa "fantasia populacional" malthusiana.» (DR, pp. 683-4)

última palavra na sociologia era, para ele, a interpretação "da história humana como um processo natural". Essa interpretação foi "o cume de toda a moralidade humana, porque prega de maneira mais persuasiva a subordinação auto-sacrificial do homem às leis da natureza que governam a história por si só"; e porque era "a moralidade da resignação racional".»<sup>85</sup>

Singer critica então Engels por este afirmar que as leis das sociedades animais não podem ser transferidas para as sociedades humanas. O argumento de Engels é de que o animal apenas coleciona e recolhe. Já o ser humano produz e prepara a sua própria vida através desta mesma produção. O ser humano produz coisas que sem ele não existiriam na natureza. Isto faz com que seja impossível, para Engels, uma transferência imediata das leis da vida animal para a vida humana. Singer contra-argumenta com "formigas produtoras de fungo, por exemplo, [que] crescem e comem fungos especializados que não existiriam sem a sua actividade" (DL, p. 24). O fungo, parece-me, é algo — mesmo o fungo que é produzido pela actividade de formigas — que existe na natureza em abundância, e a actividade das formigas não transbordou esta mesma actividade para fora dos seus processos naturais. E como Hegel diz nas *Lições sobre a Filosofia da História*:

«As mudanças que ocorrem na natureza — por mais infinitas que sejam — exibem apenas um ciclo perpetuamente repetitivo; na Natureza, lá não acontece "nada de novo sob o sol", e o jogo multiforme dos seus fenómenos até agora induz uma sensação de tédio; somente naquelas mudanças que ocorrem na região do Espírito é que algo de novo surge.»<sup>86</sup>

Podemos encontrar mais exemplos que nos fariam dizer que determinados animais também se comportam como nós, ou nós como eles. A eles falta-lhe, contudo, a nossa história, que é sempre uma história partilhada. As formigas podem ter inúmeros "mecanismos" através dos quais preservam as suas colónias. Por exemplo, as formigas-rainhas costumam sacrificar o "bem comum" da colónia para manterem o seu "trono". Quando competem contra outras rainhas, elas produzem menos formigas-trabalhadoras com o fim de diminuir os recursos da colónia, e assim as formigas-trabalhadoras começam a matar as rainhas até haver apenas uma. Isto por vezes não corre muito bem porque acabam por matar todas as rainhas. E visto que apenas as rainhas são capazes de passar material genético para as próximas gerações, a colónia autodestrói-se. Mas quando "corre bem", as primeiras rainhas a ser mortas são as que produziram menos formigas-trabalhadoras. Assim, as formigas "castigam" o egoísmo. Mas todos estes mecanismos são usados para que as coisas voltem ao normal — ciclos de perpetuidade repetitiva que induzem uma sensação de tédio. Nós provavelmente não iremos ver formigas a passar do feudalismo para o capitalismo.

---

<sup>85</sup> LUKÁCS, *The Destruction of Reason*, p. 686.

<sup>86</sup> HEGEL, G. W. F., *Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Drover Publications, New York, 1956, p. 54.

O uso deste tipo de analogias não é nada de novo na doutrina do darwinismo social.

«Mas eles cultivaram uma característica básica comum decisiva do método "biológico": o de rastrear fenómenos sociais até a um aparente conjunto de leis com a ajuda de especiosas analogias natural-científicas. Aqui podemos ver também um viés específico que mais tarde se tornou totalmente evidente no fascismo: a apódose de conclusões alcançadas puramente com base em analogias, analogias que eram frequentemente extremamente superficiais, triviais, irrelevantes e que em nenhum aspecto encerravam a discussão.»<sup>87</sup>

Não estamos a argumentar que o uso de uma analogia natural-científica faz de Singer um fascista, nem Singer abusa deste tropo (é a única usada em todo o texto) — o mesmo não se pode dizer do autor que iremos criticar na secção seguinte, Jordan Peterson, pois toda a sua mundivisão se apoia numa analogia deste género —; apenas que esta sua manobra é igualmente superficial e contorna o miolo da discussão como uma rotunda<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> LUKÁCS, *The Destruction of Reason*, p. 688.

<sup>88</sup> «O trabalho é, antes de mais, um processo entre homem e Natureza, um processo em que o homem medeia, regula e controla a troca material com a Natureza através da sua própria acção. Ele faz face à própria matéria da Natureza como um poder da Natureza. Ele põe em movimento as forças da Natureza que pertencem à sua corporalidade — braços e pernas, cabeça e mão — para se apropriar da matéria da Natureza numa forma utilizável para a sua própria vida. Ao actuar, por este movimento, sobre a Natureza fora dele e ao transformá-la transforma simultaneamente a sua própria natureza. Desenvolve as potências nela adormecidas e submete o jogo das suas forças ao seu próprio domínio.» (MARX, Karl, *O Capital, Livro Primeiro, Tomo I*, trad. José BARATA-MOURA, João Pedro GOMES, Pedro de Freitas LEAL, Manuel LOUREIRO e Ana Portela, Editorial «Avante!», Lisboa — Edições Progresso, Moscovo, 1990, pp. 205-6)

É precisamente porque o processo do trabalho não está separado da Natureza que Marx rejeitava uma essência humana petrificada, a-histórica e transcendente. O ser humano, enquanto parte da natureza, e impondo-lhe a sua vontade, transforma a natureza, transformando-se a si mesmo. Mas é também neste processo que o ser humano se separa da natureza; ele opõe-se à Natureza enquanto uma das suas próprias forças, faz-lhe face, impõe-se na natureza. Marx evita assim a posição social darwinista mencionada por Lukács, em que a sociedade é apresentada como uma parte completamente homogénea da ordem cósmica geral. É também uma passagem em que podemos sentir a marca de Hegel, concretamente na dialéctica do senhor e servo, quando a consciência servil vem a dominar a natureza à sua volta, advertindo-se de que o mundo é um produto seu, tornando-se assim em consciência trabalhadora.

«Não estamos aqui a tratar das primeiras formas de trabalho, animaisamente instintivas. [...] Nós supomos o trabalho numa forma em que ele pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha realiza operações que se assemelham às do tecelão e uma abelha, através da construção dos seus alvéolos de cera, envergonha muitos mestres-de-obras humanos. O que, porém, de antemão distingue o pior mestre-de-obras da melhor abelha é que ele construiu o alvéolo na sua cabeça antes de o construir em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que, no começo do mesmo, já na ideia do operário, portanto, já idealmente, se achava presente.» (*O Capital, Livro I, Tomo I*, p. 206)

Devemos também deixar mencionado que Singer diverge dos "antigos" darwinistas sociais, sobre os quais diz que foram limitados pelo conhecimento científico da época e que "a lição política do pensamento darwiniano do século vinte é, portanto, inteiramente diferente daquela do darwinismo social do século dezanove" (DL, p. 53). Porém, aquilo a que esta diferença corresponde permanece o objecto do nosso estudo.

Para Singer, a diferenciação entre os processos naturais e os processos históricos foi um dos ingredientes para as calamidades do Estalinismo. E se rejeitarmos tal diferenciação, outras calamidades podem ser evitadas. Encontro-me descrente quanto a esta tese<sup>89</sup>. Mas existe outro ingrediente, segundo Singer, fundamental para o Estalinismo: o grande sonho da esquerda que Darwin veio destruir, a "Perfectibilidade do Homem" (DL, p. 24). E Singer argumenta, é claro, que o desejo pela perfectibilidade do ser humano brota da negação da natureza humana. E, como vimos no início desta parte, Singer crê que a esquerda deve este negacionismo a Marx. A linha de raciocínio é a seguinte: da afirmação da esquerda de que o ser humano não tem uma natureza humana fixa segue-se que a esquerda acredita que o ser humano tem uma moldabilidade ou um conjunto de comportamentos e capacidades quase ilimitada.

---

Este é outro aspecto que Singer parece ignorar. Para o ser humano, o processo do trabalho é a unificação de imaginação e acção, o mesmo não se passa com a formiga. E processo este em que Marx vê o ser humano alienado pelo capitalismo. Marx merece críticos melhores.

<sup>89</sup> "Deixem-me explicar: o homem não deve cair no erro de pensar que ele esteve alguma vez destinado a tornar-se senhor e mestre da Natureza. Uma educação pobre contribuiu para incentivar esta ilusão. O homem tem de perceber que uma lei fundamental de necessidade reina em todo o reino da Natureza e que a sua existência está sujeita à lei eterna da luta e do conflito. Ele sentirá, então, que não pode haver uma lei separada para a humanidade num mundo em que planetas e sóis seguem as suas órbitas, onde luas e planetas traçam os seus caminhos destinados, onde os fortes são sempre os mestres dos fracos e onde os sujeitos de tais leis devem obedecê-las ou ser destruídos. O homem tem também de se submeter aos princípios eternos desta sabedoria suprema. Ele pode tentar entendê-los, mas nunca pode libertar-se do domínio deles". (HITLER, Adolf, *Mein Kampf*, trad. Ralph Manheim, Hurst and Blackett LTD., London, 1939, p. 194)

"A razão final e mais profunda da queda alemã pode ser encontrada no facto de que o problema racial foi ignorado e que a sua importância no desenvolvimento histórico das nações não foi compreendida. Pois os eventos que ocorrem na vida das nações não são devidos ao acaso, mas são os resultados naturais do esforço para conservar e multiplicar as espécies e a raça, mesmo que os homens não consigam conscientemente imaginar nas suas mentes os motivos profundos da sua conduta." (HITLER, *Mein Kampf*, p. 221)

"Será tarefa daqueles que se dedicam ao estudo de uma história universal da civilização investigar a história deste ponto de vista, em vez de se deixarem sufocar sob a massa de dados externos, como acontece com muita frequência com a nossa presente ciência histórica." (*Ibidem*, p. 228)

"Todo o acontecimento histórico do mundo nada mais é do que uma manifestação do instinto de autopreservação racial, seja por bem ou por mal." (*Ibidem*, p. 231)

Singer afirma, correctamente, que não podemos derivar valores da teoria da evolução. Não podemos dizer que o processo evolutivo fosse "bom" ou "mau", ou que a evolução constitui um progresso (Cf. DL, p. 12). Mas houve quem ignorasse isto por completo. A degeneração, enquanto o oposto ou retrocesso da evolução, veio a ser um claustrofóbico incómodo para alguns. Com a teoria da evolução veio a preocupação com a degeneração (biológica) do ser humano, ou, melhor, veio reforçar-se e dar-lhe um novo rumo, pois muitas destas ideias existiam antes de Darwin e é possível rastreá-las até à Grécia e Roma antigas. A preocupação com a acção humana que vem desestabilizar a harmonia pré-estabelecida da evolução, pois, se não tivéssemos a mania de mexerica nas coisas, elas seguiriam o seu rumo natural, e, conseqüentemente, melhorariam, isto é, seguiriam os ditos da Providência. A preocupação com pessoas de "más características" que sobrevivem às custas de apoios sociais, pois se não fossem eles, a selecção natural já as teria varrido, e, conseqüentemente, elas andam por aí a reproduzir-se e a espalhar as suas "más características" (maus genes), pondo em causa as pessoas de bem com boas linhagens. A Queda persegue-nos. A preocupação com a acção humana que estaria a parar ou a fazer retroceder um progresso evolutivo, ou simplesmente que a evolução é um progresso, abriu portas à eugenia. O primo de Darwin, Francis Galton, é considerado o pai da eugenia<sup>90</sup>. Na sua obra *Génio Hereditário*, Galton sonha com um mundo onde

---

<sup>90</sup> Galton só vem a usar o termo "eugenia" mais tarde:

«Isto é, com questões que incidem sobre o que é denominado em grego, nomeadamente *eugenes*, de boa linhagem, hereditariamente dotado de nobres qualidades. Isto, bem como as palavras familiares *eugeneia* etc., é igualmente aplicável a homens, brutos e plantas. Desejamos muito deixar uma pequena nota para expressar a ciência de melhorar a linhagem, que não está de modo nenhum confinada a questões de acasalamento judicioso, mas que, especialmente no caso do homem, requer cognoscência de todas as influências que tendem — não importa o grau — a dar às raças ou estirpes de sangue mais adequadas uma melhor chance de rapidamente prevalecerem sobre as menos adequadas do que teriam tido. A palavra *eugenia* expressará suficientemente a ideia; é pelo menos uma palavra mais limpa, e uma mais generalizada, do que *viricultura*, que outrora me aventurei a usar.» (GALTON, Francis, *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, Galton Archives, Electronic Edition, <https://galton.org/books/human-faculty/SecondEdition/text/web/human-faculty4.htm>, 2001, p. 17)

Nos Estados Unidos, entre os finais do século XIX e inícios do século XX, assistiu-se à implementação de programas eugénicos de forma sistemática. É notável como a má genética parece atingir sempre o mesmo grupo de pessoas:

«Em última instância, cerca de 60.000 americanos foram esterilizados coercitivamente [...] As vítimas da eugenia eram moradores urbanos pobres e "lixo branco" ["*white trash*"] rural da Nova Inglaterra à Califórnia, imigrantes de toda a Europa, negros, judeus, mexicanos, nativos americanos, epilépticos, alcoólicos, pequenos criminosos, os doentes mentais...» (BLACK, Edwin, *War Against the Weak: Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Basic Books, New York, 2003, p. 19)

Escusado será mencionar as políticas sociais do nazismo. É, porém, importante relembrar que a eugenia não é uma coisa do passado. Três exemplos: a Finlândia e o Japão requerem que pessoas transgéneras sejam esterilizadas; nos campos de detenção de imigrantes da ICE nos

apenas pessoas esbeltas, com QI elevados e produtivas existiriam, um mundo que estaria ao nosso alcance se controlássemos quem se reproduz.

Darwin tem de ser defendido aqui, mesmo que tivesse vindo a elogiar a obra do seu primo<sup>91</sup>; a eugenia só rebuscadamente pode ser "retirada" da *Origem das Espécies*. A evolução não faz progressos, não é um processo de "melhoramento", é um processo de mudança e adaptação. A selecção natural não acontece ao acaso, uma lebre mais rápida terá mais hipóteses de fugir de um predador que uma mais lenta. Mas porque uma determinada mutação genética é "útil", não significa que ela venha a acontecer.

Mas em Galton, e nos seus seguidores, podemos encontrar um grupo de pessoas que adere a um determinismo biológico, a uma natureza humana rígida, e que mesmo assim partilha o sonho que Singer atribui à esquerda que acredita na maleabilidade da natureza humana, o sonho de "moldar os seres humanos em cidadãos perfeitos" (DL, p. 33). Singer não menciona nenhum autor em específico, mas não duvido de que existem pessoas no espectro político da esquerda que sonhem em criar cidadãos perfeitos<sup>92</sup>, apenas duvido que tenha sido Marx o proporcionador de tal projecto, como Singer acredita ter sido. O que partilham, então, estas duas ideologias opostas — uma maleabilidade da natureza humana sem fundo e um determinismo biológico — que convergem no sonho de moldar cidadãos perfeitos? Partilham uma posição

---

Estados Unidos uma enfermeira denunciou as histerectomias "incentivadas"; e o Estado de Israel impede que as vacinas contra a Covid-19 cheguem aos palestinianos.

<sup>91</sup> «[...] Darwin estava a ler outro apoiante da *Natureza, Génio Hereditário* de Francis Galton. Escreveu em apreço do seu primo: "Converteste um oponente num sentido, pois sempre afirmei que, exceptuando tolos, os homens não divergiam muito em intelecto, apenas em zelo e trabalho árduo; e continuo a achar [que isto] é uma diferença eminentemente importante."» (DESMOND, Adrian, MOORE, James, *Darwin*, Penguin Books, London, 1992, p. 395)

<sup>92</sup> Nem é a eugenia estranha à esquerda, houve ainda quem apelasse para uma eugenia "socialmente consciente". Partilho a conclusão a que Diane Paul chega no seu artigo *Eugenia e a Esquerda*:

«A tendência dos cientistas de empurrar uma nova teoria até ao limite do alcance do seu domínio — e depois além — é bem conhecida. A história da ciência está repleta de exemplos (nenhum mais notável do que o darwinismo) de tentativas de generalizar teorias e estender o alcance da sua aplicação muito para além dos problemas estreitos que constituíam os seus domínios originais. Presumivelmente, isto é também verdade das primeiras décadas da genética. De que outra forma explicar porque cientistas de todas as convicções políticas possíveis — conservadores, liberais, socialistas marxistas e não-marxistas — compartilham um compromisso comum com o que hoje chamaríamos de determinismo biológico e uma simpatia por algum tipo de eugenia decorrente dos seus pressupostos deterministas? Os geneticistas das primeiras décadas deste século [XX] não concordavam em nada, excepto na proposição de que a salvação da humanidade estava em certa medida ligada ao aperfeiçoamento dos seus genes. Quaisquer que fossem as suas políticas mais amplas, eles eram todos imperialistas genéticos.» (DIANE PAUL, "Eugenics and the Left", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, No. 4, 1984, pp. 567-590, JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/2709374>, p. 23.)

ontológica sobre a sociedade muito mais próxima de Singer do que de Marx. Que a sociedade é a soma dos indivíduos. Os actos, as faculdades, os genes, os comportamentos, etc. dos indivíduos fazem a sociedade. Abrem-se as janelas: se todos os indivíduos se comportassem bem, ou se todos os indivíduos tivessem bons genes, ou se todos os indivíduos nascessem com boas capacidades, as coisas iriam ao lugar. É uma visão moral da sociedade e do seu desdobramento, mesmo que se tente disfarçar a conversa com "natureza humana biológica", "genes", "QI", "serotonina", etc. Não estamos a insinuar que Singer partilha a mesma solução que um destes grupos, Singer acredita precisamente que a igualdade moral entre os seres humanos é impossível por causa da nossa biologia, nem estão aqui em causa as intenções de Singer — apenas que a sua posição ontológica está mais próxima dos que sonham com cidadãos perfeitos do que está a de Marx.

Singer também nos chama a atenção para o quão intrigante é "duas ideologias muito diferentes — Cristianismo e Marxismo — concordaram entre si em insistir no abismo entre humanos e animais e, portanto, que a teoria da evolução não pode ser aplicada aos seres humanos" (DL, p. 28).

Notemos que a argumentação de Singer salta de "Engels diz que a teoria da evolução não pode ser aplicada à história/sociedades" para "o Marxismo implica que a teoria da evolução não pode ser aplicada aos seres humanos". Não obstante, a questão sobre a diferença qualitativa entre os seres humanos e os animais não humanos já foi comentada. Foquemo-nos noutra ponto: escapa a Singer que tomar relações históricas contingentes como naturais é um processo de mitologização igual à justificação do direito divino dos reis através do mito de Adão e Eva. O darwinismo social toma proveito do uso de mitologia sem se advertir de que o seu discurso é mitológico. O passado pré-histórico do ser humano que o darwinismo social usa para avançar com a tese de que todo o comportamento interpessoal dos seres humanos pode ser explicado e compreendido de acordo com parâmetros implementados na nossa biologia pelos nossos antepassados na sua luta pela sobrevivência — é um mito.

Como Gabriel em *Eu Não Sou um Cérebro* aponta, em vez de perguntarmos o que somos e desenvolvermos uma resposta coerente que seja ao mesmo tempo conceptual e historicamente informada acerca do que somos, depositamos toda essa explicação num passado pré-histórico<sup>93</sup>. Este passado, em última instância, apenas

---

<sup>93</sup> Também já podíamos encontrar Hegel a fazer uma crítica parecida:

«Tem sido uma concepção inepta da antiga Filosofia da Natureza, e também da recente, considerar a progressão e a transição de uma forma e esfera natural para outra superior como uma produção exteriormente actual que, no entanto, para ficar mais clara, é relegada à obscuridade do passado.» (HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Nature, Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, trad. A. V. Miller, , Oxford University Press, New York, 1970, §249.)

pode ser atestado por descobertas arqueológicas, como crânios, lanças, pintura rupestre, etc.

«É então possível narrar histórias populares de como nos originamos a partir desse passado, com o fim de fazer com que pareça que se conseguiu, assim, uma melhor autocompreensão. Isso é mitologia. A principal função política da mitologia consiste em formar uma ideia da situação social total do tempo próprio de cada um através da imaginação dum tempo primordial. Quanto menos se sabe sobre esse passado, mais inventivo se pode ser.»<sup>94</sup>

Neste aspecto, o darwinismo social não é muito diferente do mito de Adão e Eva. Não existe informação suficiente, e talvez nunca venha a haver, para clarificar como os antepassados do ser humano agiram em tempos pré-históricos, quais os seus princípios e porque se comportavam da forma como se comportavam. A mitologia darwinista funciona sempre com assumpções sobre o comportamento comum da nossa sociedade (combinando essas assumpções com factos sobre a biologia evolucionária), que são projectadas para o passado pré-histórico. Estas assumpções, embriagadas com psicologia evolucionária, são projectadas para um passado pré-histórico que é então tomado como verídico; esse passado é depois apresentado como o ponto de referência que nos garante significado, que nos revela toda a verdade.

«Desta forma, a mitologia parece ser científica e não se está directamente exposto à crítica pública. Aqui temos uma estratégia para alguém se imunizar que é fácil de ver. Isto é muito bem escondido por detrás de um pérfido bate-boca [*perfidious lip-service*] sobre ciência, que, [...], supostamente se opõe aos apelos para a autoridade.»<sup>95</sup>

O que propõem então Singer? Correctamente avisa-nos sobre certas ingenuidades, como pensar que ao eliminarmos uma hierarquia particular, um novo e melhor mundo certamente se seguirá.

«Ser cego para os factos sobre a natureza humana é correr o risco de um desastre. Consideremos a hierarquização. Dizer que os seres humanos, sob uma ampla série de condições, têm tendência a formar hierarquias não é dizer que é certo que a nossa sociedade permaneça hierárquica; mas é para emitir um aviso de que não devemos esperar abolir a hierarquização eliminando a hierarquia particular que temos na nossa sociedade.»<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> GABRIEL, Markus, *I am Not a Brain: Philosophy of Mind for the 21st Century*, trad. Christopher Turner, Polity Press, 2017, p. 181 (pdf).

<sup>95</sup> GABRIEL, *I am Not a Brain*, p. 183.

<sup>96</sup> SINGER, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, p. 38. Mas também não pode ser Marx o engenheiro desta ingenuidade:

«Hegel observa algures que todos os grandes factos e personagens históricas mundiais ocorrem, por assim dizer, duas vezes. Esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como

Contudo, as únicas mudanças possíveis, para Singer, são aquelas que se enquadram na estrutura teórica do darwinismo social. E a única coisa que nos oferece é uma caricatura do nosso mundo.

«A economia de mercado baseia-se na ideia de que se pode confiar no ser humano para trabalhar arduamente e mostrar iniciativa somente se, ao fazê-lo, este promover os seus próprios interesses económicos. [...] Para servir os nossos próprios interesses, iremos esforçar-nos por produzir produtos melhores do que os nossos concorrentes ou produzir produtos semelhantes mais baratos. [...] A moda económica actual da privatização de empresas e a introdução da concorrência em áreas que antes eram monopólios estatais estão em consonância com este modo de pensar. Na teoria — teoria abstracta, isto é, sem nenhuma suposição sobre a natureza humana —, um monopólio estatal deve ser capaz de fornecer os serviços utilitários ou os serviços de transporte mais baratos e mais eficientes ou, por outro lado, o fornecimento de pão, uma vez que esse monopólio teria enormes vantagens de escala e não precisaria de obter lucros para os seus proprietários. Quando temos em consideração a suposição popular de que o interesse próprio — ou, mais especificamente, o desejo de uma pessoa se enriquecer a ela mesma — é o que leva os seres humanos a trabalharem bem, no entanto, o quadro muda. Se a comunidade possui uma empresa, os seus gerentes não lucram com o seu sucesso. [...] Privatizar a empresa significa que os proprietários garantem que a gestão seja recompensada de acordo com o desempenho e, portanto, os gerentes tomarão medidas para garantir que a empresa funcione da maneira mais eficiente possível. [...] O pensamento darwiniano moderno abraça tanto a concorrência quanto o altruísmo recíproco, que é realmente um termo mais técnico para cooperação. Focando-se em grande parte no elemento competitivo, as economias de mercado modernas têm como premissa a ideia de que todos somos dominados por desejos aquisitivos e competitivos. Essas economias continuam a projectar as suas estruturas para canalizar os nossos desejos aquisitivos e competitivos, para que trabalhem para o bem de todos. [...] Mas mesmo quando a sociedade de consumo competitiva funciona da melhor maneira, não é a única maneira de harmonizar a nossa natureza e o bem comum. Em vez disso, poderíamos procurar incentivar um senso mais amplo dos nossos interesses, no qual procuremos desenvolver o lado

---

farsa. [...] Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem; eles não a fazem sob circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas sob circunstâncias directamente encontradas, dadas e transmitidas do passado. A tradição de todas as gerações mortas pesa como um pesadelo no cérebro dos vivos. E justamente quando eles parecem empenhados em revolucionarem-se a si próprios e às coisas, em criar algo inteiramente novo, precisamente em tais épocas de crise revolucionária, eles ansiosamente invocam os espíritos do passado ao seu serviço e emprestam deles nomes, lemas de batalha e trajes para apresentarem o novo cenário da história mundial neste disfarce consagrado e nesta linguagem emprestada.» (MARX, Karl, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte" in *The Marx-Engels Reader*, Robert C. Tucker (ed), W.W. Norton & Company, New York, 1972, p. 594-595.)

social e cooperativo da nossa natureza, além do lado individualista e competitivo.»<sup>97</sup>

O rebuscado é condicionar tanto o interesse próprio de modo que as premissas não o levem ao liberalismo, mas ao darwinismo social. Interessante que o interesse próprio — tão básico, natural e primitivo — seja permeável a toda uma teorização sobre a grande caminhada da evolução natural que às tantas se faz compartilhadamente. Num momento, os seres humanos são macacos cujo instinto é imediatamente interesseiro. Noutra, são seres culturais que discutem muito sobre o que é melhor para a sobrevivência da espécie. Naturezas humanas tão biologicamente reificadas, com milhões de anos, algo quase etéreo que está além de qualquer engenho histórico, e depois, no seu desdobramento, trata-se de subjectividade burguesa.

Em Singer vemos o darwinismo a alinhar o ser humano com o destino capitalista mais uma vez. A ideia de que a competição do mercado levaria o ser humano a trabalhar arduamente, e assim, torná-lo mais produtivo, e, conseqüentemente, alcançaria um futuro melhor para si e para todos, é a cama onde o darwinismo social se deita. O influente livro de Thomas Malthus, *Um Ensaio sobre o Princípio da População*, é fundamentalmente uma teodiceia capitalista.

Malthus diz-nos que na contemplação da vida humana podemos ver uma esperança para o futuro; mais precisamente, é na contemplação da "pressão constante de angústia sobre o homem pela dificuldade de subsistência"<sup>98</sup> que percebemos que existe uma expectativa de um estágio superior de felicidade, de uma perfectibilidade que não pode ser alcançada na Terra. As dificuldades por que o ser humano passa, ao longo da sua vida, na sua busca por subsistência, não são senão "um estágio de prova e escola de virtude preparatório para um estado superior de felicidade" (EPP, p. 110). E nos momentos em que caímos nas tentações caprichosas de questionar o estado das coisas, basta-nos virar

«[...] os nossos olhos para o livro da natureza, onde somente podemos ler Deus como ele é, nós vemos uma sucessão constante de seres sencientes [...] a passar por um longo e às vezes doloroso processo neste mundo, mas muitos deles alcançando, antes do seu término, tais qualidades e poderes que parecem indicar a sua aptidão [*fitness*] para algum estado superior.»<sup>99</sup>

O estágio mais elevado a que se é possível aceder na terra é, segundo Malthus, o de génio. As "asperezas e desigualdades" da vida humana, coisas que o nosso entendimento limitado é incapaz de compreender, são um processo necessário para a

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, pp. 40-3.

<sup>98</sup> MALTHUS, Thomas, *An Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers*, Electronic Scholarly Publishing Project, 1998, p. 110.

<sup>99</sup> MALTHUS, *An Essay on the Principle of Population*, p. 111.

"criação e formação da mente", e parecem estar "peculiarmente calculadas para promover este grande fim" (EPP, p. 111). Para impedir a estagnação do desenvolvimento humano e incentivar o ser humano a "promover os desígnios graciosos da Providência", existe uma lei natural que "ordena que a população deve aumentar muito mais rápido do que a comida", preservando assim a luta pela subsistência que leva o ser humano a alcançar aptidão para o estágio superior. Malthus diz-nos que esta lei produz "muito mal parcial", mas, em contrapartida, "produz um grande excedente de bem", e a lei tem de ser constante, pois não faria sentido Deus mudar o seu propósito, e se assim não o fosse, "um torpor geral e fatal das faculdades humanas iria provavelmente suceder-se" se os seres humanos não pudessem "razoavelmente esperar que, se os seus esforços fossem bem dirigidos, eles seriam coroados com sucesso". À consistência das leis da natureza devemos "os maiores e mais nobres esforços do intelecto. A esta constância devemos a mente imortal de Newton" (EPP, p. 114).

Segundo Malthus, a sua lei da população, no geral, promove o desígnio da Providência; porém, também cria espaços que fomentam a estagnação da mente humana, a pobreza e riqueza extrema. "As regiões médias da sociedade parecem ser as mais adequadas ao aprimoramento intelectual, mas é contrário à analogia de toda a natureza esperar que toda a sociedade possa ser uma região média" (EPP, p. 115). Devemos então procurar promover o meio termo, Malthus refere-se a um dever de encontrar uma forma de governo que o faça; contudo, a pobreza e riqueza extrema são necessárias, pois é assim que a natureza ordena as coisas. Malthus exemplifica através de analogias:

«Um mundo, aquecido e iluminado, mas por um só sol, deve, pelas leis da matéria, ter algumas partes resfriadas por geadas perpétuas e outras chamuscadas por calores perpétuos [...] As partes mais valiosas de um carvalho, para um comerciante de madeira, não são ou as raízes ou os ramos, mas estes são absolutamente necessários para a existência da parte do meio [...], também na sociedade as partes extremas não poderiam ser diminuídas além dum certo grau sem atenuar aquela exerceção animada através das partes intermédias, que é a própria causa pela qual elas são mais favoráveis ao crescimento do intelecto. [...] Se a indústria não trouxesse a sua recompensa e a ociosidade o seu castigo, as partes médias certamente não seriam o que são agora.»<sup>100</sup>

Impossível resistir à tentação de perguntar porque infernos fabris ou lutas pela subsistência teve Malthus de passar para atingir tais poderes e qualidades mentais que o levaram aabençoar-nos com estas geniais analogias.

Qual é então a conclusão a que Malthus chega? Fomos postos na Terra para trabalhar. Trabalhar como uma mula e ser explorado toda a vida é uma virtude, é o que faz de

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 115-6.

nós meritórios do estado superior de felicidade, depois de morrermos seremos compensados com uma estadia no paraíso, isto se formos dignos, se tivermos apurado a nossa mente. Quanto maior sacrifício em vida, maior a probabilidade de São Pedro nos abrir os portões.

«[...] A] doutrina de que o fim da rectidão [*righteousness*] é a vida eterna, mas que as renumerações do pecado são a morte, é em todos os aspectos justa e misericordiosa e digna do grande Criador. Nada pode parecer mais consoante à nossa razão do que aqueles seres que saem do processo criativo do mundo em formas lindas e amáveis devam ser coroados com a imortalidade, enquanto aqueles que saem deformados, aqueles cujas mentes não são adequadas para um estado de existência mais puro e feliz, devam perecer e ser condenados a misturar-se novamente com seu barro original.»<sup>101</sup>

As nossas mentes mortais e imperfeitas podem não compreender este grande desígnio, podem não compreender que a "dor parcial" que o supremo Criador inflige nos seus súbditos não é senão "poeira" em comparação com a "formação incontável de seres" dignos dos "mais altos prazeres", seja como for, "a vida é uma bênção" (EPP, p. 123), tenhamos nós vingado na competição de mercado ou tenhamos nós saído dela deformados. A motivação política do texto de Malthus era clara, movia-se contra os sistemas de apoio aos pobres, as antigas *Poor Laws* inglesas.<sup>102</sup>

Singer cita uma carta que Marx escreve a Engels, para exemplificar como Marx via o trabalho de Darwin como um produto da sociedade burguesa:

«É notável como Darwin reconhece entre bestas e plantas a sua sociedade inglesa com a sua divisão de trabalho, competição, abertura de novos mercados, "invenções" e "luta pela existência" malthusiana.»<sup>103</sup>

Mas não é sequer necessário argumentar que Darwin foi influenciado como uma folha pelos ventos da história. Darwin estava completamente ciente das suas influências. Nas suas próprias palavras:

«No próximo capítulo, a Luta pela Existência entre todos os seres orgânicos em todo o mundo, que inevitavelmente decorre da alta proporção geométrica do seu aumento, será tratada. Esta é a doutrina de Malthus, aplicada a todos os reinos

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>102</sup> «O próprio Darwin estava ciente da origem das suas ideias sobre a luta pela existência. Afirmou que a ideia da evolução por selecção natural lhe ocorrera depois de ler o famoso "*Ensaio sobre a População*", de Thomas Malthus, um pároco e economista do final do século dezoito. O ensaio era um argumento contra a velha *Poor Law* inglesa, que Malthus considerava demasiado liberal, e a favor de um controlo muito mais rígido dos pobres, para que eles não se reproduzissem e criassem agitação social. De facto, toda a teoria da evolução por selecção natural de Darwin tem uma semelhança excepcional com a teoria económica política do capitalismo inicial, desenvolvida pelos economistas escoceses.» (LEWONTIN, Richard C., *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA*, House of Anansi Press Limited, Vaughan, 1991, p. 9)

<sup>103</sup> Karl Marx cit. por SINGER, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, p. 21.

animais e vegetais. Como muitos mais indivíduos de cada espécie nascem do que os que podem sobreviver, e como, conseqüentemente, há uma luta frequentemente recorrente pela existência, segue-se que qualquer ser, se variar ligeiramente de alguma maneira lucrativa para si mesmo, sob as condições complexas e às vezes variáveis de vida, terá uma melhor chance de sobreviver, e, portanto, de ser *seleccionado naturalmente*.»<sup>104</sup>

De modo algum o trabalho de Darwin se resume a uma nótula apologética do capitalismo, porém, consistentes com a nossa posição, a ciência não é uma força objectiva que apreende a coisa-em-si separadamente da sociedade, ela desdobra-se no seio das nossas práticas materiais, os seus avanços não são "corrompidos" pelas ideologias das sociedades, a ideologia está presente na própria prática científica.

Mas Singer não se move contra nenhuma iteração contemporânea das *Poor Laws*, ainda não pode ser aqui o final da nossa crítica, mas é importante clarificar o contexto das origens das intenções políticas do darwinismo social. De facto, as lições que Singer retira do darwinismo são, de certa forma, uma antítese do darwinismo do século XIX. Singer argumenta que o encorajamento da busca pelo interesse próprio no mercado livre contribuiu para a prosperidade nos países desenvolvidos; contudo, a lacuna entre os pobres e os ricos também aumentou, o apoio aos pobres foi reduzido e Singer duvida de que o aumento da riqueza nas classes médias e altas resolva estes problemas (Cf. DL, p. 45). Mas a "prontidão para cooperar é verdadeiramente universal entre os humanos" (DL, p. 46). Singer questiona-se então sobre como construir uma sociedade cooperativa que seja capaz de satisfazer a nossa natureza competitiva e, ao mesmo tempo, ser capaz de zelar por aqueles que são incapazes de cuidar de si mesmos. Singer debruça-se sobre o trabalho de Robert Axelrod no ramo da teoria de jogo [*game theory*]<sup>105</sup>.

Singer expõe uma versão do dilema dos prisioneiros. O cenário é o seguinte: duas pessoas foram presas pela polícia sob a acusação de terem conspirado contra o Estado. Ambas encontram-se em celas separadas. O interrogador oferece um acordo: se um dos prisioneiros confessar e implicar o outro no crime, esse prisioneiro será imediatamente libertado e o outro receberá vinte anos de prisão. Se, contudo, ambos confessarem, receberão ambos dez anos de prisão, e, se nenhum confessar, apenas receberão seis meses. Ambos os prisioneiros sabem que receberam a mesma proposta. Com este dilema, Singer pretende ilustrar que o resultado de uma escolha que racionalmente procure o interesse próprio (passar o menor tempo possível na cadeia) pode ser a pior solução a ser tomada.

---

<sup>104</sup> DARWIN, Charles, *On the Origin of Species*, Oxford University Press, New York, 1996, p. 7.

<sup>105</sup> O estudo de modelos matemáticos de interações entre "jogadores" capazes de tomar decisões "racionalis" numa situação com determinadas regras e possíveis resultados, maioritariamente utilizado no ramo da economia.

«Paradoxalmente, apenas o altruísmo pode ajudar os prisioneiros. Cada um ficará melhor se tiver em consideração não apenas quanto tempo vai passar na prisão, mas quanto tempo o outro prisioneiro ficará lá. Então, cada um pode ver que, para minimizar o tempo total gasto na prisão pelos dois, nenhum dos dois deve confessar.»<sup>106</sup>

O dilema do prisioneiro é meramente ilustrativo, há dilemas deste género que se repetem constantemente no nosso dia-a-dia. Singer dá o exemplo de andar de carro ou de transportes públicos. Haveria menos trânsito se todos usássemos transportes públicos, mas ninguém quer deixar de usar carro porque vai contra o seu interesse próprio, pois enquanto a maioria das pessoas usar carro, os autocarros são ainda mais lentos, etc. Singer está aqui preocupado em perceber qual será a melhor estratégia a adoptar para encarar estes dilemas. Voltando ao trabalho de Axelrod, Singer explica que, para descobrir qual a melhor estratégia para estes dilemas, Axelrod convidou várias pessoas com interesse em teoria de jogo a enviar-lhe as estratégias que achavam que produziam o melhor resultado para uma pessoa que se deparava com "dilemas do prisioneiro" repetidos. Axelrod colocou então as estratégias enviadas umas contra as outras numa simulação computacional. Cada estratégia foi confrontada com cada outra estratégia duzentas vezes. A estratégia vencedora, a que produzia melhores resultados à pessoa hipotética, chamava-se *Tit for Tat*. A estratégia consistia em começar sempre por escolher a cooperação, e a partir daí escolheria o que a estratégia anterior a ela escolhia, ou seja, continuaria a escolher a cooperação até que fosse escolhido o interesse próprio, a partir daí passaria a escolher o interesse próprio e por aí em diante.

«Abria cada encontro com um novo "prisioneiro" cooperando. Depois disso, simplesmente fez tudo o que o prisioneiro havia feito na vez anterior. Portanto, se o outro prisioneiro cooperou, cooperava e continuava a cooperar, a menos que o outro prisioneiro desertasse. Então desertava também e continuava a fazê-lo, a menos que o outro prisioneiro cooperasse novamente.»<sup>107</sup>

Singer afirma que uma simulação de computador pode parecer algo muito afastado da vida real, porém, que a esquerda pode aprender com o trabalho de Axelrod como construir uma sociedade cooperativa, que os resultados de Axelrod podem servir como uma base para um planeamento social apelativo à esquerda. Uma fundação para construir condições onde "relacionamentos mutuamente benéficos" (DL, p. 51) podem florescer. Mas Singer vê de imediato barreiras para o *Tit for Tat*, sendo uma delas a discrepância de poder e riqueza. Uma pessoa numa posição onde nenhuma das escolhas das pessoas "comuns" que jogam o *Tit for Tat* o afecta pouco se importará com o próprio dilema, quanto mais com a resolução encontrada. Depois há aqueles que nem acesso ao *Tit for Tat* teriam. Enfrentam-se então os problemas da pobreza e

---

<sup>106</sup> SINGER, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, p. 49.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 50.

riqueza extrema, as regiões que prejudicam o florescimento da cooperação. Primeiro, Singer procura responder à problemática da pobreza extrema. Ter um grupo de pessoas nas margens da comunidade social [*social commonwealth*] faz com que estas pessoas sejam alienadas das práticas e instituições sociais, fazendo com que, eventualmente, se tornem adversários e representem um perigo para estas mesmas instituições e práticas. Para evitar esta situação, Singer propõe:

«Isto pode ser feito por meio de concessões fiscais, subsídios ou emprego directo para trabalhos socialmente úteis, dependendo do que funcione melhor para trazer aqueles que estão à margem da sociedade de volta ao *mainstream*.»<sup>108</sup>

Mas Singer pretende ir mais longe e questiona-se sobre a possibilidade de promover um altruísmo genuíno, não apenas altruísmo por aqueles do mesmo sangue ou um altruísmo recíproco. Singer dá como exemplo a doação de sangue. É um acto onde "uma pessoa pode dar algo precioso a um estranho sem permitir que ele retribua o favor de forma alguma", e é com estes actos de altruísmo genuíno que os bancos de sangue sobrevivem. E isto acontece, segundo Singer, "numa sociedade que pouco faz para encorajar tendências altruístas e, em alguns aspectos, pela sua promoção da competitividade individualista, as desencoraja positivamente". E Singer diz-nos que o pensamento darwiniano sugere que os seres humanos não são naturalmente altruístas, pois os traços [*traits*] de auto-sacrifício seriam eliminados do fundo genético [*gene pool*], pois não contribuem para a sobrevivência do indivíduo. Porém, "pode haver forças selectivas que encorajam comportamentos que parecem altruístas e podem ser altruístas na sua motivação, mesmo que em circunstâncias específicas tragam benefícios para o indivíduo aparentemente altruísta" (DL, p. 55). Segundo Singer, condições podem ser criadas em que este tipo de altruísmo pode ser bem-sucedido. Através de práticas sociais, um sistema, regido pela pressão social ou políticas governamentais, que recompense ou castigue o sucesso reprodutivo pode ser implementado. Singer dá os exemplos de tribos em que aos guerreiros que faziam juramentos de lutar até à morte pela sua tribo numa batalha vindoura era permitido, "nos dias que antecederiam a luta, fazer amor com quantas mulheres dispostas" eles desejassem, e quando raparigas, durante a Primeira Guerra Mundial, "entregaram penas brancas a homens com idade militar em roupas civis, elas certamente estavam a sugerir a mesma coisa". Em contraste, quando comportamentos que prejudicam os outros ou são inaceitáveis são castigados com pena de morte ou prisão perpétua, o impacto negativo na possibilidade de sucesso reprodutivo é claro. Porém, a forma mais comum de implementar estratégias que recompensem ou prejudiquem o sucesso reprodutivo é através do estatuto social. O "comportamento percebido como bom será recompensado em termos de maior popularidade e estatuto social, enquanto o comportamento percebido como mau será punido com desaprovação, popularidade reduzida e talvez ostracismo". Singer não deixa de

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 53.

mencionar que a pressão de conformidade pode ser usada para "fins malévolos" (DL, p. 56).

Singer admite que de imediato pode surgir um contra-argumento: se uma pessoa está a fazer uma coisa, mesmo que inconscientemente, para aumentar o seu sucesso reprodutivo, então não o faz altruisticamente, tanto no sentido da teoria evolutiva (porque é a nossa natureza procurarmos reproduzirmo-nos), nem no sentido da "vida comum" ou moral, pois fá-lo para receber algo em troca. Singer responde:

«Mas os dois sentidos são distintos, e é possível que uma acção seja altruísta no sentido quotidiano do termo, mas não no sentido usado na teoria da evolução. Uma pessoa que se voluntaria para trabalhar com crianças com deficiência intelectual *pode*, deste modo, tornar-se mais atraente para o sexo oposto e, assim, aumentar a sua aptidão reprodutiva, mas se a pessoa se voluntaria apenas para ajudar as crianças a terem uma vida melhor, sem qualquer pensamento ou expectativa de atrair o sexo oposto, então o voluntário está a agir altruisticamente no sentido quotidiano, quaisquer que sejam as consequências da acção. O sentido quotidiano lida com motivos e expectativas conscientes.»<sup>109</sup>

Existe aqui muito que desempacotar. Parece ser proposta uma distinção entre a nossa vida consciente (eu escolhi voluntariar-me apenas para ajudar) e inconsciente (os meus genes levam-me a voluntariar-me porque me ajudará a aumentar as minhas probabilidades de reprodução). Singer é uma pessoa dedicada às ciências e acredito que esteja empenhado em fazer com que o conhecimento científico chegue, e seja clarificado, ao maior número de pessoas possíveis, e que não esteja a sugerir um pragmatismo burocrático onde aqueles que são detentores do conhecimento sobre a natureza humana (pois eles saberiam como melhor organizar a sociedade de acordo com tal natureza humana) ditariam as condições sob as quais aqueles que não são detentores de tal conhecimento (logo, estes questionamentos sobre a influência dos seus genes não surgiriam) teriam de viver. Imaginemos então uma pessoa que esteja ciente do poder que os seus genes podem ter sobre o seu comportamento. Esta pessoa poderia agora questionar-se sobre a validade do seu altruísmo: "Estou eu a voluntariar-me porque queria ajudar ou porque inconscientemente procurava melhorar a minha aptidão reprodutiva?" Mas, na verdade, uma pessoa não precisa de ter conhecimentos científicos sobre genética e aptidão reprodutiva para questionar o seu altruísmo. Se o altruísmo é incentivado pelas nossas práticas sociais — Singer até afirma que "muitas vezes reservamos as maiores recompensas para aqueles que não as buscam, precisamente porque desejamos encorajar a prontidão para sacrificar os próprios interesses pelos outros, quando isto será claramente de grande benefício da perspectiva do grupo maior" (DL, p. 57) — uma pessoa poderia tornar-se consciente dessas práticas sociais que incentivam o altruísmo e fazer a mesma introspecção, "estou eu a voluntariar-me porque queria ajudar ou por causa da pressão de grupo, ou

---

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 57.

porque sei que serei mais bem-visto, etc.?" E mesmo nos casos em que os actos de altruísmo permanecem na esfera privada de uma pessoa, ela pode, mesmo assim, questionar-se sobre o que a levou a ser altruísta.

Singer não é o primeiro a debruçar-se sobre altruísmo. A origem e possibilidade de altruísmo é como uma ninfa nas discussões sociais darwinistas dos nossos tempos. O problema é de novo a mitologia social darwinista. Pressupondo que os nossos genes nos fazem agir de forma que aumentemos a nossa possibilidade de sobrevivência e reprodução, um acto que ponha em risco sobrevivência e reprodução do organismo é de imediato visto como uma dicotomia. Cai-se num certo dualismo egoísmo-altruísmo. Na sociobiologia, a origem do altruísmo é procurada, de novo, no nosso passado evolutivo. O altruísmo teve de ajudar o *homo sapiens* a sobreviver de alguma forma.

O mistério: como pode um traço genético que faz com que o organismo se sacrifique sobreviver, quando os traços que tendem a sobreviver são aqueles que ajudam os organismos a sobreviver? O problema reside de partida no facto de que o altruísmo não emerge de um gene que, no passado evolutivo adverso do *homo sapiens*, ajudou a espécie na sua aptidão; o altruísmo que Singer busca é possível devido à intersubjectividade formada por relações sociais objectivas, onde, acrescentaria, a dimensão do inconsciente está presente. Porém, esta dimensão não é meramente os nossos genes a "acturem" por nós, ou um "lugar" no cérebro, mas falaremos sobre isto um pouco mais à frente.

Mas outra questão interessante sobressai: porque pode o voluntariado para trabalhar com crianças com deficiência intelectual tornar uma pessoa mais atraente para o género oposto e, ao mesmo tempo (como o autor que veremos a seguir diz), o macho alfa expulsar com impunidade o seu adversário do seu território ter o mesmo efeito? Presumo que no primeiro caso se demonstre que essa pessoa seria um bom progenitor, e que no segundo o macho demonstre à fêmea que é capaz de a proteger a ela e à sua descendência, e fornecer-lhe abrigo, etc. Mas não fica claro que sejamos nós que estamos à mercê dos nossos genes, ou se são os nossos genes que estão à mercê das nossas práticas sociais. Qual é o emprego ou voluntariado que, nos dias de hoje, pode fazer com que uma pessoa se torne mais atraente para outra pessoa do género oposto? Creio que, seguindo esta lógica, é possível criar uma vasta lista de actividades que preencheriam a estética de aptidão reprodutiva. Já trabalhar num Pingo Doce, numa central de atendimento, ou na recolha de lixo, provavelmente não encaixará tão bem na estética da aptidão reprodutiva. Mas estes trabalhadores estarão com sorte, podem sempre voluntariar-se a nobres causas depois dos seus agradáveis dias de trabalho para conseguirem uma melhor actuação no mercado da selecção natural. Porém, tenho imensas dúvidas de que sejam os nossos genes a ditar a estética de aptidão reprodutiva, nem Singer dá uma boa explicação para que assim seja.

Mas, também, e nos casos em que o voluntariado para trabalhar com crianças com deficiência intelectual faria com que essa pessoa se tornasse mais atraente para outra pessoa do mesmo género? Na visão darwinista de Singer isto parece ser inconcebível, ou algo sem explicação. Não se trata de um ataque moralista a Singer, não estamos a argumentar que a ausência da menção destes casos seja por causa de homofobia, mas sim que a teoria da natureza humana, aparentemente universal, que Singer prega, parece ser inepta e incapaz de ter em conta parte da humanidade. Singer pode argumentar que isto é a excepção, como faz umas páginas mais atrás, e que isso não contradiz a sua concepção de natureza humana, tal como "a afirmação de que «os homens são geralmente mais altos do que as mulheres» não é contestada por uma mulher alta" (DL, p. 37); porém, o que está em causa nesta secção do livro é exactamente a excepção, Singer sublinha que o altruísmo puro e desinteressado é a excepção à regra. E a teoria da natureza humana de Singer é capaz de explicar porque existem mulheres mais altas que homens, mas não creio que seja capaz de explicar porque o voluntariado para trabalhar com crianças com deficiência intelectual seja capaz de tornar uma pessoa mais atraente para outra pessoa do mesmo género, porque, segundo o que Singer mostra no livro, a atracção sexual humana é baseada no nosso impulso reprodutor.

Há mais um problema com que Singer se depara. A sua proposta para a promoção do altruísmo através do estatuto social depara-se com uma sociedade competitiva que valora mais o consumismo, o espectáculo e a aparência de riqueza. "Em tal sociedade, há pouca conexão entre o estatuto e os benefícios que uma pessoa traz para os outros" (DL, p. 58). Talvez Singer esteja a subestimar um pouco a cultura do *Live Aid* ou toda a trupe do filantropismo. O que Singer procura é uma forma de fazer com que a ideia de estatuto passe de estar relacionada com o consumo conspícuo a estar relacionada com a preocupação com os outros ou puxá-la para uma direcção socialmente benéfica. A sua proposta por onde começar:

«Em *A Sociedade do Vencedor-Leva-Tudo*, Robert Frank e Phillip Cool argumentam que uma taxa na despesa — pagável através de impostos em vez de como parte do preço que pagamos quando compramos — teria um significativo impacto positivo na mudança de hábitos dos mais bem-sucedidos. Se é que estão ou não correctos, esta ideia, e outras na mesma área, são propícias a mais investigação.»<sup>110</sup>

Depois de toda esta conversa sobre altruísmo puro, é Marx quem procurava forma de aperfeiçoar os seres humanos? E que esquerda é essa influenciada por ele, da qual Singer se procura distanciar, que procura criar cidadãos perfeitos? De facto, a lição que Singer parece retirar do pensamento darwinista é diferente da lição que os darwinistas sociais do século XIX retiraram. Ao contrário de Malthus, Singer procura fornecer apoios àqueles mais negativamente afectados pela competição capitalista, e aos mais

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 59.

bem-sucedidos procura impor limites no seu consumo e promover uma mudança cultural que os leve a preocuparem-se mais com os menos favorecidos. Malthus afirmou que uma forma de governo que reduzisse as regiões extremas da sociedade e promove-se a região mediana deveria ser adoptado, mas nunca uma forma de governo que procurasse eliminar a pobreza e riqueza extrema, pois ambas são como que carvão para a locomotiva do progresso da mente humana. Mas onde Singer se encontra de acordo com as lições do darwinismo social do século XIX é na forma como o altruísmo pode ser uma ferramenta capaz de atenuar a impiedade da natureza/capitalismo.

É fácil repudiarmos o que o menino das alianças do darwinismo social, Herbert Spencer, defendia<sup>111</sup>. Mas Spencer não era meramente um vilão que fazia rodopiar o seu bigode, era também capaz encher o coração de boas intenções:

«No decidir quão melhor se alivia a miséria, temos de considerar, não apenas o que é feito pelos aflitos, mas qual é o efeito reactivo sobre aqueles que o fazem. A relação que floresce entre benfeitor e beneficiário é, para este presente estado do mundo, uma de refinação. Ter poder para amordaçar por um momento aquelas propensões do selvagem que ainda perduram em nós — correctivo como seja daquele estado de sentimento frio e duro no qual a empresa diária da vida é perseguida — e aproximar como acontece aqueles elos de dependência mútua que mantêm a sociedade junta — a caridade é na sua natureza essencialmente civilizante. A emoção que acompanha cada acto generoso adiciona um átomo ao tecido do homem ideal. Porquanto nenhuma coisa cruel pode ser feita sem que o carácter seja impellido um grau atrás em direcção ao barbarismo, também

---

<sup>111</sup> Para a leitura de uma passagem esclarecedora:

«Parece difícil que um trabalhador incapacitado de competir pela doença com seus companheiros mais fortes tenha que suportar as privações resultantes. Parece difícil que viúvas e órfãos devam lutar pela vida ou pela morte. No entanto, quando considerados não separadamente, mas em conexão com os interesses da humanidade universal, estas fatalidades severas são vistas como estando cheias da mais alta beneficência — a mesma beneficência que traz para os primeiros túmulos os filhos dos pais doentes e solta os de fraco espírito [*low-spirited*], os intemperados e debilitados como as vítimas de uma epidemia [...] Cego quanto ao facto de que, sob a ordem natural das coisas, a sociedade excreta constantemente os seus membros doentes, imbecis, lentos, vacilantes e infieis, esses homens irracionais, embora bem-intencionados, advogam uma interferência que não apenas pára o processo purificador, mas aumenta a viciação — absolutamente incentiva a multiplicação dos imprudentes e incompetentes oferecendo-lhes uma disposição infalível e desencoraja a multiplicação do competente e providente, aumentando a difícil perspectiva de manter uma família. E assim, na sua ânsia de evitar os sofrimentos realmente salutaros que nos cercam, estas pessoas que suspiram e gemem [*these sigh-wise and groan-foolish people*], deixam à posteridade uma maldição crescente.» (SPENCER, Herbert, *Social Statics: or, The Conditions essential to Happiness specified, and the First of them Developed*, London: John Chapman, 1851. p. 200.)

nenhuma coisa gentil pode ser feita sem que o carácter seja movido um grau adiante em direcção à perfeição.»<sup>112</sup>

Singer é conhecido por três coisas:

- A seu trabalho na área da Ética Animal
- Dizer que Marx não percebeu a natureza humana
- Afirmar que pessoas afluentes têm a obrigação moral de fazerem doações a causas humanitárias.<sup>113</sup>

É óbvio que, mesmo na caridade, Singer não é uma fotocópia de Spencer. Para Spencer, havia os pobres merecedores e os não merecedores. O pobre tem de fazer da sua pobreza um alvo para os desportistas da caridade. A ajuda só deve ser dada àqueles que querem ser produtivos, nunca aos preguiçosos. A assistência indiscriminada aos pobres incentivaria mau comportamento. Ao longo do *Estatísticas Sociais*, Spencer vê os pobres como crianças, isto porque se via a ele na posição de autoridade, o Pai. A caridade é como um docinho dado à criança bem-comportada. Mas são estas as diferenças entre o darwinismo de esquerda de Singer e o darwinismo social do século XIX. São diferenças de grau e carácter ético, o darwinismo de Singer preserva a lição ontológica do darwinismo do século XIX: o capitalismo é, de uma forma ou de outra, naturalmente inevitável. E a emancipação da classe trabalhadora fica no esterco. Como não havia Marx de desconfiar do darwinismo quando, duzentos anos mais tarde, nos deixamos dormir ao teclado para batermos com a cabeça nas mesmas teclas?

O último parágrafo do livro de Singer resume bem as suas cabeçadas em teclados de computador:

«Richard Dawkins mantém a perspectiva de "deliberadamente cultivar e nutrir o altruísmo puro e desinteressado — algo que não tem lugar na natureza, algo que nunca existiu antes em toda a história do mundo". Embora "sejamos construídos como máquinas genéticas", ele diz-nos, "temos o poder de nos voltar contra os nossos criadores". Há uma verdade importante aqui. Somos a primeira geração a entender não apenas que evoluímos, mas também os mecanismos pelos quais evoluímos e como essa herança evolutiva influencia o nosso comportamento. No seu épico filosófico, *Fenomenologia da Mente [Espírito]*, Hegel retratou o ponto culminante da história como um estado de Conhecimento Absoluto, no qual a mente se conhece pelo que é e, portanto, alcança a sua própria liberdade. Não precisamos de aderir à metafísica de Hegel para ver que algo semelhante

---

<sup>112</sup> SPENCER, *Social Statics*, p. 197.

<sup>113</sup> Cf. SINGER, Peter, "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 3 (Spring, 1972), pp. 229-243, JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/2265052>.

realmente aconteceu nos últimos cinquenta anos. Pela primeira vez desde que a vida surgiu da sopa primitiva, existem seres que entendem como chegaram a ser o que são. Para aqueles que temem aumentar o poder do governo e do *establishment* científico, isto parece mais um perigo do que uma fonte de liberdade. Num futuro mais distante que ainda mal podemos vislumbrar, pode ser o pré-requisito para um novo tipo de liberdade.»<sup>114</sup>

Peter Singer começou o livro com uma abordagem mais determinista, no início do livro parece que estamos à mercê dos nossos genes, sendo este o seu principal aríete contra Marx, mas consoante o livro avança este determinismo é apaziguado, acabamos com a possibilidade de realizar coisas nunca antes feitas ou vistas, tanto na histórica como na natureza — um altruísmo puro, que, honestamente, não é mais do que uma artimanha que encantaria qualquer programa televisivo da manhã. Apesar destes novos poderes adquiridos, a coisa que não podemos fazer é tocar no modo de produção capitalista. Singer criticou a ideia de o ser humano produzir algo que não exista na natureza, contra-argumentou com formigas que produzem fungo e no seu último parágrafo apela para o cultivo de algo que nunca existiu na natureza. Criticou a ideia de a história humana não ser um processo natural e acaba por apelar para a nutrição de algo que não tem lugar na natureza. Singer parece colocar a descoberta do darwinismo como o início da história, como se apenas agora, com descobertas sobre os nossos genes e o ADN, pudesse a história ter um início. Parece estar a dizer que é neste ponto que as forças da natureza param e que as forças da história tomam o seu lugar. O processo de cultivar algo que não existe na natureza começou muito antes da descoberta de Darwin. É um processo que, também podendo regredir, se enriquece com história.

Na sua menção de Hegel, Singer diz-nos que podemos ignorar a sua metafísica. Primeiro, a metafísica de Hegel levantaria questões à tese de Singer. A *Fenomenologia do Espírito* precisamente estabelece que o Espírito tem uma história que não pode ser entendida se for concebida como uma continuação das relações biológicas com o mundo natural externo, é por isso que podemos vir a estar conscientes dela. E em segundo lugar, ignorar a metafísica de Hegel é despolitizar Hegel. O fim da *Fenomenologia do Espírito* não é meramente uma declaração de conhecimento empírico de autoconhecimento, é uma tese política. A *Fenomenologia do Espírito* mostra-nos como o nosso conhecimento está politicamente prescrito. A posição do senhor envolve uma falha no conhecimento e a posição do servo dá-lhe vislumbres de uma verdade que escapa por completo àquele que o domina. O conhecimento está do lado do sujeito servil.

Estou de acordo com Singer no que toca à busca pelo conhecimento científico; é imperativo procurar saber mais sobre a nossa natureza biológica. Porém, não partilho

---

<sup>114</sup> SINGER, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, p. 63.

a sua fé no *establishment* científico. Não é ele que encontrará as respostas e resolverá os nossos problemas sociais e políticos. Singer é incapaz de demonstrar porque é que a "evolução" das sociedades seria mais bem explicada pela mudança de comportamentos individuais corroborados pela na nossa herança genética do que pela mudança das actividades sociais e económicas que alternam as nossas condições materiais em que, de facto, estes comportamentos individuais se desdobram. A teoria da evolução não tem uma influência imediata na maioria das questões de interesse para a Esquerda. O colapso do antigo consenso está enraizado em eventos políticos e não científicos. Não há margens para dúvidas quanto o impacto da teoria da evolução mudou a forma como olhávamos para o mundo. Mas hoje não trabalhamos oito horas porque o *establishment* científico nos abençoou com o seu conhecimento divinal. Elas foram conquistadas.

## Jordan Peterson e o Reino das Lagostas

Jordan Peterson é, efectivamente, o culminar da junção do darwinismo social e do neurofetichismo. Peterson começa o seu livro, *12 Regras para a Vida: Um Antídoto para o Caos*, descrevendo o comportamento de lagostas. Devido ao facto do sistema nervoso das lagostas ser rudimentar e simples, a ciência foi capaz de mapear com precisão a actividade neuronal das lagostas. E isto, por sua vez, ajuda-nos a entender o funcionamento do cérebro e o comportamento de animais mais complexos, abrangido o ser humano.

Peterson relata então como temos mais em comum com a lagostas do que pensamos. As lagostas querem uma casa. As lagostas procuram um território que seja seguro e onde a caça seja abundante. E isto é problemático porque existem outras lagostas, e quando lagostas colidem com outras lagostas, uma luta pelo território em questão é inevitável. Peterson passa de lagostas para pássaros, explicando que também estes são criaturas territoriais e como os seus cânticos são, na verdade, "gritos de guerra". Peterson relata histórias de pássaros que atulham casas para pássaros, em redor da sua, para que outros pássaros não possam fazer ninho perto do deles. Peterson diz que pássaros e lagostas são diferentes: os pássaros voam, as lagostas respiram dentro de água; os pássaros têm penas e as lagostas carapaças, etc. Mas que, apesar de todas as suas diferenças fisiológicas, eles têm uma coisa em comum: o seu instinto territorial, "ambos são obcecados com o *status* e a posição, por exemplo, como muitas outras criaturas."<sup>115</sup> Tendo em conta o que temos vindo a criticar, não deve ser difícil perceber onde Peterson quer chegar com este episódio da BBC Vida Selvagem de má produção.

---

<sup>115</sup> PETERSON, Jordan, *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos*, Allen Lane, Vancouver, 2018, p. 24

Peterson relata exemplos de como animais que co-habitam no mesmo território com outros animais desenvolvem mecanismos para estabelecer hierarquias e formas de mantê-las. Por exemplo, os golfinhos produzem sons para reduzir a possibilidade de conflito entre os membros dominantes e os subordinados. Onde Peterson quer chegar é, claro, à conclusão que o ser humano tem também este tipo de comportamento e que está codificado na nossa biologia, mais especificamente, no nosso cérebro. Peterson volta então ao exemplo das lagostas, explicando que mesmo aquelas que vivem isoladas sabem o que fazer quando encontram outras lagostas, pois têm estes comportamentos defensivos e agressivos codificado nos seus sistemas nervosos. As lagostas libertam químicos que informam a lagostas com que são confrontadas do seu tamanho, sexo, estado de saúde, etc. Quando os químicos não são suficientes para assustar uma das lagostas, elas acabam por lutar. A derrota pode ter consequências devastadoras para as lagostas. O cérebro da lagosta derrotada é dissolvido para dar lugar a um novo cérebro, um cérebro subordinado. Um cérebro digno de um servo.

«Qualquer pessoa que tenha sofrido uma transformação dolorosa após uma séria derrota num romance ou na carreira pode sentir algum companheirismo com o crustáceo que foi outrora bem sucedido.»<sup>116</sup>

Peterson passa a explicar como diferem as composições cerebrais das lagostas pós-luta. A lagosta vitoriosa terá uma composição cerebral caracterizada por um rácio alto em serotonina e baixo em octopamina. Na lagosta derrotada será o oposto. Continuando, Peterson confecciona-nos que a lagosta derrotada irá, muito provavelmente perder novamente, enquanto que a o seu oponente vitorioso irá ganhar futuros confrontos. E finalmente, Peterson chega à conclusão que é também assim que as sociedades humanas funcionam.

«O vencedor fica com tudo no mundo das lagostas, assim como nas sociedades humanas, onde o 1% tem tanto quando os 50% inferiores — onde as oitentas e cinco pessoas mais ricas têm tanto quanto os três biliões e meio inferior [...] De volta ao marisco agitado: não demora muito tempo para que as lagostas, ao se medirem umas às outras, aprendem com quem se podem meter e a quem deve ser dado um amplo espaço — e depois de aprenderem, a hierarquia resultante é extremamente estável. Tudo o que um vencedor precisa fazer, depois de vencer, é mexer as suas antenas de maneira ameaçadora, e um oponente prévio desaparecerá num sopro de areia diante dele. Uma lagosta mais fraca irá parar de tentar, aceitando o seu *status* baixo [*lowly*], e assim mantém as suas pernas presas ao seu corpo. A lagosta dominante, por outro lado — ocupando o melhor abrigo, adquirindo um bom descanso e boa alimentação — desfila o seu domínio pelo seu território, expulsando lagostas subordinadas dos seus próprios abrigos durante a noite, apenas para relembrá-los quem é o papá delas [*who's their daddy*].»<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> PETERSON, *12 Rules for Life*, p. 26.

<sup>117</sup> *Ibidem*, pp. 27-8.

Isto dá-nos uma boa compreensão de como Peterson vê o mundo. Mas continuando, as lagostas fêmeas rapidamente identificam a lagosta dominante e ficam "irresistivelmente atraídas por ele. Isto é uma estratégia brilhante, na minha opinião. Também é usada por fêmeas de muitas espécies diferentes, incluindo seres humanos."<sup>118</sup> Peterson realça como o poder físico bruto não é uma fundação estável para um domínio duradouro em espécies mais evoluídas como os chimpanzés. Os

---

<sup>118</sup> Peter Singer também não escapa a esta visão da sexualidade humana como cegueira reprodutora e úteros selectivos:

«Embora o pensamento darwiniano não tenha impacto na prioridade que damos à igualdade como um ideal moral ou político, ele oferece-nos bases para acreditar em que, uma vez que os homens e as mulheres desempenham papéis diferentes na reprodução, estes podem também divergir nas suas inclinações ou temperamentos, de maneiras que melhor promovam as prospecções reprodutivas de cada sexo. Uma vez que as mulheres estão limitadas no número de crianças que podem ter, é provável que sejam selectivas na sua escolha de parceiro. Os homens, por outro lado, estão limitados no número de crianças que podem ter apenas pelo número de mulheres com as quais podem ter sexo. Se alcançar um estatuto elevado aumenta o acesso a mulheres, então, podemos esperar que os homens tenham um desejo de estatuto mais forte do que as mulheres. Isto significa que não podemos usar o facto de que há um número desproporcionalmente grande de homens em elevadas posições de estatuto nos negócios ou na política como uma razão para concluir que tem havido discriminação contra as mulheres. Por exemplo, o facto de que há menos mulheres que sejam chefes executivas do que homens nas principais empresas pode dever-se ao serem os homens mais dispostos a subordinarem as suas vidas pessoais e outros interesses aos seus objectivos de carreira, e as diferenças biológicas entre os homens e as mulheres podem ser um factor nessa maior prontidão para sacrificar tudo para chegar ao topo.» (SINGER, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, pp. 17-18)

No seguinte capítulo temos uma nota de rodapé (nº 250) a comentar uma possível origem ideológica da teoria sexual do darwinismo social. Mas, para ficar registada uma alternativa e reinterpretação da teoria sexual de Hegel, ver Zizek em *The Failed Absolute*:

«Longe de providenciar a fundação natural das vidas humanas, a sexualidade é o próprio terreno onde os humanos se desligam da natureza: a ideia de perversão sexual ou de uma paixão sexual mortífera é totalmente estrangeira para o universo animal. Aqui, o próprio Hegel comete um falhanço quanto aos seus próprios padrões: ele apenas dispõe como, no processo da cultura, a substância natural da sexualidade é cultivada, superada, mediada — nós, humanos, já não apenas fazemos amor para procriar, envolvemo-nos num processo complexo de sedução e casamento através do qual a sexualidade se torna uma expressão da ligação espiritual entre um homem e uma mulher, etc. No entanto, o que Hegel deixa escapar é como, uma vez que estamos dentro da condição humana, a sexualidade é não apenas transformada/civilizada, mas, muito mais radicalmente, mudada na sua própria substância: já não é a pulsão instintiva de reproduzir, mas uma pulsão que é gorada quanto ao seu objectivo natural (a reprodução) e portanto explode numa paixão infinita, propriamente metafísica. Deste modo, a civilização/Cultura retroactivamente postula/transforma a sua própria pressuposição natural: a cultura "desnaturaliza" retroactivamente a própria natureza. Isto é aquilo a que Freud chamou o Id, libido. É assim que, também aqui, ao lutar com o seu obstáculo natural, substância natural oposta, o Espírito luta consigo próprio, com a sua própria essência.» (ŽIŽEK, Slavoj, *Sex and the Failed Absolute*, Bloomsbury Publishing Plc, London, 2020, pp. 346-47)

chimpanzés desenvolveram outros mecanismo para manterem as suas hierarquias saudáveis. Os machos alfa têm uma relação mais recíproca com os machos beta. Eles também prestam mais atenção às crias. "O truque político de beijar bebês tem literalmente milhões de anos" (12RL, p. 28).<sup>119</sup>

Por fim, Peterson questiona-se: porque é tudo isto relevante, para além das coisas óbvias? É relevante, para Peterson, porque as lagostas existem há milhões de anos, elas conseguiram até sobreviver ao mundo imperdoável dos dinossauros. O que Peterson nos está a tentar dizer é que, se as lagostas têm tanto sucesso em sobreviver ao cruel e implacável mundo da selecção natural, elas têm que estar a fazer alguma coisa correctamente, e nós podemos aprender com elas. Mas Peterson não explica o porquê de uma taxa elevada de sobrevivência da espécie, num processo evolutivo biológico contingente, deva ser o modelo ideal para a vivência social. Há milhares de organismo biológicos com uma capacidade de sobrevivência muito superior à dos seres humanos. Há minhocas que vivem durante 3000 anos. Os tardígrados conseguem sobreviver no espaço durante algum tempo. Porém, não iremos encontrar Peterson a usar os tardígrados como referência porque eles não apresentam um comportamento hierárquico, e como bem sucedidos eles são em salvaguardar tais hierarquias.

«Primeiro, sabemos que as lagostas existem, de uma forma ou de outra, há mais de 350 milhões de anos [...] Isto significa que as hierarquias de domínio têm sido uma característica essencialmente permanente do ambiente ao qual toda a vida complexa se adaptou. Um terço de um bilião de anos atrás, o cérebro e o sistema nervoso eram comparativamente simples. No entanto, eles já tinham a estrutura e a neuroquímica necessária para processar informações sobre *status* [hierárquicos] e sociedade. A importância deste facto dificilmente pode ser exagerada.»<sup>120</sup>

Mas pode muito bem ser exagerado, e Peterson dá-nos um perfeito exemplo de como o fazer. Os tardígrados ganham às lagostas, eles existem, estimadamente, há 530 milhões de anos, e, apesar de serem um micro-animal, também possuem um sistema nervoso rudimentar. Este ênfase por retornos a inícios absolutos, à descoberta da ordem subjacente natural e do fundamento primeiro e último, que nos iria, finalmente, revelar (e guiar ao) significado das nossas vidas é sintomático de um reducionismo cujas ofertas explicativas rapidamente se esgotam. Ou que rapidamente transborda a própria conotação explicativa que tenta montar, numa direcção oposta:

«Primeiro, sabemos que os tardígrados existe de uma forma ou de outra, há mais de 530 milhões de anos. Isto significa que o comportamento entorpecido dos tardígrados tem sido uma característica essencialmente permanente do ambiente ao qual toda a vida complexa se adoptou. Há 530 milhões de anos atrás o cérebro e o sistema nervoso eram comparativamente simples. Contudo, eles já tinham a estrutura

---

<sup>119</sup> PETERSON, *12 Rules for Life*, p. 28.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 29.

necessário para processar informações sobre o entorpecimento da vida. O fundamento da nossa natureza é o entorpecimento, porém, as nossas sociedades a corrompem. A importância deste facto dificilmente pode ser exagerada.»

Nenhuma destas correspondências explicativas deve ser levada a sério. Elas têm padrões epistemológicos autoderrotantes porquanto postulam a própria ausência da tecedura histórico-social que permite a sua elaboração.

De seguida, Peterson afirma que a evolução biológica é inerentemente conservadora.

«É um truísmo da biologia que a evolução é conservadora. Quando algo evolui, baseia-se no que a natureza já produziu. Novas características podem ser adicionadas e as antigas podem sofrer algumas alterações, mas a maioria das coisas permanece a mesma. É por este motivo que as asas dos morcegos, as mãos dos seres humanos e as barbatanas das baleias são impressionantemente parecidas na sua forma esquelética. Elas ainda têm o mesmo número de ossos. A evolução estabeleceu os fundamentos da fisiologia básica há muito tempo.»<sup>121</sup>

Peterson apresenta a lenta marcha da evolução como a verdade das nossas sociedades e culturas. Peterson chega a afirmar que o desenvolvimento histórico da música é modelado através da selecção natural (Cf. 12RL, p. 30). Isto parece estar errado num sentido empírico e histórico banal. Ou Peterson está a subestimar o quão lenta a marcha da evolução é, ou o quão radicalmente rápidas são as mudanças históricas quanto comparadas com a selecção natural. Mas o que Peterson pretende mostrar com esta analogia é que pode haver mudanças históricas nas relações sociais, mas que hierarquia de domínio são necessárias em todas elas.

Porém, algo que não tem espaço na mundivisão de Peterson é o trabalho. O mundo do trabalho que, como vimos na dialéctica do senhor-servo, forneceu as condições necessárias para a emancipação, usando a linguagem de Peterson, de uma hierarquia de domínio estabelecida, não é mencionado. Talvez seja porque as lagostas não participam num modo de produção. Mas isto não é importante para Peterson, ou é, pelo menos, menos real. O que é fundamentalmente real é a força, ou ordem, a actuar nos bastidores.

«É o caos, dentro de ordem, dentro de caos, dentro de ordem superior. A ordem que é mais real é a que é mais imutável — e essa não é necessariamente a ordem que é mais facilmente vista. A folha, quando percepcionada, pode cegar o observador para a árvore. A árvore pode cegá-lo para a floresta. E algumas coisas que são mais reais (como a sempre presente hierarquia de domínio) não podem ser "vistas".»<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 30.

Voltamos ao mundo invertido e à subsequente naturalização de relações sociais historicamente contingentes.

Não poderia também faltar, é claro, o abuso da aptidão [*fitness*]. Peterson propaga, erradamente, a ideia de aptidão nesta sua matriz darwinista. Para Peterson, aptidão "é a probabilidade de um dado organismo deixar descendência. O apto em aptidão [*the fit in fitness*] é, portanto, a correspondência do atributo organizacional à demanda ambiental" (12RL, p. 30). Peterson transborda a aptidão para toda a história humana. Na visão de Peterson, em que existe uma perpétua equivalência entre os processos naturais e os processos históricos, os que estão no topo da hierarquia são o que têm mais aptidão, no sentido darwinista. Mas aptidão é um termo usado no estudo da adaptabilidade de organismos biológicos ao meio natural. Jeff Bezos não se encontra no topo da hierarquia por causa da sua aptidão. Bezos tornou-se no homem mais rico do mundo por causa do corrente sistema económico. E por mais que insistem, a economia não é uma categoria biológica ou algo que segue as leis da física. O capital é uma relação social entre pessoas. Ao fazermos estas equivalências, há muitas coisas que têm alta aptidão, não só os que se encontram no topo da "cadeia alimentar." Peterson é fã de estatísticas, uma muito simples é que famílias pobres tendem a ter mais filhos do que famílias bem abastecidas. Até aqueles que se encontram no fundo da hierarquia de Peterson podem ter uma grande probabilidade de deixar descendência.

A hierarquia de domínio, para Peterson, é estritamente natural e eternal, algo do qual não se pode escapar. É algo que está além das ideologias humanas, é trans-histórico. É também apolítica. É a profunda verdade da nossa realidade.

«Não importa que essa característica seja física e biológica, ou social e cultural. Tudo o que importa, do ponto de vista darwinista, é a permanência — e a hierarquia de domínio, por mais social ou cultural que possa parecer, existe há cerca de meio bilião de anos. É permanente. É real. A hierarquia de domínio não é o capitalismo. Também não é o comunismo. Não é o complexo industrial militar. Não é o patriarcado [...] Nem sequer é uma criação humana; não no sentido mais profundo. Em vez disso, é um aspecto quase eterno do ambiente, e muito do que é atribuído a estas manifestações mais efémeras é uma consequência da sua existência imutável. Nós (o *nós* soberano, o *nós* que existe desde o início da vida) vivemos numa hierarquia de domínio há muito, muito tempo. Estávamos a lutar por uma posição antes de termos pele, mãos, pulmões ou ossos. Há poucas coisas mais naturais do que a cultura. As hierárquicas de domínio são mais antigas que as árvores.»<sup>123</sup>

Mas Peterson vai mais longe, afirma que existe uma parte do nosso cérebro, e que é ela primordial e anciã, que nos localiza na hierarquia. O nosso cérebro evoluiu para navegar hierarquias de domínio.

---

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 31.

«A parte do nosso cérebro que acompanha a nossa posição na hierarquia de domínio é, portanto, excepcionalmente antiga e fundamental. É um sistema de controlo mestre, modulando as nossas percepções, valores, emoções, pensamentos e acções. Afecta poderosamente todos os aspectos do nosso Ser, conscientes e inconscientes. É por isso que, quando somos derrotados, agimos como lagostas que perderam uma luta. E não são apenas as semelhanças comportamentais e experimentais que são impressionantes. Grande parte da neuroquímica básica é a mesma.»<sup>124</sup>

As lagostas com um *status* baixo produzem menos serotonina, tal como os seres humanos, Peterson explica. Serotonina baixa fará com que uma pessoa tenha pouca confiança. Para as lagostas, pouca serotonina significa uma vida miserável, tal como para os seres humanos. Mas estas hierarquias, que Peterson admite trazerem miséria a muitas pessoas, não são um produto humano, são um produto da natureza, da qual não podemos escapar. Para Peterson "existe uma calculadora indescritivelmente primordial" (12RL, p. 31) profundamente dentro de nós, no próprio alicerce do cérebro humano, por baixo dos nossos pensamentos e sentimentos, que regula a nossa posição na sociedade. Quando se tenta explicar o comportamento social através de dados empíricos sobre o cérebro, começar com uma "calculadora cerebral indescritível primordial" pode não ser a forma mais coerente de o fazer. Parece até autoderrotante.

Segundo Peterson, um homem no topo da hierarquia terá pessoas a competir para o agradarem e terá uma fila de mulheres a disputar pela sua atenção. Uma mulher no topo da hierarquia terá acesso a muitos pretendentes de alta qualidade: "altos, fortes, e simétricos; criativos, confiáveis, honesto e generosos" (12RL, p. 32). Ambos (tanto o homem como a mulher) irão competir ferozmente e sem piedade para se manterem na melhor posição da "hierarquia do acasalamento." Porém, competir ferozmente e sem piedade, não incluíra, provavelmente, actos que mostram falta de confiabilidade, honestidade e generosidade?

Já as pessoas no fundo da hierarquia são de um interesse romântico mínimo. As pessoas ficam doentes com mais frequência, têm uma saúde mental pobre, a comida é má, etc. E o dinheiro pode até não ser uma mais valia porque as pessoas no fundo da hierarquia não o sabem usar, torna-as susceptíveis a perigosas tentações como drogas e álcool. A parte anciã do nosso cérebro adquire informação sobre, segundo Peterson, como as pessoas nos tratam. Com base nessas observações a parte anciã do cérebro atribuí-nos um determinado estatuto hierárquico. "Se fores julgado pelos teus colegas como tendo pouco valor, o contador restringirá a disponibilidade de serotonina". A vida no fundo da hierarquia é de um constante estado de alerta e stresse. Isto fará com que o contador ancião desligue o nosso sistema imunitário o que por sua vez nos torna impulsivos e que nos leva a "saltar, por exemplo, para qualquer oportunidade de

---

<sup>124</sup> *idem.*

acasalamento de curto prazo, ou para qualquer possibilidade de prazer, não importa o quão insignificante, vergonhosa ou ilegal" (12RL, p. 32).

No topo da hierarquia, contrariamente, "os mecanismos pré-reptilianos" da calculadora primordial da parte anciã do cérebro assume que a pessoa está segura, fazendo com que a serotonina fluía abundantemente. No topo da hierarquia podemos dar-nos ao luxo de sermos "um cidadão confiável e atencioso" (12RL, p. 32).

Peterson, correctamente, não romantiza o fundo da hierarquia. A narrativa da "pobreza cria pessoas humildes" é o lugar onde "reaquecimentos criptofascistas actualizados nas cantilenas da «casinha portuguesa dos pobrezinhos, mas honrados»"<sup>125</sup> encontram o seu espaço de convívio. Mas a distinção moral que Peterson faz entre pessoas do "fundo da hierarquia" e o "topo da hierarquia" é uma caricatura. O que Peterson romantiza é o topo. Muitas das coisas que Peterson acusa as pessoas com pouca serotonina de fazerem, são feitas, e muitas vezes são possibilitadas por causa do poder que pessoas que se encontram no topo da "hierarquia de domínio" possuem, por pessoas com um impecável fluxo de serotonina. Orfanatos católicos e ilhas de milionários, são lugares onde a palavra violação parece nunca ter tido qualquer significado. Para toda a sua conversa sobre como as novas gerações estão infantilizadas e têm receio de enfrentar a realidade áspera do "mundo real," — não sendo sequer capaz de mencionar que o mundo para o qual fomos educados já não existe, aquilo que nos foi arreigado como o que fornece independência e maturidade (um carro, uma casa, um emprego estável) é precisamente aquilo que é economicamente barrado à minha geração —, a importância que Peterson atribuí à serotonina parece mostrar, antes, receio de enfrentar o facto que os actos mais aberrantes podem ser feitos por pessoas com cérebros perfeitamente saudáveis.

*As 12 Regras para Vida* é um livro de auto-ajuda, para se navegar a hierarquia a fim de não se ficar no fundo do poço, mas também, para não se questionar tal hierarquia. Um dos concelhos de Peterson é que não devemos criticar o mundo sem primeiro termos a nossa casa em ordem. Tradução: "toma este livro que te vai ajudar a endireitar a tua vida, e depois de perceberes que a hierarquia em que vives é inevitável, aí sim, podes preocupar-te com assuntos políticos."

A sua exposição do sistema nervoso é problemática. Especialmente a ênfase que Peterson dá à serotonina, e, pior ainda, a forma como Peterson correlaciona a serotonina entre o sistema nervoso do ser humano e o das lagostas. Que fique claro, não tenho dúvidas que o sistema nervoso de pessoas que vivem na pobreza seja pouco saudável, e que pouca quantidade de serotonina leve a uma saúde mental degradada; o problema é o uso que Peterson faz com esta informação. A serotonina é uma

---

<sup>125</sup> BARATA-MOURA, *Totalidade e contradição: acerca da dialéctica*, p. 324.

monoamina neurotransmissora que tanto os seres humanos como as lagostas partilham. Tal como outras inúmeras substâncias bioquímicas são partilhas entre inúmeros seres vivos, e não só. Visto que a serotonina é uma monoamina — substância bioquímica que é derivada de aminoácidos — esta pode ser encontrada em bananas. Quando Peterson diz que o sistema nervoso das lagostas é tão parecido ao do humano que anti-depressivos funcionam em ambos, daqui não se retira a mundivisão de Peterson sobre hierarquias e de como o cérebro humano está "afinado" hierarquicamente. Os anti-depressivos afectam tanto o sistema nervoso das lagostas como dos seres humanos porque a serotonina é um neurotransmissor, e tudo o que afecta a sua síntese ou degradação irá influenciar o sistema nervoso. Daqui não se segue, de forma alguma, que anti-depressivos afectem as lagostas da mesma forma que os seres humanos. Ambos os sistemas nervosos usam a mesma "ferramenta", a serotonina, mas Peterson nunca mostra como os usos aos quais o sistema nervoso dos seres humanos e das lagostas colocam a serotonina são iguais.<sup>126</sup>

Mas o mais importante (para esta dissertação): enfatizar a relação entre partes do cérebro e funções cognitivas ou comportamentos é uma versão moderna de frenologia. Peterson, literalmente, afirma que os hemisférios do cérebro correspondem à forma como o mundo é, ou que, pelo menos, a sua estrutura é uma expressão objectiva de um valor intrínseco à realidade: possibilidade/actualidade, masculino/feminino, ordem/caos, etc.

«O poder dos símbolos religiosos mais profundos depende em grande parte desta subdivisão conceptual fundamentalmente bipartidária subjacente. A Estrela de David é, por exemplo, o triângulo apontando para baixo da feminilidade e o triângulo apontando para cima do masculino. Igualmente para os *yoni* e *lingam* no hinduísmo [...] As representações no cristianismo são menos abstractas, mais parecidas com personalidades, mas as familiares imagens ocidentais da Virgem Maria com o Menino Jesus e a Pietà ambas expressam a unidade dual feminino/masculino, assim como a insistência tradicional na androginia de Cristo.

---

<sup>126</sup> "Os exemplos destacados nesta revisão fornecem evidências conviventes de que os efeitos podem ser bastante multifacetados numa variedade de sistemas biológicos". (Fong, P.P., Ford, A.T., *The biological effects of antidepressants on the molluscs and crustaceans: A review*, *Aquat. Toxicol.* 2013, <http://dx.doi.org/10.1016/j.aquatox.2013.12.003>.)

Este estudo explora os diversos efeitos dos anti-depressivos em diferentes animais. Em alguns bivalves afectou a libertação larval. Mas Peterson está mais preocupado com os crustáceos. Os anti-depressivos afectam os padrões de actividade em amphipodas de água doce. Nas amphipodas marinhas, o seu comportamento geotático sofreu alterações. No lagostim afectou a agressividade. Na pulga de água afectou a sua reprodução e o seu desenvolvimento. As extrapolações de Peterson sobre os sistemas nervosos e hierarquias não são validados pela ciência. Mesmo que ele as apresente como tal. Peterson apenas aproveita a ideologia corrente para impor a autoridade inquestionável da ciência.

Também deve ser notado, finalmente, que a estrutura do próprio cérebro a um nível morfológico grosseiro [*at a gross morphological level*] parece reflectir esta dualidade. Isto, a meu ver, indica a realidade fundamental, para lá do metafórico, desta divisão simbolicamente feminina/masculina, uma vez que o cérebro é adaptado, por definição, à própria realidade (isto é, a realidade conceptualizada nesta maneira quase darwiniana). Elkhonon Goldberg, estudante do grande neuropsicólogo russo Alexander Luria, propôs com bastante lucidez e directamente que a estrutura hemisférica do córtex reflecte a divisão fundamental entre novidade (o desconhecido ou caos) e rotinação (o conhecido, ordem).»<sup>127</sup>

Quanto ao conteúdo de auto-ajuda<sup>128</sup> presente no livro, simplificadaamente, o que Peterson oferece é dom-quixotismo: ideias e valores perdidos, um mundo corrompido que perdeu o seu caminho e que esqueceu a sabedoria anciã. O mundo dos dias de hoje ilude-se a si mesmo, prefere não olhar a verdade nos olhos. Peterson insiste que as hierarquias de classe e sexo são ordenadas pela natureza e validadas pela ciência. Os valores que Peterson defende são, para ele, apoiados por verdades trans-históricas. A narrativa de Peterson naturaliza e mitologiza relações históricas contingentes. Sejam elas relações entre pais e filhos, homens e mulheres, senhores e servos, patrões e empregados, reis e súbditos, etc. Peterson crê que a crise que o Ocidente enfrenta deve-se à alienação da tradição e dos valores judaico-cristãos (Cf. 12RL, p. 19). De acordo com Peterson, o reino do mito desenvolveu-se através do processo evolutivo, e é fundamental para a espécie humano porque ajuda-nos a sobreviver e procriar. Para Peterson, o maior perigo que enfrentamos emerge da nossa húbris colectiva que nos emburra para o Caos — o impulso de desconstruir os mitos que nos têm guiado. O

---

<sup>127</sup> PETERSON, *12 Rules for Life*, p. 49.

<sup>128</sup> Para se ter uma ideia geral do pano de fundo a partir do qual Peterson emprega os seus concelhos: «O Caos é o domínio da própria ignorância. É território inexplorado. Caos é o que se estende, eternamente e sem limites, para além dos limites de todos os estados, de todas as ideias e de todas as disciplinas. É o estrangeiro, o estranho, o membro de outro *gang*, o farfalhar nos arbustos durante a noite, o monstro debaixo da cama, a raiva oculta da tua mãe e a doença de um filho. O Caos é o desespero e o horror que sentes quando foste profundamente traído. É o lugar em que acabas quando as coisas se desmoronam; quando os teus sonhos morrem, a tua carreira entra em colapso ou o teu casamento acaba. É o submundo dos contos e mitos, onde o dragão e o ouro que ele guarda eternamente coexistem. O Caos é onde estamos quando não sabemos onde estamos, e o que estamos a fazer quando não sabemos o que estamos a fazer. Em resumo, são todas aquelas coisas e situações que não conhecemos nem compreendemos. [...] E Caos é liberdade, liberdade terrível, também. [...] A Ordem, por contraste, é território explorado. É a hierarquia de lugar, posição e autoridade, com milhões de anos de idade. Essa é a estrutura da sociedade. É a estrutura providenciada pela biologia, demasiado particularmente porquanto estejas adaptado, como estás, à estrutura da sociedade. Ordem é a tribo, religião, lareira, casa e país. É a sala de estar quente e segura onde o lume brilha e as crianças brincam. É a bandeira da nação. É o valor da moeda. A Ordem é o chão sob os teus pés e o teu plano para o dia. É a grandeza da tradição, as fileiras de mesas na sala de aula da escola, os comboios que partem a tempo, o calendário e o relógio. A Ordem é a farsa pública que somos chamados a vestir, a cortesia de uma reunião de estranhos civilizados e o gelo fino em que todos patinamos. A Ordem é o lugar onde o comportamento do mundo corresponde às nossas expectativas e desejos; o lugar onde todas as coisas saem da maneira que queremos. Mas a ordem às vezes também é tirania e estultificação, quando a demanda por certeza, uniformidade e pureza se torna unilateral demais» (12RL, pp. 45-6).

questionamento do real deve ser limitado a uma certa matriz de significado. A matriz de Peterson, não sabendo bem como lhe chamar, será algo parecido a um darwinismo social jungiano. Peterson pretende apaziguar esta crise com um retorno à "sabedoria anciã" (12RL, p. 261). Peterson identifica arquétipos em mitos, sonhos e religiões, que, aparentemente, definem a verdade da condição humana desde os tempos primordiais.<sup>129</sup>

Mas esta sabedoria anciã a que Peterson pretende voltar para remediar os males da condição humana contemporânea não é, de todo, anciã. A sabedoria de Peterson é um produto dos falhanços da modernidade liberal: mitologização do presente para a nossa "geração perdida". O que as reformas individuais de Peterson oferecem é um escapismo dos falhanços da modernidade liberal e um abrigo no reino da tradição idealizada. E claro, reformas apresentadas apoliticamente, pois os mitos de que Peterson se serve são eternos e vão para além de qualquer construção humana, eles são ordenados pela própria natureza. As suas 12 regras são uma prescrição para conformidade política. Como se tudo o que precisássemos de saber para organizar a sociedade estivesse codificado nas tradições e normas do nosso passado. Certamente, podemos imaginar Peterson a descer o Monte Sinai, não com os Dez Mandamentos, mas com as *12 Regras para a Vida: Um Antídoto para o Caos*.

«Terá sido realmente uma coisa boa, por exemplo, liberalizar tão dramaticamente as leis do divórcio na década de 1960? Não está claro para mim que as crianças cujas vidas foram desestabilizadas pela liberdade hipotética que essa tentativa de libertação introduziu diriam que sim. Horror e terror espreitam por trás dos muros fornecidos com tanta sabedoria pelos nossos antepassados. Nós derrubamo-los por nossa conta e risco. Patinamos, inconscientemente, em gelo fino, com águas profundas e frias por baixo, onde monstros inimagináveis espreitam.»<sup>130</sup>

Para Peterson, as mudanças nas leis do divórcio não podem ter sido fruto de uma geração que olhava para tais leis e via que precisavam de ser alteradas. Foi antes por causa do "todo poderoso *ethos* da adolescência" (12RL, p. 99) de uma geração degenerada. O quadro que Peterson nos tenta pintar é que "dantes as pessoas sabiam o valor da família, os nossos avós tinham relações que duravam a vida inteira" ou outra coisa qualquer que o sábio da aldeia diria. Nunca dando assas à imaginação para

---

<sup>129</sup> Por exemplo, Peterson identifica a Ordem com o masculino e o Caos com o feminino.

"A cultura é simbolicamente, arquetipicamente, miticamente masculina [...] Mas é certamente uma criação da humanidade, não apenas de homens." (12RL, p. 220)

"Caos — o desconhecido — é simbolicamente associado ao feminino." (12RL, p.48)

No próximo capítulo iremos ver Hegel a debruçar-se sobre este tema, mas não, como Peterson, de forma estacionária.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 99.

ponderar que muitas pessoas poderiam não ter outra escolha senão ficarem presas em casamentos dos quais não podiam escapar, parecendo nunca saber fazer a distinção entre compromisso e silêncio. É "engraçado" que hoje em dia seja cada vez mais comum um misto destas duas situações: as pessoas terminam relações mas são forçadas a continuar a viver juntas porque seria impossível para elas pagarem um apartamento sozinhas. Mas mais pode ser dito sobre o agravamento da fragilidade dos casamentos (e da vida familiar em geral). É precisamente num contexto generalizado de alienação da sociedade (o cruel e impiedoso mundo exterior do trabalho) que a família ganha o estatuto de santuário e refugio, e, subsequentemente, a vida familiar torna-se frágil. As relações sociais, de que o refugio se torna a tarefa da família, não são exteriores à família — o peso nos ombros do casamento é grande demais para ser suportado, nunca poderia corresponder à expectativa. Peterson prefere colocar as culpas numa força exterior da qual a família tem de ser protegida, os "neo-marxistas pós-modernos" que andam de rompante pelas universidades e querem destruir os valores da civilização ocidental (12RL, p. 220). O conteúdo de auto-ajuda de Peterson dirige-se sorrateiramente às inseguranças das gerações mais novas, insinuando que, no reino da tradição que apresenta, acesso às coisas que lhes foram prometidas (mas barradas) seria mais facilmente assegurado. Apela especialmente aos jovens adultos do sexo masculino, pois, apesar da nossa cultura nunca ter sido tão tolerante quanto ao sexo, a actividade sexual na faixa etária dos jovens adultos tem vindo a diminuir, notoriamente entre estudantes e homens desempregados ou com baixo rendimento.<sup>131</sup> Claramente um problema de classe, Peterson redirecciona a origem do problema para outros lados com a sua conversa sobre a produção de serotonina nos machos alfa e beta. O chiste de que o darwinismo social é astrologia para homens não podia ser mais bem empregue do que a Peterson: é oferecida uma explicação para o que está a acontecer na vida sexual de jovens adultos através de um objecto natural, a produção de serotonina nas lagostas.

Somos como as formigas: os nossos conflitos e mudanças históricas ou acabam em autodestruição ou devolvem as coisas à sua normalidade ou naturalidade. Ou como os anões da Terra-Média, que, ao cavarem as grutas de *Khazad-dûm* até profundidades inimagináveis, apenas encontraram um demónio do mundo antigo. As soluções para os mais diversos problemas históricos não estão fixas e pré-determinadas. Elas podem estar para Peterson, na sabedoria anciã, porque Peterson crê que todas as hierarquias são ontologicamente iguais. As propriedades do comportamento social das lagostas é igual às do ser humano. Peterson descreve duas espécies, lagostas e seres humanos, e afirma que o comportamento das lagostas está presente num antepassado que ambas

---

<sup>131</sup> Cf. Ueda, P., Mercer, C. H., Ghaznavi, C., & Herbenick, D. (2020). Trends in Frequency of Sexual Activity and Number of Sexual Partners Among Adults Aged 18 to 44 Years in the US, 2000-2018. *JAMA network open*, 3(6), e203833. <https://doi.org/10.1001/jamanetworkopen.2020.3833>.

as espécies partilham — lembremo-nos que Peterson acredita que hierarquias são mais antigas do que árvores e que daqui se segue que estão codificadas na nossa biologia. Peterson simplesmente escolheu uma espécie que tem um determinado comportamento que ele deseja afirmar como inevitável. Nós nunca iremos encontrar Peterson a elevar o comportamento dos bonobos que, ao encontrarem outro grupo de bonobos, em vez de lutarem pelo território, como maioria dos outros primatas, têm orgias e partilham comida a fim de evitarem o conflito. E eles são muito mais próximos de nós do que lagostas, geneticamente falando.

Peterson subscreve à ideia de que, de alguma forma, somos imbuídos desde o nosso nascimento com determinadas características que coincidem com a sua estreita expectativa cultural do que deve ser o papel de cada um na sociedade. Apesar do seu pedido para o retorno aos valores judaico-cristãos tradicionais, o essencialismo biológico e os apelos a uma "ordem" natural subjacente fazem de Peterson um pagão. Existe todo um aparelho simbólico que dita o lugar de cada um na ordem global dos fazeres e das coisas. A sua mundivisão é fundamentalmente uma fantasia de sobrevivência, como em filmes pós-apocalípticas, o indivíduo atomizado tem de aprender a tomar proveito de todas as sobras para garantir a sua sobrevivência, e a organização com outros seres humanos, fora da esfera familiar, é sempre um compromisso arriscado. Peterson é um filho da era de Thatcher e Reagan, a sua maior sentença é que o melhor que o indivíduo pode fazer é seguir o exemplo de Cristo, assumir o máximo de responsabilidade pessoal possível.

«Cristo é para sempre Aquele que determina assumir responsabilidade pessoal por toda a profundidade da depravação humana. Isto significa que Cristo é eternamente Aquele que está disposto a enfrentar, considerar profundamente e arriscar as tentações apresentadas pelos elementos mais malévolos da natureza humana. Significa que Cristo é sempre aquele que está disposto a enfrentar o mal — de forma consciente, plena e voluntária — na forma que habitou simultaneamente nele e no mundo.»<sup>132</sup>

Como se o conceito de responsabilidade pessoal nos dias de hoje não fosse usado para exigir do indivíduo que se saiba empreender na competição do mercado de trabalho, e que tome responsabilidade por coisas que estão fora da esfera de acção pessoal. Como se a pobreza fosse um problema de carácter, daqueles que não resistiram às tentações das drogas e do álcool.

O "Dragão do Caos" (12RL, p. 233) perante o qual Peterson ergue a sua lança não é mais do que um moinho.

---

<sup>132</sup> PETERSON, *12 Rules for Life*, p. 140.

## Rostos e Crânios: sobre fisiognomia e frenologia

No capítulo "Razão" da *Fenomenologia do Espírito*, encontramos Hegel a expor, de novo, os problemas conceptuais encontrados na secção "Força e Entendimento", no capítulo "Consciência." Neste estágio, a Razão crê ser toda a realidade. Autoconsciência, coisas vivas, coisas mortas, todo o universo, etc, a Razão é capaz de tomar toda a realidade como sendo o seu domínio. É um projecto ambicioso. Este capítulo é importante, para a nossa investigação corrente, porque através dele vamos conseguir perceber como a narrativa de Jordan Peterson não é nada de novo, e como a sua teorização cai em pseudociência. Ao longo deste capítulo, Hegel guia-nos através do percurso que a Razão faz para tentar compreender a agência humana.

A psicologia observadora acaba por descobrir todo o tipo de "capacidades, inclinações e paixões" que as pessoas possam ter. Mas a psicologia observadora começa depois a recontar e a categorizar todas estas inclinações e acaba por esbarrar contra uma parede, pois estas inclinações não são "coisas mortas sem movimentos, mas sim movimentos inquietos" (PhS, §303). A enumeração de inclinações para explicar um ser humano específico tem limites. A unidade das inclinações é oposta à individualidade actual ou carácter. Hegel diz-nos que a psicologia observadora poderia, novamente, começar a sua enumeração, mas desta vez com indivíduos. Dizer que esta pessoa tem mais inclinações para isto, que outra tem mais inclinações para aquilo, etc. Mas isto seria "menos interessante do que enumerar espécies de insectos, musgos e assim por diante." A razão observadora pode fazer isto com insectos e musgos porque, segundo Hegel, estas coisas pertencem ao elemento da separação contingente. Já uma pessoa não pertence. Trate as inclinações individualmente ou em unidade na individualidade actual, a psicologia observadora acaba por falhar em perceber a universalidade do Espírito. Somos deparados, eventualmente, com a "lei da individualidade" (PhS, §304), e, evidentemente, tentamos compreendê-la. A razão irá tentar compreender como é que a individualidade pode, ao mesmo tempo, aparecer na forma de universalidade.

A lei da individualidade é, em parte, constituída pela própria individualidade e pelas "circunstâncias, situações, hábitos, costumes, religião" (PhS, §305). A individualidade determinada, ou concreta, deve ser compreendida através destes momentos. Estes momentos contêm tanto o que é determinado como o que é universal. Ou seja, de um lado temos a individualidade e do outro temos a cultura. Mas um problema surge para a razão observadora. Se a individualidade contém a universalidade, então, cada indivíduo tem a habilidade de responder ao mundo em que se encontra de formas diferentes.

"Todos os indivíduos são esta substância universal quando estão situados neste estado do mundo." O mundo é particularizado de uma determinada maneira num indivíduo, ou seja, o mundo particulariza-se e é desta forma particularizada que afecta o

indivíduo. O indivíduo actua no mundo e o mundo actua no indivíduo. "Apenas desta forma poderia ter transformado o indivíduo no indivíduo determinado que ele é" (PhS, §306). Mas desta forma a razão observadora entende o mundo com base no indivíduo. E logo de seguida, a razão observadora apercebe-se que há uma fricção entre o "mundo existindo por si só", a "situação" em que o indivíduo se encontra e o "mundo do indivíduo" (PhS, §307). O que o mundo é para o indivíduo depende da sua resposta para com o mundo. O indivíduo pode ter uma resposta passiva ou activa. O mundo, para indivíduos racionais, não existe num estado de pura correspondência. O mundo existe tanto para ser aceite, como negado. A autodeterminação do indivíduo é um acto de liberdade. A psicologia observadora tenta descrever o mundo que não poderia ter sido de outra forma. Mas o mundo continua a ser compreendido com base no indivíduo. Assim, a razão observadora apercebe-se que a necessidade psicológica que procurava entre o mundo e o indivíduo é vazia.

«Ou o indivíduo deixa o curso da actualidade com a sua influência fluente prosseguir nele, ou quebra esse curso de influência e vira-o de cabeça para baixo. Necessidade psicológica torna-se portanto uma frase tão vazia que inclui a possibilidade absoluta de que o que se supunha ter tido esta influência possa muito bem não ter tido influência nenhuma.»<sup>133</sup>

A necessidade psicológica passa a ser uma liberdade psicológica. E o mundo que se tenta compreender e que não pode ser de outra maneira — o indivíduo teve de passar por todos os momentos por que passou para ser influenciado da forma que foi para poder ter vindo a ser aquilo que é — passa agora a ser compreendido como um mundo que poderia ter sido, e que pode sempre ser, de outra maneira. Exemplificando: Hegel veio a desenvolver o seu sistema filosófico porque o seu pai o obrigou a frequentar o curso que não era de sua preferência, ou Hegel poderia ter fugido de casa para ir aprender a tocar violão com os ciganos, tal como Francisco Tárrega fez, e ter acabado por compor os *Erinnerungen an den Neuschwanstein*. Cenário pouco provável; contudo, não impossível.

A psicologia observadora falha, então, em encontrar uma lei de necessidade entre o indivíduo e o mundo. Ao depositar o mundo de um lado e o indivíduo do outro, a razão observadora é incapaz de encontrar as leis que conectam os dois, e é incapaz de compreender a liberdade do indivíduo perante o mundo. É incapaz de compreender que a identidade do indivíduo e o mundo, e a sua inter-relação, contêm contradição e negação. Devido a esta falha, a razão observadora irá continuar à procura da lei necessária que explicará a individualidade.

De seguida iremos ver como Hegel encarou duas correntes pseudocientíficas predominantes do seu tempo: fisionomia e frenologia.

---

<sup>133</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §307.

A frenologia foi desenvolvida pelo neuroanatomista alemão Franz Joseph Gall (1758-1828), contemporâneo de Hegel, que aclamava ser capaz de determinar a personalidade e o "grau" de criminalidade de uma pessoa através da forma do seu crânio. A fisiognomia tentava fazer o mesmo, mas com as expressões faciais. O rosto da fisiognomia, no tempo de Hegel, terá sido Johann Kaspar Lavater (1741-1801). Iremos encontrar Hegel a satirizar estas pseudociências. O que faz com que seja claro que Hegel nunca levou a sério estas "ciências". Porém, apesar do seu tom irónico, Hegel está ciente dos perigos que estas pseudociências poderiam trazer. Enquanto que devem ser objecto de chacota pelas suas implicações (muito facilmente racistas e xenófobas), a fim de lhe tirar qualquer credibilidade, o seu problema subjacente é bastante sério e deve ser abordado sisudamente. Este essencialismo redutor a elementos acessórios biológicos do ser humano não é exclusivo às pseudociências. E de facto, é ainda mais difícil de lhe retirar credibilidade quando está associado a ciências credíveis.

A psicologia observadora foi incapaz de fornecer as leis de necessidade, e, na relação mundo-indivíduo, a sua fonte de compreensão terá ancorado, por isso, a razão observadora vira-se exclusivamente para o indivíduo, enquanto um corpo, e esquece-se do mundo. A razão observadora passa agora a "olhar" para o rosto do indivíduo a fim de o explicar.

Hegel diz-nos que a fisiognomia afirmava não ser como as outras "artes" que tentavam determinar a individualidade de uma pessoa. Estas "artes espúrias" são coisas como a astrologia e quiromancia (leitura das linhas da mão). A fisiognomia, Hegel explica, era suposto distanciar-se destas artes espúrias "pelo facto que ela examina individualidade determinada em termos de oposição necessária entre o interior e o exterior" ao contrário da astrologia e quiromancia onde "apenas externalidades relacionadas a externalidades parecem estar presentes." A fisiognomia pensava ter uma vantagem de credibilidade sobre estas artes espúrias porque examinava o "carácter como uma essência consciente enquanto uma forma existente" (PhS, §314). Relacionava momentos uns com os outros nas suas próprias relações (uma pessoa, quando se depara com uma determinada situação, a sua cara de imediato faz expressão x {exterior}, logo essa pessoa é y {interior}). Isto faria com que tivesse conteúdo para constituir a lei da necessidade que é enfezadamente procurada.

A contra-argumentação de Hegel é por vezes bastante simples. Realmente não será necessário muito mais para derrotar uma teoria que compara a sua credibilidade superior a astrologia e quiromancia. Um dos argumentos usados por Hegel é que se a fisiognomia pretende alcançar a sua aspiração de se tornar numa ciência, então a realização dessa aspiração seria a sua própria destruição. A partir do momento que a fisiognomia se tornaria numa ciência, ela iria poder transmitir-nos conhecimento do conteúdo da lei da necessidade que teria desvendado. Bastaria, então, apenas estudá-

la para compreender os seus mecanismos e assim aprender a induzir pessoas em erro ao observarem as nossas expressões faciais.

Hegel cita Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), um físico alemão que tinha como passatempo satirizar coisas como a fisiognomia:

«Lichtenberg está então correcto ao dizer: Supondo que o fisiognomista tenha alguma vez tirado as medidas de um homem; seria apenas uma questão de determinação decente da parte deste homem tornar-se novamente incompreensível por séculos»<sup>134</sup>

A individualidade que aparece, nos rostos observados pela fisiognomia, na sua imediatez podem reflectir alguma interioridade (alguma emoção; por exemplo, raiva, nojo, etc.) ou podem apenas significar nada ou algo indiferente sobre a individualidade e carácter de uma pessoa. Os sinais observados pela fisiognomia tornam-se numa máscara. "Para o indivíduo, o sinal é tanto a sua cara como é a sua máscara, a qual ele pode remover" (PhS, §318). O fisiognomista, sendo um especialista na sua ciência, terá que estar ciente desta possibilidade. O que devemos apreender é que, da sua observação, ele retira as conclusões que lhe convêm.

Todos sabemos que fazer julgamentos sobre outras pessoa, baseados em impressões, não é uma coisa rara na vida quotidiana. Mas a fisiognomia pretendida fazer disto ciência. E uma ciência que revelaria, com estas observações, o grau ou a capacidade que uma pessoa teria para ser um assassino ou ladrão (Cf. PhS, §320).

As leis que tal ciência enunciaria

«não podem elas mesmas ser mais do que mera opinião vazia [...] elas apenas chegam a dizer o que está na mente de uma pessoa [...] tais observações não podem deferir das seguintes: "chove sempre na nossa feira anual," diz o retalhista, e "também chove sempre," diz a dona de casa, "quando eu ponho a minha roupa lá fora para secar."»<sup>135</sup>

A análise de Hegel da fisiognomia acaba com uma chapada.

«Lichtenberg [...] observa: "Se alguém dissesse; «certamente, você age como um homem honesto, mas posso ver pelo seu rosto que você está a forçar-se a fazê-lo e é um trapaceiro de coração," qualquer indivíduo recto, quando tratado desta maneira, irá, até ao fim dos tempos, responder com uma chapada na cara do acusador."»<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, §318.

<sup>135</sup> *Ibidem*, §321. Nota: na mente do fisiognomista. Apenas mostra o que o fisiognomista pensa quando observa o rosto de outra pessoa, não o que está na mente da pessoa que ele observa.

<sup>136</sup> *Ibidem*, §322.

Com isto, o fisiognomista seria vindicado. Pois se o fisiognomista afirma que a cara de uma pessoa é a sua actualidade, a sua cara agora esbofeteadada revelaria a sua actualidade, o seu carácter. A cara do fisiognomista é agora capaz de nos revelar que ele levou uma bofetada porque presumiu a actualidade de uma pessoa através da sua cara.

O que aprendemos com isto, segundo Hegel, é que o feito (neste caso a chapada) tem mais actualidade do que o rosto. O fisiognomista aprendeu isto da uma forma pouco agradável.

«A individualidade é actual no acto, e o acto é o que supera o que apenas tem significado ali em ambos os aspectos. Num momento, o que tem significado é um ser corpóreo sem movimento, e a individualidade exhibe-se a si mesma em acção como a essência negativa que apenas se dá enquanto supera o ser. O acto, doravante, supera igualmente a inexpressividade do significado com uma visão para a individualidade autoconsciente, que nesse significado é infinitamente determinada e determinável.»<sup>137</sup>

O acto é um *isto*. Com o acto uma pessoa torna-se para os outros uma universalidade e "deixa de ser apenas algo conjecturado."<sup>138</sup> As intenções, capacidades ou possibilidades interiores do indivíduo estão opostas ao seu acto. No acto reside a sua actualidade, a sua universalidade, mesmo que ele se tenha enganado a ele mesmo, ou mesmo que ele faça o rumo ao interior, afastando-se do seu acto, e mesmo que depois se venha a arrepender do acto. O seu acto constituiu a sua universalidade. Certamente, para que alguém se possa arrepender do seu acto este acto teve que ser constituinte da sua individualidade.

«Se esta conjectura ociosa opinante desejar colocar em prática a sua sabedoria e se desejar negar o carácter da razão à pessoa que actua e também usá-la desta maneira, explicando o que ele é em termos do seu físico e das linhas do seu rosto e não nos termos do seu acto, irá então deparar-se com a riposta mencionada acima, o que demonstra que a forma física não é o em-si, mas pode, em vez disso, ser o objecto próprio para certos tipos de tratamento.»<sup>139</sup>

Da fisiognomia a razão observadora passa para a frenologia. O rosto não é suficiente para garantir a lei da necessidade. As expressões e feições do rosto devem ser agora substituídas por algo fixo e inerte, destituído de qualquer movimento. O interior e o exterior, e a sua relação, vão ser agora depositados numa mera coisa. A *coisa* que vem do Espírito e tenta substituí-lo.

«No entanto, na determinação que ainda está por ser examinada, o exterior é finalmente toda uma realidade imóvel que não é, em si mesma um sinal falante,

---

<sup>137</sup> *Idem.*

<sup>138</sup> *Idem.*

<sup>139</sup> *Ibidem*, §322.

mas que, separada do movimento autoconsciente, apresenta-se por si mesma e é uma mera coisa.»<sup>140</sup>

O que a razão observadora agora procura não é um órgão que permita a individualidade actuar na realidade exterior; "mas antes, é um órgão dentro de si mesmo da criatura autoconsciente que age externamente apenas no seu próprio corpo" (PhS, §325). Na frenologia, Hegel diz-nos, o seu objecto de estudo é um órgão que é entendido como aquilo onde o indivíduo autoconsciente se sustem a ele mesmo para ele mesmo.

Chegámos novamente, claro, ao cérebro. Mas o cérebro é um órgão "vivo", o condutor das mais diversas funções do corpo do indivíduo e, no tempo de Hegel, o cérebro não podia ser observado enquanto órgão vivo. A frenologia vira-se para o crânio, a "caixa" que contem o cérebro. A razão observadora chega agora ao objecto imóvel, morto e sem movimento. A mera coisa.

«O que foi determinado aqui é, antes de mais, que tal como o cérebro é a cabeça viva, o crânio é o *caput mortuum*.»<sup>141</sup>

Gall avançaria com a tese que a actividade do cérebro deixaria marcas na sua "caixa," no crânio ou ao contrário, que o tamanho/forma do crânio iria afectar o cérebro. E que tais marcas poderiam ser usadas para descobrir e descrever inúmeras características do carácter de cada uma.

«Neste ser morto, os movimentos espirituais e os modos determinados do cérebro teriam que dar a eles mesmos a sua própria exibição da sua realidade externa, uma realidade que, porém, ainda está no próprio indivíduo.»<sup>142</sup>

Neste parágrafo, Hegel não pretende negar que a forma do crânio possa afectar o desenvolvimento do cérebro. O que Hegel pretende é mostrar que esta suposição da frenologia é gratuita e barata. Hegel argumenta contra a ideia que o crânio e o cérebro tenham que corresponder necessariamente.

«No entanto, enquanto o ser-para-si com actividade orgânica viva pertence a ambos da mesma maneira, a conexão causal entre eles é, de facto, quebrada [...] Cada um teria a sua própria forma que não precisaria de corresponder à do outro. Ainda mais independente seria a relação entre a forma e a qualidade entre si — assim como a forma da uva e o sabor do vinho são independentes entre si.»<sup>143</sup>

A posição de Hegel, perante as descobertas científicas do seu tempo, é que haveria uma unidade entre crânio e cérebro, mas que esta unidade não seria estranha à diferença. O crânio não ditaria a totalidade do desenvolvimento do cérebro, e vice-

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, §323.

<sup>141</sup> *Ibidem*, §328.

<sup>142</sup> *Ibidem*, §329.

<sup>143</sup> *Idem*.

versa. E muito menos seria possível estabelecer suposições causais idiotas de como um crânio com altos num determinado sítio pertenceria a um ladrão.

No seguinte parágrafo Hegel argumenta que não há uma conexão inteligível entre o desenvolvimento do cérebro e do crânio. Nós podemos fazer a analogia que quisermos para a forma do crânio.

«Como permanece indeterminado como a causa é constituída, também é deixado indeterminado como a influência exercida sobre o crânio virá a ser, ou se é, um alargamento ou estreitamento e colapso da mesma [...] Fundamentos plausíveis podem ser apresentados para todos estes pontos de vista, já que a relação orgânica, que desempenha um papel igualmente importante, permite que um destes pontos de vista encaixe também como o outro, e é indiferente para todos estes intelectos.»<sup>144</sup>

Caroços, inchaços, cavidades, simetria ou assimetria do crânio. Posso tanto dizer que se deveram a um bom ou mau desenvolvimento do cérebro. Por exemplo:

"O cérebro desta pessoa teve um desenvolvimento excepcional, o que levou a crescer mais do que o normal e fez com que alguns altos se criassem no crânio para acomodarem o seu desenvolvimento."

"O crânio desta pessoa tem altos, o que revela irregularidades no desenvolvimento do cérebro, deixando a pessoa propensa a ataques de raiva."

Estes argumentos são obviamente absurdos, para nós, porque estamos sentados em mais dois séculos de história. Porém, talvez não estejamos tão imunes a estas extrapolações com novas vestimentas.

Hegel deixa agora de analisar a relação entre o cérebro e o crânio e passa a falar-nos da relação entre o crânio e as capacidades espirituais (moralidade, emoções, criatividade, habilidades, personalidade, etc.). É aqui que a experiência da frenologia começa. Gall examinava a forma do crânio com intenções de revelar a personalidade ou carácter das pessoas. Deixamos de falar sobre a relação cérebro-crânio e passamos para a relação crânio-mente.

«A actualidade e existência do homem é o seu osso craniano — Esta é a relação, e esta é a forma como a consciência observadora entende os dois lados desta relação»<sup>145</sup>

A frenologia começa quando o ser humano é um crânio. Hegel faz agora o papel do frenologista. O Espírito é multifacetado, tem muitos aspectos, é versátil

---

<sup>144</sup> *Ibidem*, §330. Nota: Quanto ao que fica indeterminado no início da frase, Hegel refere-se à ideia de que treinar o cérebro iria fazer com que ele aumentasse de tamanho.

<sup>145</sup> *Ibidem*, §331.

[*Vielseitigkeit/many-sidedness*], então teremos que ver que partes do crânio correspondem às partes do Espírito para descobrirmos os limites da frenologia.

Primeiro, "o osso craniano não é um órgão de actividade, nem um movimento falante. Nem um roubo, nem homicídio, etc., é cometido pelo osso craniano, nem faz sequer uma mudança no semblante de tal forma que se tornaria numa gesto verbal" (PhS, §333).<sup>146</sup> Hegel começa por mostrar a diferença entre a fisionomia e a frenologia. O crânio não é um sinal de algum comportamento ou de algum tipo de personalidade. O crânio apenas pode ser um registo morto de todas estas coisas.

Hegel levanta agora a hipótese de certas sensações na cabeça poderem mostrar que partes do crânio correspondem a tendências espirituais.

«Por exemplo, quando envolvidas num pensar extenuante, algumas pessoas queixam-se de sentir uma tensão dolorosa num certo lugar da cabeça, ou às vezes queixam-se até quando apenas estão a pensar; da mesma forma, roubar, cometer um homicídio, escrever poesia, e assim por diante, pode ser acompanhado por um sentimento próprio, que além disso também teria que ter a sua própria localização específica.»<sup>147</sup>

Hegel rejeita esta hipótese visto que uma dor num certo lugar da cabeça pode ser "a simpatia universal em todo o sofrimento" (PhS, §334) que engloba tanto a dor do ladrão, do assassino ou do poeta. A necessidade entre uma coisa e a outra não consegue ser encontrada. De um lado temos partes sem movimento do crânio e do outro temos umas quantas propriedades espirituais. Hegel diz-nos que quanto mais pobre for o pensamento representacional da pluralidade do espírito mais fácil será de o ossificar.

«Quanto mais pobre o pensamento representacional do espírito, mais fácil a questão se torna deste lado, pois as propriedades em parte tornam-se cada vez menos, e em parte, tornam-se mais isoladas, fixas e ossificadas. Como resultado, elas são tanto mais semelhantes às determinações dos ossos e mais comparáveis a eles.»<sup>148</sup>

Mas mesmo assim Hegel cede que estas representações do espírito pobres e a sua relação com partes ou irregularidades do crânio ainda estão "na mesa" para poderem ser observadas. Mas a indiferença e arbitrariedade com que estas representações seriam localizadas em partes ou irregularidades do crânio seria igual à indiferença e

---

<sup>146</sup> É neste parágrafo que, se não estou enganado, surge a primeira referência literária da *Fenomenologia do Espírito*: «Na presença dum crânio, podemos decerto pensar em muitas coisas, tal como Hamlet faz com o de Yorick, mas o próprio osso craniano é uma coisa tão indiferente e descarregada, que não há nada de mais para nele ser imediatamente visto ou em que pensar; há apenas ele próprio.»

<sup>147</sup> *Ibidem*, §334.

<sup>148</sup> *Ibidem*, §335.

arbitrariedade com que o retalhista e a dona de casa criam as suas "leis da chuva". O crânio de um homicida teria esta e aquela característica — para o frenologista, por exemplo, um crânio com inchaços seria um crânio de um homicida. Mas, como Hegel diz, o homicida poderia muito bem ter outras propriedades e outros inchaços. Juntamente com o inchaço poderia ter uma mozza quando caiu das escadas. Podemos agora escolher entre inchaços e mozzas.

«E, novamente, a sua inclinação homicida pode estar relacionada a qualquer inchaço ou mozza, e isso por sua vez a qualquer propriedade, pois o homicida não é apenas esta abstracção de um homicida, nem tem apenas uma protuberância e uma mozza.»<sup>149</sup>

A conclusão a que Hegel quer chegar, e à qual quer que o leitor chegue, é que o poeta ou o homicida podem ter o crânio de uma forma qualquer, tal como a chuva que o retalhista e a dona de casa dizem só aparecer quando não lhes convém.

«Uma coisa de tal maneira ossificada é completamente indiferente a tudo o resto. É uma questão de indiferença tanto para o próprio inchaço se o homicida está nas proximidades quanto para o homicida se o seu achatamento está perto dele.»<sup>150</sup>

As concepções da frenologia são pitorescas. É um pensar que não passa de uma imaginação pitoresca. Podemos imaginar aquilo que quisermos e atribuir essa imaginação pitoresca à forma do crânio. A frenologia não possui uma estrutura lógica que limite estas correlações desbragadas (uma das razões pelas quais nunca poderia vir a ser ciência). Podemos imaginar o que cada inchaço no crânio significa "da mesma maneira que se pode imaginar a vaca voadora que foi acariciada pela primeira vez pelo caranguejo que andava de burro" (PhS, §336).

Mas o frenologista insiste, mesmo estando em falta esta estrutura lógica, na tentativa de fazer as correlações entre crânio e carácter. O frenologista insiste porque acredita que "o exterior é a expressão do interior, e em parte porque encontra apoio para os seus pontos de vista na analogia com crânios de animais. [...] De certa forma, ao afirmar as leis que ele desejava ter descoberto, o observador encontra *assistência de primeira classe* numa diferença que deve também ocorrer aqui" (PhS, §337). Mas isto não ajudaria o frenologista. Se a analogia pretende ser construída sob a relação entre o crânio-carácter dos seres humanos com o crânio-carácter dos animais, seria ainda mais difícil determinar o carácter que os animais em questão teriam porque é mais difícil "entrarmos" na cabeça de outros animais do que de outras pessoas.

A frenologia diz-nos que o ser humano realmente é suposto ser o que o seu crânio revela devido à lei da individualidade que a frenologia estava convencida ter encontrado. Porém,

---

<sup>149</sup> *Idem.*

<sup>150</sup> *Idem.*

«[...] o ser do espírito não pode ser tomado como algo de tal forma, e completamente, inerte e imóvel. O homem é livre; admite-se que o seu ser *original* consiste apenas em *disposições* sobre as quais a pessoa tem muita influência ou as quais requerem circunstâncias favoráveis para que sejam desenvolvidas.»<sup>151</sup>

Quando as observações contradizem o que é afirmado como lei, a riposta, por parte daqueles que a afirmam, passa a ser, mesmo não se tendo cumprido a lei, que é suposto que o desfecho seja de acordo com a lei. Se na feira anual e no dia de por a roupa a secar estivesse bom tempo, o retalhista e a dona de casa poderiam dizer que "é *mesmo suposto* chover, e assim que a disposição para chover está não obstante presente."<sup>152</sup> O mesmo se passa com a observação do crânio. Quando a observação contradiz a lei da frenologia, o frenologista pode ripostar que o indivíduo é, mesmo assim, suposto ser o que o seu crânio revela, mas que, porém, esta sua disposição originária não foi desenvolvida plenamente. Ou seja, a qualidade que o crânio revela não está presente, mas deveria estar. Temos aqui uma nova lei, a lei do "suposto-ser". E é quando o suposto-ser não está presente, — neste caso, que o ser humano realmente não é o que é suposto ser segundo o seu crânio e/ou estado original — que a contradição e negação têm de ser aferidas.

«A possibilidade, i. é, a não-actualidade da lei estatuída e as observações que contradizem a lei, deve como resultado ser permitida a entrada [*be allowed in the door*], uma vez que a liberdade do indivíduo e das circunstâncias em desenvolvimento são indiferentes perante *aquilo que é* — ponto final — tanto enquanto o interior original, como enquanto a estrutura óssea exterior, e porque o indivíduo pode ser algo outro que aquilo que ele internamente originalmente é e até mais do que aquilo que é enquanto um osso.»<sup>153</sup>

Neste ponto da dissecação da frenologia, a última coisa que o frenologista pode dizer é que, a pessoa não é aquilo que o seu crânio revela, mas que, mesmo assim, era suposto ser. Há aqui um ponto de ruptura na *Fenomenologia do Espírito*. Este suposto-ser é uma não-actualidade a que lhe é atribuída actualidade. O que se dá aqui é, na demanda da Razão por compreender o Espírito, a observação da contradição e negação. Elas têm de ser deixadas entrar. Passamos a ter que ter em conta a contradição e negação.

A frenologia, tal como a fisiognomia, pode dizer-nos alguma coisa ou simplesmente nada. O significado do crânio é que ele não tem significado algum. E por isso, a frenologia deve acabar como a fisiognomia. Com a diferença que a anterior acabou com uma chapada, esta acaba com um crânio partido.

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, §337.

<sup>152</sup> *Idem*.

<sup>153</sup> *Ibidem*, §337.

«Porquanto se diga a uma pessoa que "Tu, o teu interior, são constituídos desta maneira porque os teus ossos assim são constituídos", isto ainda assim não significa nada senão que se vê um *osso como a tua actualidade*. A riposta a tal julgamento, nomeadamente, a chapada na cara como foi mencionada no caso da fisiognomia, traz inicialmente as partes *brandas* para fora das suas alta consideração e elevada posição, e prova apenas tanto que nenhum deles é um verdadeiro *em-si*, como que eles não são a actualidade do espírito. A retorta aqui teria mesmo de ir tão longe quanto esmagar o crânio da pessoa que faz uma asserção dessas, de modo que lhe demonstrasse de uma maneira tão palpável quanto a sua sabedoria que para uma pessoa um osso não é nada em si mesmo e é ainda menos a *sua* verdadeira actualidade.»<sup>154</sup>

Tal como a chapada demonstra o propósito da fisiognomia, partir o crânio do frenologista também demonstra o propósito da frenologia. Num crânio partido podemos ver como o crânio afecta o cérebro, o que por sua vez pode afectar o comportamento da pessoa em questão. De facto, um traumatismo craniano pode afectar gravemente as capacidades motoras de uma pessoa. E isto, por sua vez, também demonstrará uma unidade entre crânio e cérebro. E aqui está, também, um inquerito empírico sem suposições causais extravagantes: "Porque está este indivíduo com falta de equilíbrio e um padrão de fala distorcido? É burro? Não foi educado?", "Não, não. Alguém lhe abriu a cabeça." O melhor a fazer quando nos dizem algo como "Tu és o teu crânio" é mostrar-lhe a sua idiotice batendo-lhe no objecto que afirma ser a efectividade de uma pessoa. A autoconsciência não pode ser reduzida a formações ósseas, a neurónios ou a um cérebro, uma vez que tais existências inerentes são tudo de que a autoconsciência é a negação. E sendo Hegel, isto está inserido num pano de fundo mais amplo. Como Barata-Moura nos diz: "A consciência é, nomeadamente, em Hegel, o alfa e o omega; dela, ele deriva todo o sistema da sua filosofia"<sup>155</sup>, em geral; é a partir dela que vemos Hegel conduzir todo o processo da história mundial.

Enquanto permanecermos na matriz do "o exterior é a expressão do interior," nada iremos compreender. Hegel diz-nos que, por vezes, quão pior for o pensamento mais difícil se torna explicá-lo.

«Mas às vezes, quanto pior é o pensamento, menos aparece onde está exactamente sua falha, e mais difícil é isolá-la. Diz-se que o pensamento é tanto pior quanto mais pura e vazia é a abstracção que conta como a sua essência. Porém a oposição de que aqui se trata tem por elementos a individualidade consciente de si, e a abstracção de uma exterioridade que se tornou inteiramente numa *coisa* —

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, §339.

<sup>155</sup> BARATA-MOURA, José, *Estudos sobre a ontologia de Hegel: ser, verdade, contradição*, Lisboa: Avante, 2010, p. 27.

aquele ser interior do espírito, entendido como um ser fixo, carente de espírito, oposto precisamente a tal ser.»<sup>156</sup>

A razão observadora chega ao seu limite, ela tem agora de se abandonar e superar. Ao esbarrar contra uma parede — tornou o espírito num osso — faz com que tenha a necessidade de se superar, fazer marcha atrás e encontrar outra direcção, porque isto é o seu limite, a sua impossibilidade. A razão tem agora de rejeitar estas abstracções. O Espírito não permanece na imediatez.

«Com efeito, o espírito é tanto maior, quanto maior é a oposição da qual retorna a si mesmo. O próprio espírito produz essa oposição na superação da sua unidade imediata e na auto-renúncia do seu ser-para-si-mesmo [...] Desta forma, este último estágio da razão observadora é o seu pior, e por esta razão a sua inversão completa é necessária.»<sup>157</sup>

Ao retrarmos o processo feito por Hegel até aqui, começando pelo primeiro capítulo "Consciência", onde a observação da natureza inorgânica acabou na postulação de leis supra-sensíveis para lá da natureza inorgânica (o Mundo Invertido), estas leis supersensíveis, em fricção com a realidade sensível, tornaram-se num novo objecto, o organismo. Contudo, o processo orgânico é livre, mas não para ele. A natureza orgânica apenas pode actualizar as suas formas específicas como o planeta Terra lhe permitir<sup>158</sup>. Assim o organismo não pode ser a expressão da universalidade do Espírito, uma universalidade de propósito. Um fim que existe como fim.

«O processo orgânico é livre somente em si, mas não para si mesmo; o ser-para-si da sua liberdade emerge no fim; existe como uma outra essência, como uma sabedoria autoconsciente que está fora desse processo. Volta-se pois a razão observadora para essa sabedoria, para o espírito, para o conceito que existe como universalidade ou fim que existe como fim; de agora em diante a sua própria essência é seu o objecto.»<sup>159</sup>

A razão observadora virou-se então para a autoconsciência. O ser humano não se actualiza apenas de acordo com os "movimentos" do planeta Terra. Por vezes, organiza-se em contraposição a eles. Vimos, no capítulo "Autoconsciência", que o servo superou a necessidade natural através do seu labor. Nesse capítulo, para além da dialéctica do Senhor-Servo, está também a continuação da histórica da mentalidade de servo na dialéctica do Estoicismo-Cepticismo-Consciência Infeliz. Nós irmos ver, com maior detalhe, como a mentalidade de servo se relaciona com a frenologia.

Quando Hegel chega ao capítulo da "Razão", o objecto da razão observadora é a autoconsciência. A primeira etapa foram as leis do pensamento. É depois inferido a

---

<sup>156</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §340.

<sup>157</sup> *Idem*.

<sup>158</sup> Cf. *Ibidem*, §296.

<sup>159</sup> *Ibidem*, §341.

influência do mundo na forma como pensamos. Isto faz com que apareça a lei da individualidade. O indivíduo autoconsciente surge, e tentamos perceber como ele veio a ser da forma que é. Por que momentos passou ele para vir a pensar como pensou? Mas isto faz com que nos apercebamos que uma determinada vivência pode influenciar pessoas diferentes de maneira diferente. Assim o mundo não foi capaz de explicar o indivíduo. O indivíduo teria que ter algo inerente que o leva-se a responder de determinada forma às diversas situações. Começamos então a pensar no indivíduo em termos do externo e do interno. Primeiro, isto levou a razão observadora ao rosto do indivíduo. O seu rosto iria revelar o seu ser íntimo e interior. Mas também a relação do exterior e do interior acabam por ser uma contingência. O rosto podia dizer-nos algo sobre o indivíduo, ou nada. E por fim, a realidade do Espírito é vista como uma mera coisa, um osso, uma coisa morta e imutável que rigorosamente regista os "dados" do agente. E quanto ao mundo, este desapareceu por completo — este é o limite da razão observadora, a sua total inversão é agora necessária.

A frenologia é incapaz de observar a agência humana, pois esta, na sua concretude, não pode ser observada como uma mera coisa. O Espírito é uma actualidade que se auto-realiza, e não pode ser observada no mundo como uma coisa, mas sim como actividade. E esta suposição, de tomar a actividade humana como uma mera coisa, não se fica pelas pseudociências. Esta suposição é corrente e comum nas ciências que observam a agência humana no contexto de necessidade natural.

Nem mais, Hegel vai mais longe e antecipa o neurofetichismo:

«Vistas como o ser do espírito, as fibras cerebrais e coisas semelhantes são apenas já uma actualidade hipotética que apenas foram pensadas — não são actualidades existentes, sentidas, vistas, ou não são a verdadeira actualidade. Se lá estão, se são vistas, são objectos mortos, e então já não contam como o ser do espírito. [...] O conceito deste pensar representacional é o seguinte. A razão é, para si própria, toda coisidade, também a coisidade puramente objectiva ela própria. No entanto, é-o dentro deste conceito; ou o conceito só é a verdade da razão, e quanto mais puro o próprio conceito é, mais louco é o pensamento representacional no qual se afunda se o seu conceito é [tomado] não como conceito mas como representação — se o julgamento auto-superante não é tomado com a consciência do seu infinito, mas sim como uma proposição duradoura, cujo sujeito e predicado contam como válidos por si próprios e onde o si é fixo como si, a coisa como coisa, e, por tudo isso, onde um deveria ser o outro. [...] A profundidade da qual o espírito emerge do seu adentramento mas que apenas consegue conduzir ao nível da consciência representacional e depois aí o abandona — e a ignorância desta consciência sobre o que diz — são o mesmo tipo de conexão superior e inferior que, no caso do ser vivo, a própria natureza ingenuamente expressa na combinação do órgão do seu mais elevado preenchimento, o órgão da geração, com o órgão da urinação. O julgamento infinito enquanto infinito seria a completação da vida

autocompreendente, enquanto a consciência do julgamento infinito que permanece no pensar representacional se rege como urinação.»<sup>160</sup>

Quando a observação se vira para o espírito, e compara a sua actualidade com a sua actualidade, o sujeito racional torna-se num objecto, numa actualidade que pode ser compreendida. Quando o sujeito se torna objecto ele pode compreender-se a si mesmo. E ao compreender-se pode dizer: Eu não sou um crânio. A razão observadora mantém a sua racionalidade ao rejeitar a premissa da frenologia. Gall acertou, de certa forma, no que tem de ser feito para que possamos compreender o Espírito. Se a realidade da autoconsciência é um osso enquanto uma coisa meramente existente que podemos medir e sentir, se isso é suposto ser o que é a realidade da autoconsciência, como é que o osso poderia ser responsabilizado por partir o crânio ao frenologista? É no falhanço de Gall que a Razão se supera, e que passa para o seu próximo estágio. O sujeito tem de se tornar objecto. A sua teoria acaba por revelar algo sobre o Espírito, revela que ela não é suficiente para compreender o Espírito. Ao dizer que o Espírito é um osso, uma realidade morta é depositada. É ao rejeitar esta realidade que o próximo estágio do Espírito surge. Mas por trás da frenologia de Gall está o seu trabalho sobre a anatomia do cérebro. Como já foi mencionado, Gall pensava que a actividade cerebral deixaria imprimido um significado espiritual no crânio. Hegel diz-nos que as fibras da teoria do sistema nervoso de Gall são já elas uma entidade hipotética cujos ser e acção não são visíveis. Hegel não está a dizer que as fibras do sistema nervoso não existem, está antes a dizer que as nossas representações do cérebro são entidades representacionais, como por exemplo, quando pensamos o cérebro como um centro de controlo, um rede de contactos ou uma calculadora indescritível primordial. Alguma coisa que este tipo de pensamento representacional tenha para nos dizer sobre o Espírito é feito de forma ingénua. Gall, e todo o pensamento representacional, é incapaz de perceber como é que o ser humano é tanto um produto da natureza (com órgãos, nervos, cérebros, crânios, etc...) sujeito à necessidade natural (como por exemplo, a necessidade de libertar resíduos corporais), como um produto do Espírito, e assim, livre da necessidade natural. É incapaz de pensar a negação e a contradição. Para o pensamento representacional, dizer que o ser humano nega a sua natureza apenas pode ser apreendido como algo irracional. E por isso, pensa que o Espírito é um osso. O pensamento representacional pode fazer uma representação (*Vorstellung*) do ser humano, mas não é capaz de o compreender conceptualmente. Hegel está literalmente a dizer-nos que o pensamento representacional "mija coisas", regurgita palpites. O pensamento de Gall e Peterson comporta-se como urinação. Podemos fazer uma listagem dos os pontos em que o pensamento de Peterson coincide com a frenologia.

- A abstracção conta como a essência da sua teoria.

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, §346.

- Encontra apoios para o seu ponto de vista em analogias com animais.
- Uma representação pobre do aspecto versátil e multifacetado do espírito para que seja mais fácil de ossificar, neste caso, hierarquizar.
- Extrapolações empíricas.

### *Velhas roupas recebem novos usos*

Peterson não fala de crânios porque quem é que hoje em dia ficaria impressionado com conversas sobre o rostos e crânios? Já se trocamos por ADN, genes e neurónios... É precisamente esta a observação de Alasdair MacIntyre em *Hegel sobre Caras e Crânios* (1976).

Enquanto indivíduos, nos podemos tornar-nos conscientes das nossas acções. Mas a nossa agência está localizada nas tais circunstâncias dadas (situações, hábitos, costumes, religião, etc.) de um determinado tempo. Nós só nos podemos tornar conscientes do carácter da nossa agência porque a nossa agência está localizada num contexto social, cultural e histórico. Que o nosso comportamento seja instanciado no cérebro, disso não tenho dúvidas. Quando damos uma chapada no fisiognomista, os nossos neurónios terão que desempenhar uma determinada função para que essa acção seja possível. Podem até, desencadear-se mais fenómenos corporais como a subida de adrenalina, depois da chapada. Porém, as nossas acções estão localizadas no mundo, e não no nosso cérebro, e o mundo não pode receber uma tomografia cerebral. A neurociência não consegue revelar o carácter das nossas acções. Mesmo num cenário imaginativo em que uma tomografia ao cérebro fosse feita continuamente a todas as pessoas, isso também não revelaria o carácter da agência humana, pois as circunstâncias dadas não são a soma de todos os cérebros, nem podem ser submetidas a uma tomografia cerebral.

MacIntyre diz-nos que o estudo das pseudociências é justificado para sabermos porque são elas pseudociências, e também porque ao sabermos como más ciências operam podemos contrastá-las com as ciências "fidedignas". Porém, também nos pode revelar o que elas partilham.

«Mas parte da resposta diz respeito à maneira como certas questões podem ser levantadas exactamente da mesma maneira por más ciências, como a frenologia e a fisiognomia, tal como por boas como genética e neurofisiologia.»<sup>161</sup>

A argumentação de MacIntyre é exactamente que as teses da frenologia estão ainda hoje bem presentes, mas sob novas "modas." A tese frenológica de que a actividade

---

<sup>161</sup> ALASDAIR MACINTYRE, "Hegel on Faces and Skulls", em A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, London, 1976, p. 224.

cerebral é uma causa e uma explicação suficiente do comportamento humano, e que essa actividade iria afectar a forma do crânio, o que permitia "prever" o comportamento das pessoas ao lhes ser examinado a forma do crânio, é hoje em dia uma ambição do neurofetichismo.

«Enterrado nestas alegações duvidosas está uma que é menos obviamente duvidosa, que é de facto familiar e amplamente aceite. Quero dizer, é claro, a tese de que existem estados, processo e eventos bioquímicos ou neuronais, cuja ocorrência e natureza são causas suficientes para acções humanas. Esta tese usava roupas frenológicas em 1807; hoje as suas roupas estão tão na moda como estavam anteriormente, apenas as modas não são o que eram.»<sup>162</sup>

Isto significa que a crítica de Hegel é capaz de abranger tanto a frenologia como o neurofetichismo. MacIntyre diz-nos que ver a actividade humana através do crânio ou do cérebro é presumir que o agente em questão está a responder a um conjunto de propriedades biológicas e não a uma situação histórica específica. O catecismo do darwinismo social pode tentar retirar esta pedra do seu sapato tomando uma posição ontológica onde situações históricas sejam um conjunto de propriedades.

«Uma situação histórica específica não pode, na visão de Hegel, ser dissolvida num conjunto de propriedades. Uma razão para isto é que tal situação deve ser caracterizada em termos de relações com eventos e situações específicas anteriores. Existe uma referência interna aos eventos e situações que constituem a sua história. Portanto, a revolta inglesa contra Carlos I não tem apenas como propriedades principais reacções específicas a actos particulares de Carlos I, mas respostas a eventos e situações no passado [...] Assim, responder a uma situação particular [...] é responder a essa situação concebida tanto pelos agentes que a ela respondem e àqueles cujo as suas acções constituem-na enquanto particular.»<sup>163</sup>

Parecerá estranho dizer que um agente possui as propriedades de uma situação histórica particular, e as propriedades da resposta a essa situação, da mesma forma que possui propriedades biológicas. Mais uma razão pela qual a história de Peterson sobre as hierarquias das lagostas é um conto de fadas. Não existe autoridade nas hierarquias das lagostas. A subjugação do ser humano pelo ser humano não se dá consoante os níveis de serotonina de cada indivíduo; da mesma forma, quando a agência humana ameaça uma determinada hierarquia, não é em resposta às propriedades biológicas da "lagosta" mor.

MacIntyre de seguida chama-nos à atenção para o que Hegel não está a dizer. Nomeadamente, Hegel não está a argumentar que, por exemplo, o movimento da mão que dá a chapada no fisiognomista não tem uma explicação causal. Hegel está antes a dizer que se identificar-nos a acção do agente com o movimento da mão (ou com os

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 229.

processos biológicos do corpo que tornam possível dar uma chapada em alguém) não seríamos capazes de explicar a acção humana tal como a conhecemos e tal como ela existe.

«Hegel não está a negar que é logicamente possível que algumas acções humanas tenham causas, ele não está a negar que algumas acções humanas têm ou podem ter causas fisiológicas [...] E também, quando Hegel permite que um certo tipo de explicação causal não nos dará a compreensão que exigimos da actividade autoconsciente racional, os seus argumentos não exigem que ele negue que muitas propriedades dos agentes envolvidos em tais actividades tenham tais explicações.»<sup>164</sup>

Mas um dos pontos de Hegel, na sua crítica à fisiognomia e frenologia, é que as características [*traits*] de um agente não são fixas e determinadas. Por um agente possuir esta ou aquela característica não pode ser deduzido que ele irá fazer x ou y; isto porque, como MacIntyre aqui esclarece, uma das particularidades da autoconsciência é a sua qualidade de autonegação. Estarmos conscientes do que somos é conceptualmente inseparável do confronto com aquilo que não somos e que podemos ser. Assim, para um agente autoconsciente, ter uma determinada característica é também ser confrontado com a possibilidade de modificar essa característica — não com uma conotação de auto-aperfeiçoamento, mas no sentido hegeliano de que a acção é o que actualiza o agente, com o acto o agente torna-se para os outros uma universalidade. Neste sentido, aquilo que posso vir a ser não pode estar separado do que posso vir a fazer.

«A acção não brota de disposições fixas e determinadas, mas do confronto do que sou pelo que não sou na consciência.»<sup>165</sup>

Por esta razão, a agência humana não pode ser estudada, na sua concretude, da mesma forma que a natureza é estudada. Explicações que omitem a histórica, como o neurofetichismo, podem explicar aptidões do corpo humano, mas não fornecem explicações satisfatórias da agência humana.

«Pois o que podemos observar na natureza é, por assim dizer, tudo o que há para descobrir; mas o que podemos observar nos seres humanos é a expressão da actividade racional, a qual não pode ser compreendida como sendo simplesmente a soma dos movimentos que nós observamos.»<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> *Ibidem*, pp. 231-2.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>166</sup> *Ibidem*, pp. 232-3. Ao pensar o real da forma que o faz, Hegel abriu-nos a porta para pensarmos o irracional. Não será ir longe demais afirmar que Hegel tentou incluir o irracional na Razão. Hegel tentou compreender o irracional. A razão observadora levou-nos à conclusão de que o Espírito seria um osso. Merleau-Ponty afirma que esta foi a tarefa do século XX, e que teve os seus inícios em Hegel. Esta tarefa deve ser prolongada para o nosso século.

## A viragem literária: de Fausto a Dom Quixote

O capítulo "Razão" percorre os estágios pelos quais a razão observadora passa. Por todos eles, a razão observadora procurava uma lei da necessidade na ordem da natureza. A razão observadora actualizou-se a si mesma, e foi levada até ao limite. O mundo invertido foi o limite da força e do entendimento. O mesmo movimento, o de depositar sempre algo por trás daquilo que se tenta apreender a fim de o compreender como um todo, foi feito para o sujeito. As explicações de todas as explicações e os fundamentos necessários derradeiros falham em perceber que o desenvolvimento do real não é igual à sua origem. A origem é vazia quando se tenta nela depositar tal exorbitante "responsabilidade" explicativa. A razão observadora queria compreender o ser humano, e tentou fazê-lo tratando-o como uma coisa. "*O ser do espírito é um osso*" (PhS, §343). Ela não encontrou a lei da individualidade, apenas encontrou o seu próprio falhanço. A razão observadora estava condenada ao falhanço a partir do momento em que se tentou encontrar num organismo. A razão não foi capaz de se encontrar na natureza porque a natureza não tem história, nem reflexividade. Mas de uma maneira tipicamente hegeliana, é ao experienciar o seu falhanço, ao viver a sua actualidade como uma impossibilidade, que a razão se encontra, e se supera. É nesta etapa da *Fenomenologia do Espírito* que o Espírito aparece. A inversão da razão observadora consiste em passar da razão observadora para a razão activa, da teoria para a prática. O falhanço da razão observadora leva-nos à razão activa, à acção. A Razão já não vai tentar encontrar-se no imediato. Vai procurar produzir-se na sua própria actividade. A seguinte (sub)secção chama-se "A actualização da autoconsciência racional através da sua própria actividade." Esta subsecção está dividida em três partes:

- 1 Prazer e Necessidade.
- 2 A Lei do Coração, e a Insanidade do Auto-Conceito.
- 3 Virtude e a Forma do Mundo.

Mas tal como a observação falhou, também a acção irá falhar. Hegel tem uma visão trágica sobre a acção humana, e isto é muito diferente do cliché predominante de que no sistema do Idealismo Absoluto de Hegel, que tudo come e tudo engole, não há espaço para a agência humana, ou que é de pouca importância. Vimos os primeiros passos na direcção da acção na chapada ao fisiognomista e na pancada que abriria o

---

«Todas as grandes ideias filosóficas do século passado — as filosofias de Marx e Nietzsche, a fenomenologia, o existencialismo alemão e a psicanálise — tiveram os seus inícios em Hegel; foi ele quem começou a tentativa de explorar o irracional e de integrá-lo numa razão expandida que permanece a tarefa do nosso século.» (Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, trans. Patricia Allen Dreyfus, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1992, 63.)

crânio do frenologista. Mas estes saltos para a acção são desencadeados por uma reacção à auto-reflexiva — "Eu não sou um crânio". Mas aqui reside também o paradoxo da agência hegeliana. Passar da observação, da teoria, para o acto, para a prática, significa perda de reflexividade. No meu acto torno-me num objecto, e posso compreendê-lo, mas apenas quando a Coruja de Minerva levantar voo, isto é, apenas depois do acto ter sido feito. Aqui reside a tragicidade da agência hegeliana. A razão observadora esbarrou com a sua impossibilidade quando se encontrou numa *coisa*, e virou-se depois para a razão activa. O ponto de partida da razão activa é o sujeito que se tornar num objecto. Mas como iremos ver, o sujeito é incapaz de realizar aquilo que pretendia através do seu acto. Ou, como Žižek o coloca:

«Hegel, na sua interpretação da tragédia, já enfatizava esta ligação entre agir e cegueira. É por isso que agir é fundamentalmente trágico e porque apenas pode atingir a sua verdadeira meta através do seu próprio falhanço, falhando completamente o seu alvo imediato»<sup>167</sup>

Hegel vira-se então para o sujeito literário.

## ① Prazer e Necessidade

Em primeiro lugar, Hegel expõe o protagonista de uma lenda alemã, Fausto. A lenda de Fausto terá sido inspirada na figura história de Johann Georg Faust, um alquimista e astrólogo do Renascimento alemão. Na lenda, Fausto é um erudito bem sucedido mas insatisfeito com a sua vida monótona. Fausto acaba por fazer um pacto com o Diabo, vendendo a sua alma em troca de conhecimentos sobrenaturais e prazer. A lenda de Fausto foi, e é, objecto de inúmeras reiteraões e interpretações. É quase impossível não estarmos familiarizados com o sujeito faustiano: o guitarrista de blues que vendeu a sua alma para tocar guitarra como ninguém, o empresário aborrecido com a sua vida que contacta uma empresa para virar a sua vida de pernas para o ar ou uma pessoa ambiciosa que troca integridade moral para poder atingir poder e sucesso. O Fausto a que Hegel se refere é o Fausto de Goethe.

Fausto usa Mefistófeles para seduzir uma rapariga, Gretchen. Gretchen dá à luz ao filho de Fausto, mas, ao aperceber-se sob que condições a sua gravidez aconteceu, acaba por matar o seu filho e é condenada à morte. A sua inocência acaba por lhe garantir salvação eterna e, na reiteração de Goethe, Deus acaba por salvar Fausto. Já nas versões mais antigas, Fausto é levado para o Inferno pelo Diabo.

Fausto emerge do mundo morto que levou à frenologia, insatisfeito com o seu conhecimento. O mundo da razão observadora não é o mundo que a razão activa pretende atingir. Busca um retorno ao místico e ao paganismo, "o espírito da terra."

---

<sup>167</sup> ŽIŽEK, Slavoj, *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*, trad. Thomas Scott-Railton, Polity Press, Cambridge, 2014, p. 25.

Pactos com o Diabo pelo conhecimento proibido da Mãe Natureza. "Na medida em que se elevou da substância ética e do ser imóvel do pensamento," Fausto vê a observação e a teoria "apenas como uma sombra cinzenta e gradualmente desvanecente" (PhS, §360).

«Despreza o intelecto e a ciência  
As dádivas mais elevadas do Homem —  
Entregou-se ao diabo,  
E tem de parecer.»<sup>168</sup>

Mas a busca de Fausto, por prazer e poder, irá revelar-se numa entrega à necessidade. Fausto submete-se à necessidade da qual procurava fugir. Encontrará apenas o Fado. O Diabo estará à sua espera, no final. Ou a salvação de Deus. O prazer desaparece e Fausto é confrontado com o destino.

«É o que se chama *necessidade*, uma vez que a necessidade, *destino* e coisas do género, é exactamente isto: o que não sabemos como dizer o que está a fazer ou o que as suas leis determinadas e o seu conteúdo positivo é suposto ser porque é o conceito absoluto puro ele mesmo intuído como *ser*, a *relação* simples e vazia mas, porém, inexorável e impassível, cujo trabalho é apenas o nada da individualidade singular [...] Em vez de ter mergulhado da teoria morta para a vida, [...] mergulhou então na consciência da sua própria carência de vida e, para si mesma, passou a ser apenas tão vazia e estranha necessidade, como actualidade *morta*.»<sup>169</sup>

Fausto é incapaz de perceber o seu acto sob os termos da sua intenção.

## 2 A Lei do Coração, e a Insanidade do Auto-Conceito.

De seguida temos a figura que irá seguir o seu coração. O figura do coração irá proclamar a lei do seu coração como sendo o pulsar universal da humanidade. As suas acções são, para ele, as acções que representam o que a humanidade realmente é ou que realmente necessita. Mas esta figura irá acabar rodeada por outras figuras que proclamam o mesmo. De partida, a figura do coração não experiênciava a necessidade como a figura faustiana. Para Fausto, a necessidade foi algo que ele não previu e apenas se tornou consciente dela no final. Já a figura do coração está consciente da necessidade e internaliza-a.

«O que a necessidade realmente é na consciência é o que é para a nova forma de autoconsciência na qual a autoconsciente é, para si mesma, necessidade. Ela imediatamente sabe que possui dentro de si o universal, ou a lei, que, por conta desta determinação, que é imediatamente no ser-para-si-mesma da consciência, é chamada de a lei do coração.»<sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §360.

<sup>169</sup> *Ibidem*, §363.

<sup>170</sup> *Ibidem*, §367.

Em contraste com a figura faustiana, na figura do coração está presente a consciência da tensão entre o indivíduo e o mundo. A figura do coração sabe que coloca a lei do coração contra a ordem do mundo.

«Por um lado, a actualidade é, portanto, uma lei pela qual a individualidade singular é oprimida, uma ordem violenta do mundo que contradiz a lei do coração — e, por outro lado, é a humanidade que sofre sob esta ordem, uma humanidade que não segue a lei do coração, mas que é em vez disso submetida a uma lei de necessidade estranha.»<sup>171</sup>

A figura do coração acaba por trazer outros para a sua causa. Ao se rodear por outros, a lei do coração alcança a sua actualidade — fazer os outros ver como o seu coração pulsa pela humanidade, que a sua lei é a verdade da humanidade. Mas isto faz com que uma nova ordem se crie. A tragédia da figura do coração é agora revelada pois no seu acto unilateral e singular, é levada a reconhecer a ordem que recusava reconhecer. A lei do coração acaba por fazer uma projecção da ordem do mundo.

«Portanto, declara que a ordem universal é uma inversão da lei do seu coração e da sua própria felicidade; declara que a ordem universal é uma inversão completamente fabricada por padres fanáticos e déspotas gananciosos, juntamente com os seus vários lacaios, que, por se terem rebaixado a tal abjecção, agora buscam compensação pela sua própria humilhação, humilhando e oprimindo os que estão abaixo deles.»<sup>172</sup>

A figura do coração culpa padres pela sua queda, mas ele mesmo tornou-se num pregador da lei do seu coração. A figura do coração acaba por ditar a sua lei aos que o rodeiam. Reproduz apenas uma caricatura da ordem com a qual se revoltava. Apercebe-se que se o mundo for apenas indivíduos a seguir a lei dos seus corações eles iram anular-se uns aos outros. Num mundo onde só existem indivíduos a própria individualidade falha. Acabam por fazer uns aos outros o que os lacaios dos padres e déspotas fazem — humilham-se perante os que estão no poder e humilham os que estão abaixo deles.

«Portanto, o universal que está presente aqui é apenas uma resistência universal, um combate de todos contra todos, no qual cada um afirma a sua individualidade singular, mas ao mesmo tempo falha porque cada individualidade experimenta a mesma resistência e é reciprocamente trazida à dissolução pelos outros.»<sup>173</sup>

### **3** Virtude e a Forma do Mundo.

Com a figura do coração chegamos à forma do mundo. Indivíduos com os seus interesses tirando do mundo e dos outros aquilo que conseguirem. Nesta secção a

---

<sup>171</sup> *Ibidem*, §366.

<sup>172</sup> *Ibidem*, §377.

<sup>173</sup> *Ibidem*, §379.

figura principal será o cavaleiro da virtude. Uma figura que proclama a sua virtude e valores perante a perversidade da forma do mundo. Vendo-se como um paladino virtuoso num mundo perverso, nostalgicamente apela a um mundo que já não existe, ou que, se calhar, nunca existiu. Para o cavaleiro da virtude, apesar de a forma do mundo ser perversa, existe uma verdadeira essência por trás desta forma do mundo, uma ordem virtuosa, porem, deixada ao abandono. O mundo desapegou-se e esqueceu-se dos valores de outrora, e por isso está a cair aos pedaços. O cavaleiro da virtude vira-se contra o caos do mundo e tenta, através da sua virtude, reverter a forma do mundo.

«Supõe-se agora que o universal receba da virtude a sua verdadeira realidade através da superação da individualidade, através do princípio da inversão. O objecto da virtude é, assim, novamente inverter a forma invertida do mundo e revelar a sua verdadeira essência.»<sup>174</sup>

Mas a luta do cavaleiro da virtude é uma abstracção. Isto faz com que o "resultado do fazer e da luta do cavaleiro da virtude revela-se ser, de facto, mera esgrima com espelhos" (PhS, §386).<sup>175</sup> A virtude é incapaz de derrotar a forma do mundo. A forma do mundo é capaz de se actualizar, já o bem proclamado pelo cavaleiro da virtude, se existisse, "seria uma consciência adormecida permanecendo algures fora do palco, quem sabe onde?" (PhS, §388).

O cavaleiro da virtude acaba por ser uma paródia, alguém que ninguém leva a sério. De tantos actos falhados, o trágico terá que eventualmente tornar-se comédia. E é nesta terceira figura que encontramos um desfecho cómico. Uma luta contra espelhos, uma luta que não pode ser levada a sério — não conseguirá o cavaleiro da virtude ver que a sua maior batalha é contra ele mesmo? — A figura literária a que Hegel se refere é Dom Quixote. Faz lembrar a luta de Dom Quixote com o Cavaleira dos Espelhos, que é na verdade Sansón Carrasco, que se disfarça de cavaleiro rival para tentar curar a loucura do cavaleiro de *La Mancha*.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, §383.

<sup>175</sup> Terry Pinkard traduz por "*shadow-boxing*". Mas deixa-nos uma nota de rodapé a chamar-nos à atenção que no original está "*Spielfechtere*", que literalmente significa "esgrima com espelhos."

<sup>176</sup> A figura do coração é associada, e amplamente aceite, a Karl Moor de *Os Bandoleiros* de Friedrich Schiller. Já ligar Dom Quixote ao cavaleiro da virtude é mais disputado (ver por exemplo HARRIS, HEGEL'S LADDER II, p. 74). Inclino-me para o lado daqueles que argumentam que Hegel se referia a Dom Quixote. E concordo com a resolução proposta por Allen Speight em *Hegel, Literatura e o Problema da Agência*:

«Mas, se o retrato inicial que Goethe faz de Fausto ou o Robbers de Schiller são os sujeitos das duas secções precedentes — assim colocando o relato da "Razão Activa" como um todo no período do Romantismo inicial —, o que poderia explicar tal transição aparentemente anacrónica para uma figura como o herói de Cervantes? A dificuldade resolve-se, no entanto, quando consideramos o cavaleiro não

Hegel resume, então, o dom-quixotismo:

«Todos aqueles tipos de essências e propósitos ideais desaparecem de vista, uma vez que são apenas palavras vazias que elevam o coração, mas deixam vazia a razão; edificam, mas nada erigem; são apenas declarações cujo conteúdo é este: o indivíduo que pretende agir por estes nobres fins e que domina tal admirável oratória crê-se uma excelente criatura — dá a si e aos outros uma cabeça inchada, embora o inchaço apenas se deva a pavoneamento ensobrecido.»<sup>177</sup>

---

da perspectiva do Dom Quixote de Cervantes, mas do Dom Quixote que se tornou o interesse apaixonado da idade Romântica — o Dom Quixote que, como sugeriu um crítico literário, estava relacionado com "praticamente qualquer aspecto e fase da vida alemã entre 1750 e 1800". A obra foi de particular interesse para o círculo de Schlegel, que encorajou a famosa tradução de 1799 por parte de Tieck da obra inteira (contos e poesia incluídas); Dom Quixote foi de alguma maneira "o romance" para a teoria do género dos Românticos, tal como Shakespeare foi "o dramaturgo."» (SPEIGHT, Allen, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge University Press, Boston, 2001, pp. 29-30)

<sup>177</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §390.

# O ESPÍRITO E O DESENVOLVER DA ACÇÃO HUMANA

---

## Hegel e a Grécia Antiga

### Prelúdio

Antes de entrarmos no capítulo *Espírito* teremos que fazer uma recapitulação da subsecção que está entre a razão enquanto actividade (as figuras literárias) e o Espírito. Esta subsecção tem o título de *A Individualidade que é, para Si, Real em Si e para Si Mesma*. Aqui, Hegel procura analisar o sujeito humano dissolvido num contexto social. Tal indivíduo procura realizar-se na realidade imediata e não em oposição a ela (como as figuras literárias fizeram). Ele realiza-se através da sua actividade, e Hegel pressupõe aqui uma actividade que é direccionada e continuada pela subjectividade (os seus pensamentos, os seus propósitos, etc.) de tal pessoa.

Esta subsecção é o último movimento da razão, a individualidade concreta é a última formação de consciência individual. E como tal, é também onde se começa a observar a forma de um mundo. Visto que começamos a vislumbrar a forma de um mundo, a actividade do indivíduo não pode ser apenas de autopreservação. A sua actividade também contribui para o mundo.

Esta subsecção está dividida em três partes:

- *O Reino Animal do Espírito e Engano, ou a Coisa Mesma (die Sache selbst/the crux of the matter)*

O título de "Reino Animal" não é ao acaso, nesta primeira parte encontramos uma individualidade que expressa a sua natureza original (talentos, aptidões, predisposições, etc.) espontaneamente como um animal o faz. O indivíduo assume que ele é o que a natureza o fez. O propósito inicial é então o de desenvolver a sua natureza original. A actividade trata-se aqui de autodeterminação e auto-realização. Pensemos nesta actividade autodeterminante como um projecto. O projecto de realizar a natureza original.

A actividade é suposto, então, ser a expressão da sua natureza original. Contudo, muitas vezes acontece que o produto do projecto não reflecte a natureza original, ou pode não ter o resultado desejado. E nesta sua actividade, através da qual a sua natureza original é expressa, ela fica "à vista de todos". Sendo assim, esta actividade divide a individualidade em acto e na consciência do acto, e o produto do projecto ganha assim uma actualidade que é estranha para o agente desse projecto. O projecto

acaba por apenas ter actualidade através de componentes que são independentes do agente, como por exemplo, a comparação das acções de um agente com as de outro.

A obra do agente acaba por expressar o que ele é para todos, e não apenas para ele mesmo. O significado que o projecto tinha para ele torna-se algo diferente. E é aqui que a decepção entra, o projecto torna-se num jogo:

«Enquanto nesta alternância a consciência tem *um* momento para si como essencial na sua reflexão, mas outro apenas externamente na *consciência*, ou para outros, o que surge é um jogo que as individualidades jogam umas com as outras, no qual elas enganam-se reciprocamente tal como a si mesmas, de modo que cada uma é igualmente enganadora e enganada.»<sup>178</sup>

É nesta "peça de teatro", onde todos "actuam" para uma "audiência", que a autodeterminação deixa de ser apenas auto-preservação e passa a ser uma auto-realização numa comunidade. O projecto individual acaba por se tornar na *Sache selbst*. A *Sache selbst* é o projecto universal, o projecto a que todos se comprometem. O movimento que Hegel percorre aqui é o de um projecto individual, "eu comprometo-me a fazer x", que se expande para um projecto universal, onde uma tarefa é definida por todos para todos. Todavia, na *Sache selbst* todos os momentos são ainda vistos como acidentais.

#### ● A Razão Legisladora

A autoconsciência deixa de ser a consciência de um indivíduo particular, como acabamos de ver, a *Sache selbst* é partilhada e concebida por todos. O fazer aqui torna-se nas leis, ou normas, que todos devem seguir. As leis de que Hegel nos fala são coisas como "o senso comum", a Regra de Ouro, etc. Neste estágio, a autoconsciência identifica-se com a *Sache selbst* e não a questiona, e:

«A natureza original *determinante* do indivíduo perdeu o seu significado positivo de ser *em-si* o elemento e o objectivo da actividade do indivíduo. É apenas um momento superado, e o indivíduo é um *si* como o si universal.»<sup>179</sup>

O indivíduo é agora um si universal, ele é um agente de uma comunidade. Vemos aqui a essência ética surgir. Contudo, princípios abstractos dependem de seres humanos para os instanciar. Agir de acordo com tais leis é transgredir a imediatez dessas leis. Por exemplo, dizer a verdade implica descobrir a verdade. O máximo que a essência ética nos é capaz de oferecer é uma prescrição contra a auto-contradição. Oferece-nos um padrão para estabelecer se um determinado conteúdo pode ser lei ou não. Isto não é suficiente, as leis têm de ser testadas.

#### ● A Razão Examinando as Leis

---

<sup>178</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §415.

<sup>179</sup> *Ibidem*, §418.

Na actividade de testar e examinar as leis descobre-se que o que valida as leis é a comunidade onde essas leis são empregues. É ao que Hegel chama de substância ética. As leis não encontram o seu fundamento em decretos individuais ou em prescrições unilaterais. A lei ética está, para Hegel, implícita na vida comunal. É algo que todos aceitam como padrão, numa dada comunidade, e é algo que não contém estranheza alguma para aqueles que vivem nessa comunidade.

«É uma lei eterna que não tem o seu fundamento na *vontade deste indivíduo*, mas que está em si e para si e é a absoluta *vontade pura de todos* e tem a forma de *ser* imediato. A lei também não é uma *ordem* que apenas *deveria ser*; pelo contrário, é e é validamente em vigor; é o *eu* universal da categoria que é imediatamente actualidade, e o mundo é apenas esta actualidade.»<sup>180</sup>

Esta lei eterna também não pode ser uma obediência cega, como o servo obedece ao seu senhor, onde o agente não se reconhece na sua acção. Não pode também ser fé, pois a fé, segundo Hegel, vê a essência do seu objecto como estranheza.

«Em vez disso, as leis são os pensamentos da sua própria consciência absoluta, pensamentos que ela mesma *tem* imediatamente. [...] Através da *universalidade* do seu *próprio si*, a *autoconsciência* ética está *imediatamente* em harmonia com a essência.»<sup>181</sup>

Hegel está aqui a falar daquelas leis que são tomadas como correctas e imediatamente aceites, eternas. Aquelas leis que não são vistas como estabelecidas. Aquelas leis que são correctas porque são correctas. Quando um indivíduo se identifica com o grupo onde tais leis são aceites, ele imediatamente identifica-se também com essas leis. São leis não escritas, mas que são efectivas numa comunidade. No último parágrafo, Hegel refere-se à tragédia grega de Sófocles, *Antígona*.

«A autoconsciência é igualmente *relação* simples e clara com essas leis. Elas *são*, e nada mais. — Isto constitui a consciência dos seus relacionamentos. Desta forma, elas são para a *Antígona* de Sófocles como a lei não escrita e infalível dos deuses.»<sup>182</sup>

A Razão levou-nos a bofetear rostos, a quebrar crânios, a perceber a futilidade de vender alma ao Diabo e a menosprezar dom-quixotismos. Acabámos com as leis não escritas de comunidades. Uma coisa é certa; para Hegel, a individualidade humana apenas pode ser realizada num contexto social.

---

<sup>180</sup> *Ibidem*, §435.

<sup>181</sup> *Idem*.

<sup>182</sup> *Ibidem*, §436.

## Espírito

Hegel começa o capítulo do Espírito com um apanhado dos estágios anteriores. A razão torna-se espírito quando atinge a consciência completa de si mesma. A razão observadora encontrava-se na mera coisa. De seguida, num estágio também unilateral, encontra-se na actividade, já não se via passivamente num objecto e impunha-se no mundo. E, finalmente, encontrou-se num palco social. Mas a *Sache selbst* é ainda um conhecimento abstracto que não está consciente da sua substância. Essa substância é o espírito.

A essência do espírito é a substância ética (os costumes, as leis de uma determinada sociedade, etc.), mas o espírito é ele mesmo actualidade ética. Na sua actualidade, o espírito confronta-se a si mesmo no mundo social, no qual toda a estranheza desaparece.

«O espírito é o si da consciência actual, a qual o espírito confronta, ou melhor, que se confronta como um mundo real objectivo, um mundo que também perdeu, para o si, toda a significação de algo estranho, assim como o si perdeu toda a significação de ser um ser-para-si dependente ou independente separado desse mundo.»<sup>183</sup>

Chegando finalmente ao Espírito, Hegel diz-nos que neste estágio não há qualquer estranheza. Os indivíduos estão conscientes de que o espírito é o fundamento das acções de todos, e todos partilham esse fundamento. Os indivíduos sabem que não poderiam ser o que são separados do espírito. A actualidade ética é a imediata consciência do si e do seu mundo. Todos fazem pela preservação do mundo em que se encontram. É a obra universal da qual todos retiram e partilham, e a partir da qual a auto-expressão, o desenvolvimento da individualidade, é possível para todos.

«O espírito é a substância e a essência universal duradoura, igual a si mesma — é o fundamento e o ponto de origem inabalável e indissolúvel do agir de cada um e de todos [...] Esta substância é tanto a obra universal, a qual como resultado se entra através do agir de cada um e de todos enquanto a unidade é igualdade, pois esta substância é o ser-para-si, ou o si, o agir.»<sup>184</sup>

O ser-para-si é essência dissolvida. Na dissolução e singularização, cada um, tirando algo do universal, faz a sua própria obra. A singularização da essência é apenas um momento no agir de cada um e estes momentos são o movimento e a alma dos costumes e leis de uma sociedade, a sua substância.

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, §438.

<sup>184</sup> *Idem*.

«Precisamente por isso, porque é o "ser" dissolvido no si, a substância não é a essência morta, mas é antes *actual e viva*.»<sup>185</sup>

A rendição à vida comunitária constitui a sua própria vida.

As formações de consciência anteriores são uma abstracção do espírito. Mas estas formações de consciência apenas podem existir no espírito, elas avançam a partir do espírito, mas voltam a ele. Antes de chegarmos aqui, a razão encontrou-se em momentos abstractos: a razão observadora, a razão activa e a razão formadora de leis. No espírito, a razão não é intuída como algo que o espírito possui, mas como algo que o espírito é.

«Quando essa razão, que o espírito tem, é finalmente intuída pelo espírito como a razão que é, ou como a razão que é actual no espírito e que é o mundo do espírito, então o espírito está na sua verdade.»<sup>186</sup>

Hegel diz-nos que a imediatez do espírito é a vida ética [*Sittlichkeit*] de um povo. É a individualidade em união com um mundo social, é o indivíduo que é um mundo. O espírito ao se encarar a si mesmo já não coloca o indivíduo e o mundo separadamente.

Contudo, o espírito tem de atingir a consciência daquilo que é na sua imediatez. Através de uma série de formações, o espírito tem de atingir o conhecimento de si mesmo. Estas formações são realizadas num mundo social e não meramente em consciências individuais "à parte".

«São formas que, porém, diferem das anteriores por serem espíritos reais, actualidades genuínas, e, em vez de serem apenas formas de consciência, elas são formas de um mundo.»<sup>187</sup>

Neste vir a conhecer-se, o espírito separa-se internamente, retratando o mundo da cultura como uma realidade severa e o mundo contrastante da fé como o reino da essência e do pensamento. Estes dois mundos são conceptualizados pelo espírito como o "este-mundo presente" (a saber, o mundo) e o "outro-mundo do além" (o fundamento do mundo). Estes mundos retornam à autoconsciência na forma de moralidade. Então o mundo ético — o mundo separado por este mundo e o mundo do além — e a mundivisão moral são os espíritos cujo movimento iremos agora ver a desdobrar-se.

Na vida do espírito, a acção divide o espírito em substância e consciência da substância. Ou seja, divide em costumes e leis e em consciência desses costumes e leis. Hegel diz-nos que a autoconsciência, o agente consciente individual, é o meio mediador pois é ela mesma a unidade de si mesma com a substância. A

---

<sup>185</sup> *Idem*.

<sup>186</sup> *Ibidem*, §439.

<sup>187</sup> *Ibidem*, §440.

autoconsciência "engendra a unidade do seu si e da substância como obra sua e, portanto, como actualidade" (PhS, §443).

Mas o agir que divide o espírito em substância e consciência da substância, divide também a própria substância e a própria consciência. Mas a substância preserva em si mesma a oposição da autoconsciência como também preserva em si mesma a natureza da consciência. Ou seja, os costumes e as leis existem tanto como sendo independentes do agente consciente individual como ostentam e exibem a consciência humana. Visto que a realidade do mundo presente e do mundo do além não é depositada pela autoconsciência fora de si mesma, e visto que a substância exhibe a consciência humana, a substância "fragmenta-se numa essência ética diferenciada, numa lei humana e numa lei divina" (PhS, §444).

Agora, a autoconsciência, ao confrontar a substância, irá "atribuir a si mesma um destes poderes" (PhS, §444). Hegel diz-nos que esta subscrição por parte da autoconsciência a um destes poderes é um conhecimento que é tanto ignorância e saber.

«E enquanto conhecimento, ela divide-se tanto numa ignorância do que está a fazer e num conhecimento do que está a fazer, e é, portanto, um conhecimento iludido.»<sup>188</sup>

No seu acto, o indivíduo experiencia esta contradição, tanto a contradição de saber e não saber o que está a fazer, e a contradição entre os poderes, estas leis contraditórias. Isto irá levar à destruição mútua da lei humana e divina, e, neste conflito trágico, o indivíduo encontra a sua ruína. Porém, através destes desfechos trágicos, superamos a obediência cega da lei e do costume. Ganhamos a habilidade de obedecer ou desobedecer, contudo, a vida ética é perdida.

«No seu acto, experiencia assim a contradição destes poderes, nos quais a substância se dividiu, e experiencia a sua destruição mútua e a contradição entre o seu conhecimento sobre a eticidade da sua acção — e o que é ético em si e para si — e encontra a sua própria ruína. Contudo, através deste movimento, a substância ética veio a ser autoconsciência actual [...] mas foi justamente aí que a vida ética pereceu.»<sup>189</sup>

Hegel desenhou-nos aqui um resumo da primeira parte do capítulo "Espírito". Iremos agora mergulhar, com Hegel, neste movimento e ver o seu desdobramento em detalhe. Hegel irá levar-nos à Grécia Antiga com Sófocles. Nesta secção, devemos ter como pano de fundo as peças de Sófocles em torno de Tebas<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, §444.

<sup>189</sup> *Idem*.

<sup>190</sup> Laio, rei de Tebas, após o nascimento do seu filho, consulta um oráculo a fim de saber a sua prosperidade vindoura; porém, o oráculo diz-lhe que encontrará o seu fim às mãos do seu

---

próprio filho. Receoso, Laio ordena Jocasta, sua esposa, a que se veja livre do recém-nascido. Incapaz de prosseguir com o acto, Jocasta passa o fardo a um servo, que por sua vez acaba por entregar o recém-nascido a um pastor, que lhe dá o nome de Édipo. O pastor apresenta Édipo ao rei de Corinto, que se encontrava sem herdeiro, e o rei e a sua esposa acabam por criar Édipo como sendo o seu próprio filho, porém nunca lhe revelando a verdade.

Já na sua maturidade, chega aos ouvidos de Édipo que ele não é o filho do rei e da rainha de Corinto. Perturbado, Édipo procura o oráculo de Delfos. O oráculo ignora a pergunta de Édipo acerca da sua verdadeira parentalidade, deixando-o apenas com o aviso de que Édipo está destinado a acasalar com a sua mãe e matar o seu pai. Édipo decide deixar Corinto e partir para Tebas, a fim de evitar a profecia. Na sua viagem, Édipo acaba por encontrar um homem com já alguma idade, acompanhado pelos seus servos. Numa disputa sobre o direito a passagem, Édipo acaba por matar este homem e os seus servos. Ao aproximar-se de Tebas, Édipo depara-se com uma esfinge numa colina que estava a devorar tebanos e viajantes que não conseguissem desvendar a sua adivinha. Ao ser bem sucedido, conseguindo livrar Tebas da maldição da Esfinge, Édipo é recompensado com o trono de Tebas e com a mão da rainha-viúva, Jocasta. Édipo e Jocasta têm quatro filhos juntos: Antígona, Ismena, Polonices e Etéocles.

Alguns anos depois, Tebas encontra-se devastada por uma peste. O rei Édipo decide enviar o seu cunhado, Croente, em busca do aconselhamento do oráculo de Delfos. Croente reporta a Édipo que a peste é resultado de o assassino do antigo rei de Tebas nunca ter sido trazido à justiça. Édipo jura encontrar o assassino de Laio, e ordena que o profeta cego, Tirésias, seja chamado para prestar os seus serviços. Tirésias recusa-se a cooperar, e aconselha Édipo a abandonar a sua demanda pelo assassino de Laio. Enfurecido, Édipo ridiculiza a falta de visão do profeta, que por sua vez riposta que Édipo é quem é cego, e deixa a mónica que, quando o assassino for descoberto, Édipo encontrar-se-á um cidadão nativo de Tebas, irmão e pai dos seus filhos, e filho e marido da sua mãe. Jocasta tenta confortar Édipo dizendo-lhe que não precisa de preocupar-se com as profecias de profetas, pois, uma vez, um profeta terá dito ao seu antigo marido que ele iria morrer pelas mãos do seu próprio filho, contudo, Laio teria sido morto por bandidos numa encruzilhada. Édipo ordena que a testemunha do crime seja trazida ao palácio. Entretanto, um mensageiro vindo de Corinto traz a Édipo a notícia de que o seu suposto pai, o rei de Corinto, teria morrido. Édipo sente-se aliviado, pois já não poderia cumprir a primeira parte da profecia, não poderia vir a matar o seu pai. Contudo, Édipo continua a temer o acto incestuoso com a sua mãe. Mas o mensageiro, a fim de lhe tranquilizar a mente, explica que não tem necessidade de se preocupar, pois a rainha de Corinto não é, na verdade, sua mãe. É revelado que o mensageiro teria sido o pastor que apresentou Édipo à realeza de Corinto, depois de um servo lhe ter entregado o recém-nascido. Édipo procura saber quem é este homem que o entregou ao mensageiro. Ao que parece, é a mesma pessoa que teria testemunhado o assassinato de Laio, e que Édipo já teria ordenado que fosse trazida ao palácio. Após a sua chegada, a testemunha hesita em responder às perguntas de Édipo, mas acaba por confessar que o recém-nascido que entregara ao pastor era o filho de Laio, e que o assassino do rei teria sido Édipo. Ao descobrir a verdade, Édipo procura Jocasta, encontrando-a enforcada nos seus aposentos. Édipo pressiona os alfinetes do vestido de Jocasta nos seus olhos, cegando-se. Decide depois exilar-se, deixando Tebas.

---

Édipo entra em Colono guiado pela sua filha, Antígona, são depois abordados por um aldeão e é-lhes pedido que não permaneçam neste lugar, pois é sagrado às erínias. Édipo toma isto como um sinal da proximidade da sua morte, pois também lhe tinha sido revelado que ele morreria em solo sagrado às erínias, e que deixaria uma bênção à terra que acolheria o seu corpo. Édipo pede aos aldeões uma audiência com o rei de Atenas, Teseu. Entretanto, Ismena chega com a notícia de que Etéocles teria capturado o trono de Tebas do irmão mais velho, Polonices, e que, por sua vez, Polonices, depois de ser banido de Tebas pelo seu irmão, procura apoio em Argos para poder atacar a cidade e recuperar o seu trono. Ao que parece, ambos os irmãos terão ouvido de um oráculo que o resultado da batalha seria decidido dependendo do local onde o seu pai seria enterrado, e que à conta disso, Croente planeia enterrar Édipo sem ritos fúnebres em território tebano. Édipo contrasta a devoção das suas filhas à desonra dos seus filhos, e recusa comprometer-se à causa de um dos seus filhos, optando por prestar fidelidade ao povo de Colono, e pede que seja protegido de Croente. Depois da sua chegada, Teseu simpatiza com Édipo, acabando por lhe dar cidadania ateniense e protecção; e após a chegada de Croente, este é expulso por Teseu e os aldeões de Colono. Antes da sua morte, Édipo recebe mais um visitante, o seu primogénito. Mas Édipo recusa-se a afiliar-se à causa de Polonices, profetizando que ambos os irmãos morrerão nas lanças um do outro. Antes da sua partida, Antígona tenta persuadir Polonices a não atacar Tebas, mas é um esforço em vão. Sentindo que o seu tempo chegou, Édipo diz às suas filhas que o fardo de tomar conta dele teria chegado ao fim e a Teseu que teria chegado a altura de dar a sua bênção a Atenas. Édipo pede às suas filhas que não o sigam mais, pois apenas Teseu poderia ficar a saber o local do seu enterro. Antígona parte em direcção a Tebas na esperança de conseguir evitar a batalha entre os seus irmãos.

Antígona chega tarde demais, os seus irmãos morreram nas lanças um do outro. Croente é agora o governante de Tebas, e ordenou que Etéocles fosse honrado e que se realizassem os seus ritos fúnebres. Quanto a Polonices, decretou que seria crime enterrá-lo, o seu corpo deveria permanecer exposto no campo de batalha sem ritos sagrados, uma punição severa para qualquer grego. Antígona encontra-se com a sua irmã e revela que pretende desobedecer ao decreto do seu tio e enterrar o seu irmão. Ismena decide não ajudar a sua irmã, e não consegue impedi-la de seguir em frente com o seu plano. Sob a cobertura da noite, Antígona presta ritos sagrados a Polonices e fornece-lhe um enterro simbólico. Mais tarde, uma sentinela que guardava o corpo de Polonices, entra no palácio para dar a notícia a Croente que as suas ordens foram desobedecidas, pois alguém terá enterrado o corpo. Furioso, Croente ameaça o sentinela com a morte, caso seja incapaz de encontrar o culpado. Os vigias voltam a desenterrar o corpo de Polonices e, desta vez, em plena luz do dia, Antígona volta a tentar enterrar o corpo do seu irmão, mas é apanhada em flagrante e levada até Croente. Antígona não nega as suas acções e permanece intransigente quanto à defesa do seu crime e à condenação do decreto de Croente, pois o seu acto era em conformidade com a vontade dos deuses, já o decreto de Croente viola esta mesma vontade. Croente indigna-se ao ser desafiado por uma mulher, e convoca a irmã de Antígona ao palácio, desconfiado da sua cumplicidade no crime. Ismena, destroçada, e não querendo ver a sua irmã morrer sozinha, confessa ter sido cúmplice; porém, Antígona desmente-a. Croente ordena que ambas sejam aprisionadas. Hémon, filho de Croente e noivo de Antígona, tenta persuadir o seu pai a

## A Vida Ética do Espírito

Vimos que o espírito auto-separa-se. Divide-se entre o mundo da cultura e o mundo da fé, que por sua vez deram lugar à lei humana e à lei divina. Isto significa que a vida ética despedaça-se em relações éticas. Hegel diz-nos que a pluralidade dos momentos éticos condensa-se na duplicidade de uma lei individual e uma lei universal, isto é, tanto a lei humana como divina têm um momento individual e um momento universal. Mas Hegel sublinha que estas divisões da substância continuam a ser o todo do espírito. Pensar uma totalidade hegeliana é pensar uma totalidade que não é estranha ao plural, à negação e contradição; pelo contrário, é uma totalidade que os sabe acomodar. A substância ética apenas pode ser realizada na pluralidade das consciências existentes, mas igualmente, a substância reflecte-as e inclui-as nela.

«O espírito é a politeia [...] É o espírito que é para si enquanto se mantém no *reflexo dos indivíduos* — e que é em si, ou que é substância, enquanto os contém em si mesmo. Como *substância* actual, o espírito é *um povo*; como consciência actual, é *cidadão* do povo.»<sup>191</sup>

Este espírito é a lei humana e é uma actualidade consciente de si mesma. Na forma de universalidade ela é a "lei familiar conhecida e os costumes existentes" e na forma de singularidade "é o governo." Esta lei, Hegel diz-nos, "está publicamente aberta à luz do

---

mostrar misericórdia a Antígona, pois toda a cidade sob a cobertura da escuridão chora por Antígona. Croente permanece incomplacente e Hémon sai, tendo quebrado laços de fraternidade com o seu pai. Croente acaba por decidir poupar Ismena e enterrar Antígona viva numa gruta, esperando assim não enfurecer demasiados os deuses; pois, desta forma, Croente não mata aquele que fazia a vontade dos deuses, a pessoa em questão apenas acabará por morrer na gruta em que a deixar. Ao ser escoltada para a sua tumba viva, a sua atitude desafiante está agora apaziguada, e Antígona expressa desgosto por não poder vir a casar e ter filhos, mas também contemto pelas leis dos deuses e da cidade.

Mais tarde, Tirésias avisa Croente de que os deuses estão descontentes, os alteres de Tebas foram corrompidos com a carne do corpo deixado ao relento. O corpo de Polonices deve ser rapidamente enterrado e Antígona não deveria ser enterrada viva, pois toda a Grécia irá desprezar Tebas e os deuses não irão aceitar ofertas de sacrifícios da cidade. Croente inicialmente rejeita a preocupação de Tirésias, mas é depois convencido a encarar com seriedade dos avisos do profeta. Croente parte com um cortejo de soldados. Croente enterra o corpo de Polonices e segue em direcção à gruta onde Antígona fora deixada; porém, ao entrar, encontra um corpo enforcado e ao seu lado o seu filho a lamentar a morte da filha de Édipo. Num acto de fúria, Hémon corre, com a espada em mão, em direcção a Croente, tropeçando e empalando-se a si próprio. Croente retorna com o corpo do seu filho, e encontra a sua mulher, Eurídice, morta, pois, após receber a notícia por um mensageiro da morte de Hémon, amaldiçoa Croente e ter-se-á enforcado. A lei da cidade é preservada, mas Croente perde toda a sua família. Croente reconhece a sua culpa.

<sup>191</sup> *Ibidem*, §446.

dia" (PhS, §447). O que confronta o poder público é a lei divina. A lei divina é "a simples e imediata essência da vida ética" e é oposta ao "movimento autoconsciente de agir". A lei divina reina sobre a "essência interna" dos indivíduos (PhS, §448). O momento que expressa este elemento de imediatez da vida ética é a politeia natural ética — a família. A família é tanto oposta como pressuposta pelo povo, ambos participam em objectivos comuns, mas tampouco conseguem partilhar todos os seus interesses.

«[A família] enquanto conceito *carente-de-consciência* da sua actualidade conscientemente cognoscente, como a *unidade elementar* da actualidade do povo, como, para o povo, ser ético *imediatamente* — enquanto a vida ética que educa, acultura e que se sustem a si própria através do *trabalho* para o universal, como os Penates [divindades do lar], a família permanece sobre e contra o espírito universal»<sup>192</sup>

Num longo parágrafo, Hegel expressa qual é o carácter ético da família. Hegel começa por dizer o que o carácter ético da família não é. A família não pode ser apenas algo meramente natural, ou uma relação meramente natural entre os seus membros. Dizer algo como "a família existe porque o ser humano tem um impulso biológico para se reproduzir" não é suficiente para Hegel, isto faz com que a família também não possa ser algo meramente contingente. A família também não é apenas uma relação de sentimentos e afeições. A família também não é apenas a aquisição de poder e fortuna. A família também não pretende reduzir-se ao fornecimento de abrigo aos seus membros, ou à promoção do seu bem-estar e felicidade — um serviço de ajuda. Nem pode o carácter ético da família estar apenas na educação e no treino para a cidadania. Todas estas coisas são particulares e "o conteúdo da acção ética tem de ser substancial, ou, completo e universal. E por isso a acção apenas pode estar relacionada com o indivíduo total, ou como o individual como universal" (PhS, §450). O conteúdo ético da família encontra-se na passagem da individualidade da vida para a universalidade da morte. A família promove o culto aos mortos.

«Por conseguinte, a acção que abarca a existência inteira da consanguinidade [...] já não diz respeito aos *vivos*, mas aos *mortos*; diz respeito àquele que, na longa progressão da sua existência dispersa, é condensado *numa* forma completa e que foi elevado da inquietação da vida contingente à imobilidade simples universal. — Porque ele apenas é *actual* e *substancial* como cidadão, o indivíduo singular, tomado não como cidadão mas como pertencente à família, apenas é a sombra *irreal* sem núcleo.»<sup>193</sup>

A morte é um dos espaços onde o jogo dialéctico hegeliano entre o espírito e a natureza está explanado. A morte fora do espírito é um mero processo biológico e um acontecimento natural. Mas na região do espírito a natureza é desnaturalizada. Já na

---

<sup>192</sup> *Ibidem*, §449.

<sup>193</sup> *Ibidem*, §450.

dialéctica do senhor-servo vimos que a morte teve um papel importante. Foi através dela que o servo se tornou servo, porque preferiu submeter-se do que perder a sua vida. Mas foi também através do domínio do medo da morte que o servo veio a emancipar-se do seu senhor. Hegel diz-nos que os membros das famílias tinham o dever de ampliar este momento natural, a morte, a fim de "não pertencer apenas à natureza nem permanecer algo irracional." A morte deve tornar-se algo *agido*, que pertença ao domínio da acção, e que nela seja "afirmado o direito da consciência." O significado desta acção é o afirmar de que se está consciente que a universalidade da morte não é natureza, "a aparência de que este é o tipo de acto que pode ser atribuído à natureza fica pelo caminho [falls by the wayside]" (PhS, §451). O "eterno descanso" da autoconsciência é diferente do simples cessar de vida. Hegel diz-nos que na morte a individualidade singular passa a ser uma negatividade abstracta; e, visto que carece de reconciliação em si, tem de alcançar a sua reconciliação através de uma acção actual e externa — uma acção pública. A família ao assumir o fardo do que acontece naturalmente, a morte torna-se numa acção. Esta acção interrompe o trabalho da natureza.

«A consanguinidade, portanto, suplementa o movimento natural abstracto ao lhe acrescentar o movimento da consciência, interrompendo o trabalho da natureza e afastando a consanguinidade da destruição; ou, melhor, porque a destruição [...] é necessária, a consanguinidade assume o feito da destruição.»<sup>194</sup>

Aquele que está morto fica à mercê das mais diversas forças corrosivas. A penetração necromante dos abutres, a rasgante dentada dos cães, o profanar dos vermes e até a chuva, são agora forças às quais ele não consegue resistir. A família impede, então, que os mortos sejam desonrados por estes actos inconscientes, e no lugar deles colocam os seus próprios actos. Unem "os seus parentes ao ventre da terra, à individualidade elementar imperecível", a fim de os tornar também imperecíveis. Com este acto "a família transforma os mortos em membros de uma politeia" (PhS, §451). — Certamente, os mortos têm um determinado peso nos vivos. Um peso para a família. Um peso político para a politeia. E também terão um peso cultural. A nossa cultura é feita por mortos. — Os enterros cumprem a lei divina. Todas as relações familiares pertencem à lei divina.

O conteúdo e o poder da lei humana encontra-se na substância ética "actual consciente de si mesma, todo o povo," e a lei divina encontra o seu conteúdo e poder no "indivíduo singular que está no reino extraterrestre além da actualidade" (PhS, §452). O poder dos mortos é o universal puro abstracto ou a individualidade elementar, a Terra. E é um poder que se desgarrá da actualidade autoconsciente do povo. E quando a Terra treme, o povo é devolvido à abstracção pura, e a sua essência

---

<sup>194</sup> *Ibidem*, §451.

é feita fundamento. Hegel deixa uma pergunta: como é que este poder se mostra num povo?

Hegel diz-nos que existem "diferenças e níveis" em ambas as leis. A diferença desdobra-se em cada lei, e este desdobrar constitui o movimento e a vida distinta de cada uma. Ao examinarmos estas diferenças desvendamos a forma como cada uma se envolve com ela mesma e como cada uma se envolve com a outra. Nestas intersecções as leis transitam entre si, passam de uma para a outra e vice-versa.

A politeia, cuja lei está exposta à luz do dia, tem a sua vivacidade no governo. A lei humana assume individualidade no governo. Isto é o espírito reflectido sobre si mesmo, "o simples si da substância ética total". Através do governo, a politeia organiza-se e articula-se a fim de garantir a cada membro e a cada parte uma existência estável (organiza-se em sistemas de auto-suficiência pessoal e de propriedade; como também em associações independentes para fins singulares como promover o ganho e o prazer). "O espírito tem aí a sua realidade ou a sua existência, e a família é um elemento desta realidade" (PhS, §454). Mas o espírito é também a força do todo e faz cada membro e cada parte da politeia sentir a sua auto-suficiência e relembra-os que apenas têm a sua vida no todo. "O espírito da associação universal é a simplicidade e essência negativa destes sistemas que se isolam" (PhS, §454).

Hegel diz-nos que o governo tem de criar guerras que sacodem os indivíduos "até ao seu núcleo", a fim de não deixar que os membros e as partes da politeia se tornem enraizados e rigidamente fixados nas actividades de isolamento, pois isso faria com que o espírito desvanecesse e com que o todo se desmorona-se. Ao fazê-lo, o governo infringe a ordem estabelecida e viola os direitos da autoconsciência. Ao impor o labor da guerra, os indivíduos que se absorviam no isolamento e na segurança pessoal vieram "a sentir o poder do seu senhor e mestre, a morte" (PhS, §454).

A dissolução de uma existência estável faz com que o espírito impeça a sua própria descida da vida ética para uma existência meramente natural. O confronto com a morte relembra o espírito do seu fim — liberdade. Mas isto revela-nos algo: se a politeia se encontra dependente do senhor absoluto, a morte, então ela é dependente da lei divina. A lei humana baseia a sua autoridade na autoridade profunda da lei divina.

«A essência negativa mostra-se ser o *poder* subjacente da politeia e a *força* da sua autopreservação. A politeia, portanto, tem a verdade e a fundação do seu poder na essência da lei *divina* e no *reino do submundo*.»<sup>195</sup>

Isto é, decerto, uma referência ao reino de Hades.

---

<sup>195</sup> *Ibidem*, §454.

Nós já sabemos que a família alberga a lei divina. Mas na família, a lei divina também tem diferenças em si mesma e cujas relações entre estas diferenças constituem a sua actualidade. Hegel refere-se a três tipos de relações familiares:

- Homem e mulher.
- Pais e filhos.
- Irmão e irmã.

Destas três relações, Hegel diz-nos que é a relação entre o homem e a mulher que possui inicialmente, ou à primeira vista, o auto-reconhecimento imediato de uma consciência numa outra, ou seja, reconhecimento recíproco. Contudo, este auto-reconhecimento é apenas um reconhecimento natural (porque se trata de uma relação pagã) e não ético. Isto faz com que apenas possa ser uma "representação e imagem do espírito, e não espírito actual" (PhS, §455). Porém, a representação ou imagem tem a sua actualidade num outro. A sua realização encontra-se fora de si mesma, ou seja, a relação entre o homem e mulher é realizada nos filhos.

«[...] esta relação não tem então a sua actualidade em si mesma mas sim na criança — num outro cujo vir a ser é essa relação e no qual essa relação desaparece. Esta progressão de uma geração para outra tem a sua existência estável no povo.»<sup>196</sup>

Hegel diz-nos que a piedade mútua entre o homem e a mulher é uma caldeirada de relações naturais e de sentimentos, ou seja, é tanto uma relação natural como uma relação espiritual. Mas como esta relação encontra a sua realização fora de si, esta não tem em si um retorno a si mesma. E a segunda relação, a de piedade entre pais e filhos, também não encontra em si um retorno. Os pais apercebem-se de que a sua actualidade encontra-se nos filhos; e os filhos, para poderem alcançar a sua própria actualidade, necessitam de se separar da sua origem. A actualidade dos filhos permanece uma actualidade estranha aos progenitores.

«A piedade dos pais para com os filhos é afectada pela emoção provocada pela cognoscência [*awareness*] de que eles têm a sua actualidade num outro e que eles vêem os seus filhos alcançarem o seu ser-para-si sem que o possam recuperar. A existência independente da criança permanece uma actualidade estranha, uma actualidade própria. — Mas, inversamente, a devoção dos filhos aos pais é afectada pela emoção do seu vir-a-ser, ou por terem o seu em-si num outro que está a desaparecer, e por alcançarem o ser-para-si e a sua própria autoconsciência apenas através da separação da sua origem — uma separação dentro da qual a origem recua.»<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, §455.

<sup>197</sup> *Idem*.

Os pais têm a actualidade da sua relação num outro, nos filhos; e os filhos, que derivam a sua existência também de um outro, os pais, apenas podem alcançar independência ao se separarem da sua origem. Comentámos como na morte encontramos a desnaturalização da natureza no espírito, mas se o encontramos na morte, encontramos-lo também no nascimento. Para Hegel, a reprodução na natureza reduz-se à "manutenção" de mecanismos ou ao desejo (inconsciente) de se fazer uma cópia de si mesmo — uma continuação da origem. Na região do espírito encontramos uma separação da origem.

Hegel passa agora a argumentar que nestas relações não podemos encontrar uma relação ética em pé de igualdade. A relação ética verdadeiramente recíproca apenas pode ser encontrada, para Hegel, entre irmão e irmã. Nesta relação "eles são indivíduos livres com respeito um pelo outro" (PhS, §456).

Mas porque pode apenas a relação entre irmão e irmã alcançar igualdade ética num contexto pagão? Enquanto filha, a mulher tinha o dever de "ver os seus pais desvanecer," zelar pela sua velhice, e, enquanto o fazia, tinha tanto que comover-se com a perda como manter a sua postura e encontrar paz ética nesta perda, pois é apenas com o desvanecer dos pais "que ela consegue alcançar o ser-para-si de que ela é capaz. Assim, ela não é capaz de intuir o seu ser-para-si positivamente nos seus pais." Enquanto mãe e esposa, Hegel diz-nos que a mulher é vista como algo natural e substituível — "no lar ético não se trata deste marido em particular, deste filho em particular, mas simplesmente de *marido* e *filhos* no geral; estas relações femininas são baseadas não no sentimento, mas no universal." Ou seja, o homem facilmente arranjaria outra mulher com quem fazer família se uma determinada mulher não fizesse o seu "papel" bem. Na individualidade singular e no prazer que a mulher poderia tirar proveito, ela apenas irá encontrar alienação, "ela permanece tanto imediatamente universal e alheia à singularidade do desejo". Já o homem vive estes dois momentos (universalidade e singularidade) separadamente. Enquanto cidadão que participa, e que tira proveito da politeia, ele, através do poder da universalidade da autoconsciência adquirida com a sua participação no todo social, adquire o direito ao desejo, e ao mesmo tempo, liberdade de tal desejo. Enquanto o homem não está no lar, ele está livre deste desejo. Mas a mulher não tem como escapar ao lar, pois a sua participação no todo social é-lhe castrada. No lar, a mulher apenas encontra deveres, mas o homem maioritariamente encontra prazeres. A relação desigual entre marido e esposa faz com que a mulher não se consiga reconhecer no outro. "A mulher carece do momento de se reconhecer como este si no outro" (PhS, §456).

Mas na relação irmã-irmão todos estes aspectos e momentos não estão presentes. Eles são indivíduos que se reconhecem um ao outro como iguais.

«Mas para a irmã, o irmão é a essência imóvel ela mesma, igual a ela, e o reconhecimento nele é puro e sem mistura com qualquer relação natural.»<sup>198</sup>

Este reconhecimento mútuo não é natural, mas sim racional. E porque é que este reconhecimento apenas pode acontecer entre irmão e irmã e não entre irmãos do mesmo sexo? Devido aos papéis dos géneros. Ao homem é atribuída a lei humana, e ele encontrará o seu destino na politeia. E à mulher é atribuída a lei divina, e ela encontrará o seu destino na família. Agora, dentro da família, ter os mesmos papéis levaria ao conflito e à desigualdade. Dois irmãos, por exemplo, não seriam iguais na sua herança; e duas irmãs, que ambas teriam que obedecer à vontade dos pais, uma delas poderia, por exemplo, ser "melhor" casada do que a outra. Reconhecimento mútuo entre eles seria impossível. Mas no caso da irmã e o irmão:

«A indiferença da individualidade singular e a sua contingência ética não está presente nesta relação. Em vez disso, o momento do *si singular*, enquanto reconhece e é reconhecido, pode aqui afirmar o seu direito porque está amarrado com o equilíbrio de consanguinidade e com relações completamente desprovidas de desejo.»<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> *Ibidem*, §456.

<sup>199</sup> *Idem*. Visto que as peças de Tebas retratam um caso de incesto, é provável ocorrer o questionamento sobre o porquê de Hegel excluir a hipótese de incesto entre irmãos. Não possuo melhor resposta do que, provavelmente, tal possibilidade terá passado pela cabeça de Hegel. Mas casos de incesto entre irmãos serão "exceções à regra", e não possuíam uma impugnação devastadora à afirmação generalizada de que as relações entre irmãos são desprovidas de desejo. Porém, Hegel volta a falar de incesto na *Filosofia do Direito*. Hegel menciona os perigos relacionados com a reprodução entre pessoas do mesmo sangue, mas o argumento principal de Hegel contra o casamento entre pessoas da mesma família não é o "naturalizado", dizendo até que tais "argumentos são baseados na noção comum de um estado de natureza e da naturalidade do direito, e na ausência do conceito de racionalidade e liberdade" (PR, §168). Hegel também não usa a proibição religiosa. Podemos dizer que o argumento de Hegel é de cariz social. Hegel não vê o casamento como um contracto, e afirma que a união [ética] entre um homem e uma mulher deve ser uma "rendição livre" recíproca de ambas as partes; por isso, de acordo com Hegel, uma união entre irmãos poria em causa esta rendição livre entre duas pessoas, porque não haveria nenhum aspecto das suas personalidades para ser livremente rendido a outra pessoa, eles já se conhecem um ao outro detalhadamente.

«Além disso, uma vez que o casamento surge da rendição livre por ambos os sexos das suas personalidades, que são infinitamente únicas [*eigen*] para eles mesmos, não deve ser concluído dentro do círculo naturalmente idêntico de pessoas que se conhecem e estão familiarizadas em todos os detalhes — um círculo em que os indivíduos não têm uma personalidade distinta em relação uns aos outros — mas deve ocorrer [entre pessoas] de famílias distintas e personalidades de origens diferentes.» (HEGEL, *Elements of the Philosophy of Right*, §168)

E é por esta perda de reconhecimento mútuo racional, de que Antígona nunca seria capaz de recuperar, que, segundo a interpretação de Hegel, o dever que ela tem para com o seu irmão é o mais elevado de todos.

«Pois nem que eu fosse uma mãe com filhos, nem que tivesse um marido que apodrecesse morto, eu teria empreendido estes trabalhos contra o poder da cidade. Mas em atenção a que princípio é que eu digo isto? Se me morresse o esposo, outro haveria, e teria um filho de outro homem, se houvesse perdido um. Mas estando pai e mãe ocultos no Hades, não poderá germinar outro irmão. Por eu ter preferido honrar-te, devido a este princípio, é que eu apareci aos olhos de Creonte como culpada e ousada, ó meu caro irmão!»<sup>200</sup>

«A perda de um irmão é então insubstituível para a irmã, e o seu dever para com ele é supremo»<sup>201</sup>

A mulher apenas poderia encontrar reconhecimento racional mútuo, e reconhecer-se enquanto indivíduo racional, num outro, no irmão. Ao perder ambos os irmãos, Antígona nunca mais teria a sua personalidade reconhecida. Porém, este pressuposto ético por parte da irmã, para com o irmão, e que leva Antígona a violar a lei da cidade, "não se eleva a uma consciência da actualidade da essência ética, porque a lei da família é a essência interior que existe-em-si-mesma, que não se encontra na luz do dia da consciência. Em vez disso, permanece um sentimento interior, o divino deslocado da actualidade" (PhS, §456). É uma lei não escrita, mas que todos reconhecem.

É também na relação de irmã e irmão que a família se dissolve e sai para fora de si mesma. O irmão é o aspecto individual do espírito da família, e por isso faz a sua transição para a consciência da universalidade.

«O irmão deixa esta vida ética da família, *mediata* e *elementar*, e por isso propriamente *negativa*, a fim de conquistar e produzir a vida ética actual que é consciente de si mesma.»<sup>202</sup>

O irmão deixa a família para trás e encontra a sua actualidade na politeia. Ele identifica-se com a consciência universal da politeia. Ele passa do meio da lei divina para o meio da lei humana. Com a sua saída da família, a irmã torna-se, ou a esposa continua a ser, a supervisora do lar e a guardiã da lei divina. Hegel diz-nos que ao cumprirem as suas essências naturais, ao realizarem os papéis que lhes foram atribuídos, ambos os sexos mergulham no mundo ético, e, entre os dois, são divididas as diferenças que a substância ética fornece a ela mesma.

---

<sup>200</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Edições da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2018, p. 92.

<sup>201</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §456

<sup>202</sup> *Ibidem*, §457.

«Estas duas essências *universais* do mundo ético têm a sua *individualidade* determinada em autoconsciência *naturalmente* diferenciadas, porque o espírito ético é a unidade *imediata* da substância com a autoconsciência, um *immediatismo* que, portanto, de acordo com o aspecto da actualidade e da diferença, ao mesmo tempo aparece como existência de uma diferença natural.»<sup>203</sup>

Adiantando o que Hegel nos vai dizer um pouco mais à frente: no mundo de Antígona a lei divina é atribuída naturalmente à mulher, e representa a vida doméstica e privada, a família; e a lei humana, que é atribuída naturalmente ao homem, representa a vida pública e política, a politeia.

E isto faz com que estejam imersos nos seus papéis éticos. Mas o mundo ético é algo mais do que meramente natural. O que é atribuído naturalmente desdobra-se em algo que frustra o meramente natural. Contudo, como esta unidade é um immediatismo, a vida ética não é reflectida. É importante notar que, na interpretação de Hegel, Antígona não é um agente ético moderno que reflecte sobre as suas acções, ela simplesmente sabe o que tem de fazer e fá-lo. Ela estava imersa neste immediatismo, mas o seu mundo já ruía e começava a mostrar fendas.

A diferença entre os sexos e o seu conteúdo ético continua a permanecer dentro da unidade da substância. São, na verdade, os movimentos da diferença que constituem o vir-a-ser da substância. Para que a substância se possa desenvolver, a diferença é necessária. Hegel desvenda-nos uma relação dialéctica entre os sexos e os seus papéis na vida ética; mas não só, também entre o privado e o doméstico, a família e a politeia, e a lei humana e a lei divina. Todas estas coisas são interdependentes umas das outras. A individualidade da família precisa da politeia para encontrar a sua actualidade, a família cria os homens para entrarem na esfera pública. Assim a família precisa da politeia. Mas por sua vez, a politeia precisa da família porque é da família que vêm os membros que a constituem e a tornam possível. Isto faz com que a actualidade da politeia funde a sua força e legitimidade na lei divina, assim, a lei humana depende da lei divina. Mas a lei divina apenas pode ser vindicada por membros de uma politeia.

«Nenhuma das duas leis é unicamente em si e para si. No seu momento vital, a lei humana origina da lei divina, a lei em vigor na terra origina da lei do submundo, a lei consciente origina da lei inconsciente, a mediação origina do immediatismo, e tudo retorna igualmente ao ponto de onde originou. Em contraste, o poder do submundo tem a sua actualidade na terra e, através da consciência, torna-se existência e actividade.»<sup>204</sup>

"As essências éticas universais são então a substância como consciência universal e como consciência singular." Como actualidade universal as essências éticas universais têm o povo e a família, e como actualidade singular elas têm o homem e a mulher, o

---

<sup>203</sup> *Ibidem*, §458.

<sup>204</sup> *Ibidem*, §459.

seu "si natural e a sua individualidade actuante". Este mundo ético engloba todos os estágios de consciência unilaterais anteriores. "O que a razão somente apreendeu como objecto, tornou-se autoconsciência, e o que a autoconsciência somente possuía dentro de si, está aqui presente como actualidade verdadeira." O que a razão observadora apreendia "como um item assim como o encontrou," onde o si não tinha "nada a dizer," é aqui um conjunto de costumes e normas, e também os indivíduos actuantes que os realizam. As diferenças naturais apreendidas em rostos ou crânios são agora apreendidas em pessoas concretas e "inteiras", e como essas diferenças se traduzem na vida comunitária. E o que era apreendido como algo que se encontrava no núcleo íntimo das pessoas (ex: o crânio é desta forma x e por isso esta pessoa não cumpre a lei) está agora presente num mundo ético. A natureza que a razão observava é aqui a comunidade humana autoconsciente, e a sua actualidade "é ao mesmo tempo o acto e a obra daqueles que se encontram nela." Este mundo ético cumpre também as consciências literárias. A figura faustiana, o indivíduo singular, que procurava usufruir da sua individualidade, encontra o prazer na família, e a inevitável necessidade com que se terá que deparar é encontrada na sua autoconsciência enquanto cidadão de um povo. E esta autoconsciência enquanto cidadão é o "saber da *lei do coração* como lei de todos os corações, a consciência do si como a ordem social universal reconhecida." E isto é a virtude que desfruta dos seus sacrifícios que elevam "a essência ao presente actual, e o seu próprio deleite de estar nesta vida universal" (PhS, §460). Não cai num Dom Quixotismo. E por fim, a consciência da *Sache selbst*, o projecto, é satisfeita na substância, onde não se desdobra em algo vazio. O que a pessoa concreta procurava fazer mas era incapaz de o realizar — a saber, dar leis a si mesmo e testá-las — encontra o seu conteúdo nos poderes éticos.

«A substância tem o conteúdo nos poderes éticos, conteúdo que substitui os comandos não substanciais que a racionalidade saudável desejava dar e conhecer — assim como obtém um padrão material que por si só é autodeterminado, não para testar as leis, mas para testar o que é feito.»<sup>205</sup>

Então, na vida ética os indivíduos encontram a sua realização nos poderes éticos (na família e na politeia, em ser homem ou mulher), não para testarem leis, mas para testarem o que é feito. E o que é "o que é feito"? São os costumes que são replicados de geração em geração, onde, mais tarde ou mais cedo, inovações surgem nas relações sociais. No mundo ético, as pessoas não descobrem quem são sozinhas, mas em relação com outras pessoas. As *Gestalten* dos estágios anteriores foram superadas.

Tudo isto, este todo ético, Hegel diz ser um "equilíbrio pacífico" de todas as suas partes, e cada parte é um "espírito local" que não procura a sua satisfação fora de si mesmo. Cada espírito local encontra a sua satisfação dentro de si mesmo, precisamente porque está ele mesmo em equilíbrio com o todo. Então, o todo ético é

---

<sup>205</sup> *Ibidem*, §460.

um equilíbrio pacífico entre as suas partes e em que estas partes encontram a sua satisfação no todo. Hegel sublinha que este equilíbrio apenas pode ser um equilíbrio vivo, e a desigualdade que o todo produz é "uma desigualdade que é trazida de volta à igualdade pela justiça" (PhS, §461).

Hegel começa então por dizer-nos o que a justiça não é. A justiça não é:

«[...] uma essência estranha que está situada algures no além extraterrestre, nem tampouco a actualidade da malícia mútua, comportamento traidor, ingratidão, etc., uma actualidade indigna do nome de justiça e a qual executa julgamento de maneira impensada e arbitrária.»<sup>206</sup>

A justiça da lei humana é a agência que restaura o equilíbrio ao todo quando este é perturbado. É o que traz de volta ao universal aquilo, ou aqueles, que se afastam e/ou perturbam o equilíbrio. "Como tal, justiça é o governo do povo, que é, para si, a individualidade corrente da essência universal e a vontade autoconsciente de todos" (PhS, §461).

Neste movimento de restaurar o equilíbrio, o universal torna-se cada vez mais dominante sobre os indivíduos singulares, e desta forma, a justiça desperta para as dificuldades destes indivíduos. A "justiça é igualmente o espírito simples daquele que sofreu uma injustiça" (PhS, §461). Estas injustiças são aquilo que costuma ficar na "borda do prato" da lei humana. Isto não quer dizer que a justiça fique dividida em dois, naquele que sofreu a injustiça e numa essência extraterrestre (visto que estas injustiças não são reconhecidas pela lei humana):

«Ele mesmo [o que sofreu uma injustiça] é este poder do submundo, e são as suas Erínias que se vingam, já que a sua individualidade, o seu sangue, ainda vive no lar, e a sua substância tem uma actualidade duradoura»<sup>207</sup>

Hegel diz-nos que no reino da vida ética, com os movimentos de restaurar o equilíbrio, as injustiças que um indivíduo singular sofre apenas podem ser vistas como "algo que meramente e simplesmente lhe *acontece*" (PhS, §461). Ao a lei humana não reconhecer estas injustiças, as pessoas que as sofrem não são reconhecidas como indivíduos, e a sua personalidade e agência é ignorada. E aquilo que lhes acontece é reduzido ao natural: "acontece", "é a vida", "é como as coisas são", "não há nada que possamos fazer", "não se tivesse ido lá meter", etc. A administração da justiça pelo governo pode acabar por tratar os seres humanos como meras coisas. Quando isto acontece, o indivíduo é entregue aos poderes da natureza.

«A natureza é o poder que comete este mal à consciência, que a torna numa mera coisa, e a injustiça é a universalidade não da politeia, mas da universalidade abstracta do ser.»<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> *Ibidem*, §461.

<sup>207</sup> *Idem*.

Hegel está aqui a falar sobre a morte de um indivíduo. E os poderes da natureza são aquilo que já mencionámos: insectos, animais e forças de profanam o corpo dos mortos. Assim nós já sabemos o que a família faz para combater estas forças da natureza. Com os ritos fúnebres, a família vira-se contra a natureza, e cumpre a lei divina. Quando a lei do governo não reconhece este direito, a lei do submundo é chamada à superfície.

«Como vimos, a consciência do sangue do indivíduo desfaz a injustiça para que o que foi um *mero evento* se torne, pelo contrário, numa *obra*, e, como resultado, *ser*, uma *finalidade*, é suposto também ser algo *desejado* e, portanto, também algo gratificante.»<sup>209</sup>

Quando a administração da justiça pelo governo não reconhece a personalidade de um indivíduo, este é "entregue aos lobos". Nesta situação, a família procura, por si, algum tipo de justiça. Mas a vingança da família é para com a natureza, e não para com a comunidade.

«Ao desfazer a injustiça que sofreu, a individualidade singular não se volta contra a politeia, porque não sofreu nas mãos da politeia; em vez disso, ele ou ela volta-se contra a natureza.»<sup>210</sup>

Uma irmã que enterra o irmão, cujo corpo foi deixado à mercê das forças naturais, devolve-lhe a dignidade de ser uma pessoa. E se a politeia compreende o que é ser uma comunidade orientada por justiça, será a favor deste acto. Mas isto pode não acontecer.

O reino ético, da forma como foi apresentado é "um mundo imaculado na sua existência estável, um mundo não poluído por qualquer divisão" (PhS, §462). Este mundo é um mundo harmonioso onde todos os poderes éticos preservam-se e completam-se uns aos outros. A lei humana completa a lei divina e vice-versa, a lei da terra completa a lei do submundo e vice-versa, a família complementa a politeia e vice-versa. Até as injustiças que não são reconhecidas pelo governo humano são vingadas pela família de forma a não perturbarem o equilíbrio, visto que a vingança é direccionada à natureza. Cada lei confirma a verdade da outra.

Hegel diz que nós vemos o reino ético dividir-se em duas essências e nas suas respectivas actualidades. Mas a sua oposição, em vez de ser a divisão que nós vemos, é antes "a confirmação de uma pela outra, o seu meio e elemento mediador é a permeação imediata de cada uma pela outra, na qual elas imediatamente entram em contacto uma com a outra como poderes actuais" (PhS, §462).

---

<sup>208</sup> *Idem.*

<sup>209</sup> *Idem.*

<sup>210</sup> *Idem.*

Cada extremo é integrado com o seu outro extremo. O espírito universal consciente de si mesmo entra em união com o espírito inconsciente através da individualidade do homem. E o espírito inconsciente entra em união com o espírito consciente através da mulher. A lei divina tem a sua individualização na mulher, que é o espírito inconsciente, e através da união entre a mulher e o homem "o espírito inconsciente emerge da sua não-actualidade para a actualidade e sai do reino do não-saber e do desconhecido para o reino consciente" (PhS, §462). Mas se cada extremo é integrado com o seu outro extremo, o movimento contrário acaba por acontecer. Então, temos também o movimento da actualidade para a não actualidade, do consciente para o inconsciente. A união entre o homem e a mulher é o meio mediante do todo, esta união constitui a unidade elementar onde os extremos afastados, onde a lei divina e a lei humana, são igualmente uma união imediata. E nesta união, os movimentos opostos de uma lei para a outra, da actualidade para a não actualidade (e vice-versa) tornam-se num só movimento.

«Da actualidade para a não-actualidade — o movimento cadente da lei humana, que se organizou em membros auto-suficientes, em direcção ao perigo e à prova da morte — e um movimento ascendente das leis do submundo em direcção à actualidade da luz do dia à existência consciente. Destes movimentos, o primeiro recaí sobre o homem, o último sobre a mulher.»<sup>211</sup>

Aqui termina a primeira subsecção, "O Mundo Ético, a Lei Humana e Divina, Homem e Mulher", da primeira secção, "Espírito Verdadeiro, Vida Ética", do capítulo "Espírito".

Então, tudo parece estar bem. Hegel relata-nos aqui um mundo equilibrado e harmonioso, onde todos têm uma existência digna assegurada, onde todos têm o seu papel a fazer, e onde a vontade de todos é vindicada. Podemos quase dizer que nos deparamos com o Éden do Espírito.

## A Queda da Vida Ética

Hegel passou a subsecção anterior a dizer-nos que o homem representava a lei humana, a actualidade, o governo, o consciente, a vida pública, etc.; e que a mulher representava a lei divina, a não-actualidade, o submundo, o inconsciente, a vida privada, etc. Mas no final acabámos com o homem a representar a descida para a não-actualidade e a mulher a representar a ascensão à actualidade. A próxima subsecção tem o título de "Acção Ética, o Saber Humano e Divino, Culpa e Destino." O que Hegel não incluiu na descrição do mundo equilibrado e harmonioso foi a acção concreta. Alusões foram feitas ao acto de Antígona, mas como o seu acto, ou o acto de um

---

<sup>211</sup> *Ibidem*, §462.

indivíduo, afecta a correlação entre as duas leis, é do que Hegel se ocupa nesta subsecção.

Hegel não perde tempo e começa por dizer que o feito do indivíduo "perturba a organização pacífica e o movimento do mundo ético" (PhS, §463). O que aparenta ser uma harmonia entre as duas leis, onde cada uma completava a outra, torna-se, através do feito do indivíduo, uma nulidade e não uma autentificação. A espontaneidade humana não tem grandes considerações por harmonias e equilíbrios.

«Torna-se num movimento negativo, ou a necessidade eterna do *destino terrível* [*furchtbaren Schicksals/dreadful fate*] cujo abismo da sua *simplicidade* engolfa tanto a lei divina e a lei humana como também as duas autoconsciências em que estes poderes têm a sua existência.»<sup>212</sup>

Este movimento negativo tem o seu fundamento no reino da vida ética, e é também nele que o movimento começa e avança. Contudo, "a actividade deste movimento é autoconsciência." Na subsecção anterior, Hegel debruçava-se sobre a autoconsciência num sentido geral que estava associado a uma ou outra lei, aqui passamos a referir-nos a uma autoconsciência individual que toma uma determinada posição. Ela está associada a uma das leis, mas é um indivíduo que está envolvido em actividade, em agir. "Como consciência ética, ela é a simples, pura orientação para a essencialidade ética, ou dever." Hegel diz-nos que para na consciência ética não há conflito interno ou indecisão para com o seu dever. Ela esquece tanto o projecto de dar leis a si mesma e o projecto de testá-las. Os conflitos com que nos vamos deparar são entre deveres que estão em autoconsciências diferentes.

«Em vez disso, para ela mesma, a essencialidade ética é o imediato, o inabalável, o que é livre de contradição [...] consciência ética sabe o que tem de fazer, e decidiu se deve pertencer à lei divina ou humana»<sup>213</sup>

Esta "decisão" não é um escolha. Devido ao imediatismo, é a natureza que atribui o sexo masculino à lei humana e o sexo feminino à lei divina. Então, é o sexo de alguém que decide a qual lei cada pessoa obedece. Hegel diz-nos que a consciência ética é essencialmente *carácter*, podemos dizer que cada um dos sexos é carimbado com o carácter da lei à qual pertence naturalmente. E porque a vida ética consiste nesta "determinação imediata", onde os indivíduos sabem, sem conflito interno, a qual lei prestam serviço, em cada consciência apenas pode estar presente uma das essências éticas. Mas é por os poderes éticos serem uma actualidade no si da consciência que eles recebem o significado de exclusão e de oposição da sua contraparte. A oposição das leis é imposta pelas autoconsciências. "Elas existem para si na autoconsciência tal como elas apenas existem para si no reino da vida ética" (PhS, §465).

---

<sup>212</sup> *Ibidem*, §463.

<sup>213</sup> *Ibidem*, §464.

Não é a igualdade das leis que fica carimbada na consciência ética, e por esta razão, a oposição apenas aparece como uma colisão de dever com uma "actualidade completamente carente de direito [*rechtlosen*]" (PhS, §465). Então, os indivíduos ao se depararem com o conflito do seu dever com esta actualidade oposta, que para eles apenas é uma actualidade ilegítima e não justificada, iram procurar subordina-la ou engana-la. Quando o conflito, trazido pela acção, surge, cada lado é incapaz de reconhecer o outro.

«Enquanto vê o direito apenas do seu lado e vê apenas o errado do outro, a consciência que pertence à lei divina contempla do outro lado a violência humana contingente; e aquela consciência que pertence à lei humana contempla do outro lado a obstinação e desobediência do ser-para-si interior.»<sup>214</sup>

Aqui podemos projectar o conflito entre Antígona e Creonte. É assim que cada uma vê o outro. De um lado temos os comandos do governo, o sentido público que se banha nos raios de sol da luz do dia, mas que é como um punho de ferro tirano que conspurca a lei divina. E do outro lado temos a fúria do submundo, uma cavalgada espectral alimentada pelo descontentamento dos mortos, que, para a lei humana, apenas pode ser caprichos pessoais e desobediência que trazem desequilíbrio à harmonia da cidade.

Tal como encontrámos na substância a oposição entre o consciente e inconsciente, com o conflito entre os indivíduos surge a oposição, na consciência, entre o sabido e o não-sabido. O direito da autoconsciência ética entra em conflito com o direito da essência. E de seguida, Hegel diz:

«Para a autoconsciência como consciência, a actualidade objectiva como tal actualidade objectiva tem essencialidade, mas de acordo com a sua substância, a autoconsciência é a unidade entre ela mesma e o seu oposto, e a autoconsciência ética é a consciência da substância. Por esta razão, o objecto, em oposição à autoconsciência, perdeu completamente o significado de ter para si essência.»<sup>215</sup>

É uma passagem difícil. Voltemos ao básico: autoconsciência não é apenas para-si, a autoconsciência é reflexiva, é também consciência de um mundo de realidade objectiva, um mundo de actualidade que apresenta coisas diferentes de nós e das quais nós nos podemos tornar conscientes. Ao apreender os objectos do mundo actual, a actualidade objectiva é vista como tendo essência, algo que subsiste por si mesmo. E o que é substância? É, basicamente, *ser*. Vimos, um pouco mais atrás, que a substância deste espírito (Grécia Antiga) são os seus costumes e leis. Mas nesta subsecção deparamo-nos com a acção do agente ético, o ser humano individual envolvido em actividade ética na vida ética. O que é então a substância da autoconsciência? É a sua actividade ética. Considerar a substância da autoconsciência

---

<sup>214</sup> *Ibidem*, §465.

<sup>215</sup> *Ibidem*, §466.

aqui é considerar um agente ético que está enraizado na sua actividade ética, naquilo que ele acredita que deve ser feito e que acredita ser o correcto. Mas, de acordo com a sua substância, a autoconsciência é a unidade de si mesma com o seu oposto. E o que é o oposto da autoconsciência? É o mundo do qual está consciente, contudo, aqui já não estamos perante um mundo de meros objectos, como no capítulo "Consciência", ou meramente perante outra autoconsciência, como no capítulo "Autoconsciência", estamos perante um mundo social e cultural, com todos os seus costumes e leis. Trata-se então da união entre o agente ético e o seu mundo de costumes e leis. Isto faz com que a autoconsciência venha a adquirir consciência da sua substância. O agente ético está consciente da sua acção neste mundo de costumes e leis. Mas é por esta razão que o objecto oposto à autoconsciência (o mundo social e cultural) perde a sua essencialidade para a autoconsciência ética, porque, visto que já não se trata de um mundo de meros objectos, reconhece que este mundo é seu. É um mundo que é para a autoconsciência. O mundo perde essencialidade aos olhos da autoconsciência, perde auto-suficiência.

«Assim como as esferas nas quais o objecto é apenas uma coisa desapareceram há muito tempo, o mesmo ocorre com as esferas nas quais a consciência se fixa em algo e, de seguida, faz de um momento singular a essência.»<sup>216</sup>

Faz do seu dever ético, e não o mundo, a essência. É um compromisso absoluto, o mundo já não importa, apenas o seu dever. Mas isto não está isento de consequências. Hegel diz-nos que este movimento é unilateral, e que contra esta unilateralidade o mundo riposta.

«Contra tal unilateralidade, a actualidade tem uma força própria; está numa aliança com a verdade contra a consciência e apenas apresenta à consciência o que é a verdade.»<sup>217</sup>

Contudo, a sua riposta é em vão, pois a consciência ética bebeu "da taça da substância absoluta", apercebeu-se da sua própria substancialidade. Nesta taça estaria contido o esquecimento de "toda a unilateralidade do ser-para-si", todos os seus propósitos e peculiaridades, a singularidade o indivíduo (reparemos no que Hegel nos está a dizer: no esquecimento de tudo o que lhe é particular, o agente ético torna-se num universal). E ao mesmo tempo, a consciência ética afundou "toda a essencialidade própria e significação independente da actualidade objectiva nesta água do Estige" (PhS, §466). Do que se esqueceu, então, a autoconsciência? Da legitimidade de tudo, a não ser a do seu dever ético e da sua lei. É por isso que surge na consciência a oposição do sabido e do não-sabido. Ela está consciente, ela sabe, da autoridade da lei à qual está alinhada, mas não está consciente, não sabe, da autoridade da lei oposta. Mas na realidade, ambas as leis têm autoridade no mundo actual. Porém, ao o agente

---

<sup>216</sup> *Idem.*

<sup>217</sup> *Idem.*

ético se aperceber da sua própria substancialidade e da legitimidade do seu acto, esqueceu-se de tudo o resto, até da essencialidade do mundo. Assim o direito da autoconsciência ética entra em conflito com o direito da essencialidade do mundo. O mundo pode ripostar e acusar o agente ético de unilateralidade, mas quando o agente ético age de tal forma que até a sua individualidade, o que lhe é particular, já não importa, ele faz do seu feito a essência e da sua vontade o universal.

«O seu direito absoluto é, então, que quando age de acordo com a lei ética, irá encontrar nesta actualização, nada mais do que o cumprimento desta mesma lei, e o feito irá manifestar apenas acção ética — O ético, como essência absoluta e ao mesmo tempo poder absoluto, não pode sofrer nenhuma inversão do seu conteúdo.»<sup>218</sup>

O agente ético sabe o que tem de fazer e tem de o fazer. Ele não pode dizer: "Ah, mas amanhã não posso porque tenho que ir às compras, por isso não pode ser." Se este fosse o caso, não o estaria a tratar como o ético. Se está a agir eticamente, não pode haver inversão do seu conteúdo. Antígona, por exemplo, tem de enterrar o seu irmão. O seu feito realiza o seu dever e, subseqüentemente, a sua universalidade. E para que este seja o caso, o ético tem de ter tanto essência e poder. Se fosse essência sem poder, Hegel diz que poderia sofrer inversão através da individualidade do agente ético. Mas "como consciência ética, esta individualidade esqueceu-se da actividade inversora quando renunciou o ser-para-si unilateral, do mesmo modo, o mero poder seria invertido pela essência, se esse poder fosse ainda tal ser-para-si unilateral" (PhS, §466). Agir eticamente é fazer sacrifícios, é perder o direito de renunciar a sua acção, de voltar atrás na sua palavra.

Esta unidade é a transição de pensamento para actualidade, a passagem do reino da intenção para o reino das coisas, fazer do feito uma actualidade. "Assim, o direito absoluto da consciência ética é que o feito, a figura da sua actualidade, não seja outra coisa senão o que ela sabe" (PhS, §466). A consciência ética, ao contrário das consciências dos estágios anteriores, não faz uma distinção do "mundo objectivo" e do "mundo subjectivo", nem consegue ela conceber o seu dever como sendo outro daquele que é.

Ao ver o mundo carente de essência, a consciência ética irá insistir no direito da sua realidade, da sua lei. Contudo, por mais que veja o mundo carente de essencialidade, e por mais que beba da taça da substancialidade, a consciência ética não consegue escapar ao mundo. Mais tarde ou mais cedo, ele bate à porta.

Já vimos que uma das características da vida ética é o seu imediatismo, a sua naturalidade, e como os papéis dos indivíduos são atribuídos pela natureza, e, conseqüentemente, como os indivíduos sabem naturalmente o que fazer e qual o seu

---

<sup>218</sup> *Idem.*

dever. Na subsecção anterior tudo isto era um equilíbrio harmonioso. Porém, ao partir para a acção ética, Hegel diz-nos que a autoconsciência eleva-se do imediatismo e faz do seu acto uma essencialidade, mas isto produz também um estranhamento, onde, supostamente, não podia haver nada de estranho.

« Através do acto, ela abandona a determinatividade da vida ética, de ser a certeza simples da verdade imediata, e deposita a separação de si própria dentro de si própria como entre aquilo que é activo e aquilo que é para ela a actualidade negativa com que se confronta. Através do feito, ela torna-se então *culpa*, já que o *feito* é de sua própria feitura e a sua feitura é a sua essência mais própria.»<sup>219</sup>

Então, com a acção, a harmonia social desaba e com ela emerge a culpa. E, logo de seguida, Hegel diz-nos que a culpa assume o significado de crime, pois, como sabemos, a consciência ética age de acordo com uma lei que, segundo ela, é a Lei; e, ao negar a legitimidade da outra lei, quando age viola a lei que rejeita. Deste modo, o agente ético não é capaz de fugir ao mundo. Foi ao confrontar o mundo de forma negativa que a culpa surgiu na autoconsciência ética. Mas devemos sublinhar que Hegel está a dizer que a culpa surge na autoconsciência e é depositada nela por ela mesma. Hegel sublinha que a culpa não é algo externo ou acidental que se agarrou ao acto ético e o corrompeu e que se retirar-mos esta externalidade ou acidente do acto a autoconsciência ética estaria inocente. E também vimos que, para Hegel, se a individualidade do indivíduo corrompe o acto ético então o indivíduo nunca o tratou como ético. O que Hegel aqui nos está a dizer é muito mais forte e radical:

«Pelo contrário, o fazer é ele próprio esta cisão; é este pôr de si próprio para si próprio e este pôr de uma actualidade estranha exterior a confrontar-se a si própria. Pertence ao próprio fazer que tal actualidade é, e apenas é através do acto. Assim, a inocência equivale a não acção, como o ser de uma pedra, nem mesmo o de uma criança.»<sup>220</sup>

O feito está agora à luz do dia. Agir é negar uma das leis. Agir eticamente pressupõe culpa. O acto ético introduz a culpa. A inocência está reservada para aqueles que não agem. Em Hegel, é na negatividade que algo novo surge, e por onde a liberdade encontra possíveis caminhos. Nesta projecção do mundo por parte da autoconsciência ética, onde se relaciona com o mundo como algo negativo, esta negatividade faz surgir algo novo: a culpa e o crime. Mas como pode da culpa e do crime surgir liberdade? Uma resposta directa não é possível.

Hegel diz-nos que a acção ética não supera a distribuição das duas leis aos sexos, pois, como sabemos, a acção ética brota do dever impulsivo para com uma das leis, e, é por isso que a acção ética contém o momento do crime, visto que agir desta forma unilateral irá acabar por violar a outra lei. Mas, há pouco falamos sobre o

---

<sup>219</sup> *Ibidem*, §467.

<sup>220</sup> *Idem*.

esquecimento da essencialidade, tanto do mundo como da individualidade, como o agir ético implica um compromisso absoluto — isto é, um movimento do particular para o universal — e por esta razão, visto que a distribuição das leis não é superada, a culpa não é apenas individual, mas sim colectiva. A culpa pertence à classe e ao sexo.

Aqui Hegel introduziu a culpa e o crime. Vamos de seguida ver qual a sua expressão ao a autoconsciência ética experienciar o desdobramento da acção. O que vai ser revelado é como cada lei está ligada ao seu oposto, mas agora não de forma harmoniosa. Iremos primeiro ver o desdobramento de uma acção quando o agente ético não está consciente que transgride a outra lei, e de seguida, o desdobramento de uma acção em que o agente ético viola a outra lei conscientemente.

A revelação da transgressão inconsciente é que a "essência é a unidade de ambas" (PhS, §468) as leis, mas como o feito é trazido à actualidade unilateralmente, apenas a vontade de uma lei é vindicada. E apenas um dos aspectos (aquele que está alinhado à lei do agente ético) da decisão do agente ético está exposto à luz do dia, o que faz com que ele não esteja ciente da sua transgressão na altura do acto. Mas visto que as leis estão inter-relacionadas, a lei violada pelo feito necessariamente exige vingança.

«A decisão é *em si* o negativo, ao qual se contrapõe um outro, um estranho para ele, que é o saber. Portanto, a actualidade mantém oculta em si mesma este outro aspecto que é estranho ao saber e que não se mostra à consciência tal como é em si e para si — o que nem mostra ao filho que o homem que o insulta e que ele mata é o seu pai, nem lhe mostra que a rainha que ele toma como sua esposa é a sua mãe.»<sup>221</sup>

Hegel diz-nos que o "poder que evita a luz do dia" começa agora a caçar a autoconsciência ética. Este poder mostra-se apenas depois do feito estar terminado, pois o "feito completo é a oposição superada entre o si que sabe e a actualidade que o confronta". O feito apenas está completo quando o mundo volta a bater à porta, quando ao que a autoconsciência ética negava legitimidade volta em força e quando o que ela não sabe (a autoridade que não reconhece) se ergue perante o que ela sabe (a autoridade que reconhece). Hegel, é claro, está aqui a referir-se a Édipo, pai de Antígona. Édipo, ao obedecer à lei humana, procura saber quem foi o assassino do rei que o precedeu. Mas acaba por descobrir que o homicida teria sido ele, e que o rei anterior era o seu pai biológico, e a rainha, agora sua esposa, era a sua mãe. Na interpretação hegeliana de *Édipo Rei*, Édipo não desejava inconscientemente matar o seu pai e fazer sexo com a sua mãe. Na interpretação de Hegel, o agente ético que age de acordo com a lei humana, acaba, inevitavelmente, por violar a lei da família. Ao descobrir a verdade, o feito de Édipo está agora completo, e o poder do submundo tem "a autoconsciência pelas suas garras" (PhS, §468).

---

<sup>221</sup> *Ibidem*, §468.

«O agente não pode negar o crime nem negar a sua culpa. — O feito consiste em pôr em movimento o imóvel, o que por si traz à superfície o que havia sido selado como mera possibilidade, e vincula o inconsciente ao consciente e o não-existente ao ser. Na sua verdade, portanto, o feito vem à luz — como aquilo em que o consciente é combinado com o inconsciente e em que o que é nosso é combinado com o que é estranho.»<sup>222</sup>

Quando as consequências da sua acção são reveladas, Édipo não pode negar o seu feito. O feito põe em movimento o imóvel, aquilo que era visto como eterno começa a ruir, e as cortinas harmoniosas caem. Ao descobrir a verdade, Édipo vem a experienciar no seu acto algo que lhe é estranho, algo que ele não via como sendo produto seu. Mas o homicídio do seu pai e o incesto com a sua mãe foram da sua autoria. Quando um desconhecido se intrometeu no seu caminho, a lei humana dizia para lhe fazer frente; quando a cidade que salvou se encontrava sem rei, a lei humana dizia-lhe que tomasse a rainha e o trono. Assim, no seu acto, Édipo experiencia tanto o que lhe é íntimo como o que lhe é estranho. Mas na união entre o que lhe é íntimo e o que lhe é estranho, Édipo acaba por experienciar a outra lei, a lei divina, mas como um poder que foi violado e que procura agora retribuição.

Acção ética implica culpa e crime. Hegel referiu-se a Édipo, mas a culpa e o crime não surgem apenas quando matamos o nosso pai e casamos com a nossa mãe. O que Hegel nos está a dizer é que, na vida ética, era impossível agir sem violar uma das leis. O mundo grego, para Hegel, estava construído de tal forma que os agentes éticos encontravam-se em situações onde seria impossível não violar uma das leis, e devido à imediatez da vida ética, eles violavam a lei oposta àquela que lhes fora atribuída pela natureza.

Pode ser o caso, como foi o que Édipo, que o direito oposto não se apresentava à autoconsciência no momento do acto. Édipo violou a lei divina "sem querer". Mas Hegel diz-nos que a consciência ética é mais completa, e a sua culpa mais pura, quando sabe que se está a opor a uma lei e ao seu poder, quando os toma como violência contingente, "e depois, como Antígona, comete o crime sabendo o que faz" (PhS, §469). A consciência ética é mais elevada quando sabe que o seu acto será um crime, ela sabe que é um crime, e mesmo assim, fá-lo. Se a autoconsciência vê algo como ético, ela vê-o como a coisa correcta, e tem de ser feita. É, como já dissemos, um compromisso absoluto.

É na transgressão consciente da outra lei que a reviravolta dialéctica acontece. "O feito realizado inverte o seu ponto de vista." A realização expressa que o ético tem de ser actual. Pouco importaria se Antígona tinha o desejo de enterrar o seu irmão, se ela não o fizesse, não o teria visto como ético. O acto de Antígona expressa que o que é ético tem de vir a ser. "Actuar expressa directamente a unidade da actualidade e

---

<sup>222</sup> *Idem.*

substância" (PhS, §469). Mas a substância do espírito são os seus costumes e leis, todos eles. Tanto a lei divina como a lei humana têm substancialidade. Antígona procurava realizar o costume ético, e ao fazê-lo acabou por perceber que o ético abrange mais do que aquilo que ela tomava como sendo ético, até mesmo aquilo que pensava ser destituído de qualquer legitimidade ética.

«Por causa desta actualidade, a consciência ética tem de conceder reconhecimento ao seu oposto e, por conta do seu fazer, a consciência ética deve reconhecer a sua culpa:

Porque sofremos, reconhecemos que errámos»<sup>223</sup>

Neste reconhecimento está expressa a superação do conflito entre o propósito ético e a actualidade ética. Expressa o que Hegel denomina como uma disposição que sabe que apenas o verdadeiro direito, aquele que engloba todo o mundo ético, é legítimo. Antígona acaba por reconhecer a legitimidade da lei humana, e ao aceitar o seu castigo, reconhece que a verdadeira justiça só poderia ser consumada através do verdadeiro direito. Como resultado, o agente ético abandona o seu carácter e a actualidade do seu si, e experiencia a sua ruína.

«Ai Fontes Dirceias  
e de Tebas dos belos carros  
recinto sagrado!  
O vosso testemunho invoco ainda assim,  
como sem lágrimas amigas  
e sob que leis  
vou p'ra cave tumular  
de estranho sepulcro.  
Ai de mim, desgraçada,  
que nem com os homens  
nem com os cadáveres  
eu vou habitar!»<sup>224</sup>

O conteúdo do ser do agente ético era pertencer à sua lei ética. Era o que o definia na comunidade. Mas ao reconhecer a lei oposta, a sua lei "deixa de ser a sua substância, e em vez de obter a sua actualidade, o agente obteve uma não-actualidade, uma disposição" (PhS, §470). A individualidade ética apenas pode existir em imediatismo, sem ele, a vida ética não pode ser sustentada.

---

<sup>223</sup> *Ibidem*, §469.

<sup>224</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, pp. 89-90.

«A individualidade ética é imediatamente em si, é um só com o seu universal; tem existência apenas nele e é incapaz de sobreviver à ruína que este poder ético sofre nas mãos do seu oposto.»<sup>225</sup>

Antígona vivia num mundo de segregação sexual. As mulheres não podiam actuar na esfera política, "não era o lugar delas". Algo que é explicitamente exposto por Ismena quando rejeita ajudar a sua irmã a enterrar Polonices, e quer que os mortos fiquem a saber que ela não é livre para o fazer.

«E agora, que só restamos nós as duas, vê lá de que maneira ainda pior acabaremos, se, contra a lei, vamos transgredir o édito dos soberanos ou o seu poder. Pelo contrário, é preciso lembrarmo-nos de que nascemos para ser mulheres, e não para combater com os homens; e, em seguida, que somos governadas pelos mais poderosos, de modo que nos submetemos a isso, e a coisas ainda mais dolorosas. Por isso eu rogo aos que estão debaixo da terra que tenham mercê, visto que sou constrangida, e obedeço aos que caminham na senda do poder.»<sup>226</sup>

A lei que lhes fora atribuída vindicava que o seu dever permaneceria na esfera privada, o seu dever era para com a família. Mas Antígona, mesmo estando a agir eticamente, isto é, ao cumprir o dever da sua lei, acaba por agir politicamente, e assim exclui o que lhe salvaguardava um lugar na harmonia da politeia. Ao agir politicamente, Antígona nega a actualidade que é a fundação do seu estatuto comunitário, e, ao reconhecer a legitimidade da lei humana, deixa de existir num compromisso imediato para com a lei divina. Os véus da naturalidade caíram.

Antígona é levada para a sua tumba viva lamentado nunca ter sido esposa e mãe, lamenta não ter sido capaz de cumprir plenamente a lei que lhe foi atribuída à nascença. Mas o desfecho da tragédia não acaba com Antígona a aperceber-se do "seu lugar." Antígona não aceita o seu destino pensando "eu sou uma mulher e não o devia

---

<sup>225</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §470.

<sup>226</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, p. 49. E, é claro, Croente não deixa de se sentir duplamente injuriado pelas suas ordens terem sido desobedecidas por uma mulher:

«Esta soube bem ser insolente, quando tripudiou sobre as leis estabelecidas. E depois de feito isso, comete nova insolência, vangloriando-se da sua acção e rindo de a ter praticado. Porém é ela que será um homem e não eu, se lhe deixo esta vitória impunemente.» (p. 68)

«Agora que vais lá para baixo, ama-os, se amar se devem; mas, enquanto eu viver, não será uma mulher quem dá ordens.» (p. 71)

«Não há calamidade maior do que a anarquia. É ela que perde os Estados, que deita por terra as casas, que rompe as filas das lanças aliadas. E àqueles que seguem caminho direito, é a obediência que salva a vida a maior parte das vezes. Deste modo se devem conservar as determinações, e de forma alguma deixá-las aniquilar por uma mulher. Mais vale, quando é preciso, ser derrubado por um homem, do que sermos apodados de mais fracos que mulheres.» (p. 80)

ter feito", ela caminha para a sua morte com a certeza de que o lado oposto é igualmente culpado, e deve sofrer da mesma forma.

«Por eu ter preferido honrar-te, devido a este princípio, é que eu apareci aos olhos de Creonte como culpada e ousada, ó meu caro irmão! E agora ele tem-me nas suas mãos, e leva-me, privada de tálamo, privada do himeneu, sem me terem tocado em sorte os esponsais nem a criação de filhos, mas vai esta infeliz, abandonada pelos amigos, ainda viva, para os sepulcros dos mortos. Qual foi a lei divina que eu transgredi? Porque hei-de eu, ai de mim, olhar ainda para os deuses? Quem invocarei para me valer, já que por usar de piedade fiquei possuída de impiedade? Mas se esta pena é bela aos olhos dos deuses, só depois de a termos sofrido poderemos reconhecer que errámos. Se, porém, são eles que erram, que eles não sofram maiores males do que aqueles a que me forçaram, fora da lei.»<sup>227</sup>

"Nesta situação a individualidade ética tem a certeza que a individualidade cujo *pathos* é este poder oposto não sofre um mal maior do que aquele que infligiu" (PhS, §471). Creonte acaba por perder toda a sua família, o seu filho e esposa matam-se e Tebas fica sem sucessor. Creonte arrependeu-se tarde demais. O direito absoluto não é uma paragem de autocarro que tem como destino a normalidade prévia — não há um retorno ao estado de harmonia — é antes, no seu cumprimento, o castigar de ambas as leis. Ambas perdem as suas reivindicações ao universal.

«O movimento dos poderes éticos de uns contra os outros e as individualidades que trazem estes poderes à vida e à acção alcançaram assim o seu verdadeiro fim, pois ambos os lados experienciam a mesma ruína.»<sup>228</sup>

Nenhum dos poderes é um momento mais essencial da substância. De acordo com a substância do carácter dos agentes éticos, cada um apenas pertencia a uma das leis (e sabemos que a lei humana representava o consciente e a lei divina o inconsciente) mas a acção mostrou que cada agente ético "está igualmente dividido em consciente e em inconsciente" (PhS, §471). Édipo não sabia que violava a lei divina, já Antígona sabia que violava a lei humana. E em ambos é colocada a semente que os faria questionar a devoção unilateral. O mesmo se sucede com Creonte, no final apercebe-se de que estava errado, ao querer impor a lei da cidade unilateralmente, acaba por violar a lei da família, sendo isto caracterizado pela morte do seu filho e esposa. Cada um é culpado perante a lei que viola. Tanto o saber como o não-saber são obra sua, e o agente ética coloca em si a culpa que o virá a consumir. O desfecho da acção foi a contradição de um dos requisitos da vida ética: que o agente ético não podia ter em si qualquer conflito interno que o fizesse questionar a sua devoção para com a sua lei. Esta contradição constitui a necessária ruína da vida ética. A vitória de um poder e de um carácter sobre os seus opostos apenas perpetuaria esta situação, uma lei contra a outra, um carácter contra o outro.

---

<sup>227</sup> *Ibidem*, pp. 92-3.

<sup>228</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §471.

«É na subordinação de ambos os lados que o direito absoluto é alcançado pela primeira vez, e a substância ética emerge como o poder negativo que devora ambos os lados. Ou seja, o destino, onipotente e justo, entrou em cena.»<sup>229</sup>

Hegel revela agora que toda esta dramatização (as obras de Sófocles) é a cristalização "do seu aspecto formal, como o antagonismo que a vida ética e a autoconsciência suportam para com a natureza inconsciente e a contingência disponibilizada através dessa natureza." A natureza, para Hegel, resiste ao Espírito, está sempre "pronta" para desfazer a obra do Espírito. Aqui Hegel diz-nos que a natureza tem um direito contra o espírito porque este é "apenas espírito *verdadeiro*, e apenas o é numa unidade *imediata* com a sua substância." Espírito verdadeiro pressupõe uma harmonia com a natureza. Mas uma relação harmoniosa (imediata) com a natureza significa que a contingência natural pode intrometer-se na vida do espírito — detém uma grande margem de manobra sobre ele. "E, de acordo com o seu conteúdo, o conflito é imaginado como a discrepância entre a lei divina e humana" (PhS, §472).

Nós já estamos familiarizados com o movimento da juventude masculina, eles deixam as famílias para entrarem, e encontram a sua individualidade, na vida pública, na politeia. Mas Hegel diz-nos que esta juventude continua a pertencer à natureza da qual se desgarrou, e isto é especialmente aparente quando a "contingência da juventude emerge na forma de dois irmãos com direitos iguais à tomada de posse da politeia." Isto traz complicações para a governação da politeia. Ao entrarem na politeia, o veredicto da natureza perde o seu poder, e por isso a desigualdade do nascimento não tem qualquer significado. De acordo com a natureza, o mais velho deveria governar, contudo, segundo a lei humana, ambos poderiam governar. Porém, "o governo não tolera um dualismo de individualidade" (PhS, §472), e assim, a natureza entra em choque com o ético.

«Por essa razão, estes dois irmãos estão em conflito um com o outro e o seu igual direito ao poder do estado estilhaça-os aos dois, cada um tão em falha quanto o outro. Considerado humanamente, aquele que cometeu o crime é aquele que, porque não estava *na posse* do seu direito, atacou a própria politeia que o outro encabeçava; em contrapartida, tem o direito do seu lado aquele que sabia como tomar o outro como um *indivíduo singular* isolado da politeia e que, ao encontrar o outro nesta impotência, o banuiu da politeia.»<sup>230</sup>

Hegel, é claro, está a referir-se aos irmãos de Antígona, Etéocles e Polinices. Ao deixar a soberania nas mãos da natureza, Polinices deveria governar porque era o irmão mais velho, mas Etéocles ganha o favor de Tebas. Etéocles leva a politeia a exercer o seu direito a escolher. A politeia tem o direito de escolher quem governa, tem direito à sua própria soberania, não tem obrigação de aceitar a sentença da natureza. Tebas escolhe

---

<sup>229</sup> *Idem.*

<sup>230</sup> *Ibidem*, §472.

Etéocles tal como escolheu Édipo, após este ter derrotado a esfinge que ameaçava a cidade.

Polinices não tinha o direito de tentar recuperar o trono de Tebas devido à sua primogenitura. Contudo, Etéocles também não tinha o direito de expulsar o seu irmão, porque, como vimos, a natureza tem um direito contra o espírito verdadeiro, pois este tem as suas raízes nela. A natureza, como o seu direito, intromete-se no espírito — Polinices pode não ter o direito de ir contra a vontade de Tebas, mas a intromissão da natureza "abençoa-o" com outro direito: o julgamento por combate. E foi a acção de Etéocles que fez com que o desfecho do conflito se desdobrasse nos termos da natureza. A partir do momento que Etéocles expulsa o irmão da cidade como um pai expulsa um filho de casa, ele convidou a "justiça da natureza" a entrar. Fez do conflito um assunto privado, não um problema a ser resolvido à luz do dia, com a lei humana, mas sim um conflito familiar. O resto já sabemos, Polinices e Etéocles morrem nas lanças um do outro. Tebas proclama Etéocles como o seu herói, por ter defendido a cidade até à morte, recebendo assim os seus ritos de enterro; e Polinices é visto como um traidor da cidade, e Creonte, tendo assumido o trono de Tebas depois da morte dos irmãos, proíbe que os ritos fúnebres sejam fornecidos a Polinices. Desta forma, toda a politeia convida a natureza a entrar — e Antígona sente o descontentamento dos mortos do seu lado.

O governo, em primeira instância, facilmente subjuga o "princípio rebelde da individualidade singular, ou a família." Contudo, como resultado das suas vitórias, a lei humana "comprometeu-se a lutar com a lei divina" (PhS, §473).

«Isto é uma luta entre o espírito consciente de si mesmo e o espírito inconsciente, pois espírito inconsciente é o outro poder essencial e, por essa razão, não é destruído, mas apenas ofendido pelo espírito consciente.»<sup>231</sup>

A lei divina é a "lei da fraqueza e das trevas" (PhS, §473), e é por isso facilmente subjugada pela força da lei da luz do dia. A lei divina tem autoridade no submundo e não na terra. Contudo, ao confrontar a autoridade da lei humana, o espírito inconsciente encontra auxílio nas sombras, através das quais é capaz de trazer a sua lei à actualidade. Através da vida do espírito é revelado que as raízes do espírito verdadeiro bebem a água dos rios do submundo.

«O espírito revelado tem as raízes do seu poder no submundo; a *certeza* para si própria reassegurante do povo tem a *verdade* do seu juramento que os vincula a todos a uma unidade somente na muda substância inconsciente de todos, nas águas do esquecimento»<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, §473.

<sup>232</sup> *Idem*.

Quando a lei humana tenta marginalizar a lei divina, ela acaba por cortar a sua própria fonte de vitalidade. Como consequência, a conquista do espírito público é transformada no seu oposto: o direito supremo do espírito público é experienciado como o seu supremo crime, e das suas vitórias emerge a sua ruína. "Por esta razão, o morto, cujo direito é infringido, sabe como encontrar instrumentos para a sua vingança, que são dotados de actualidade e violência iguais às da potência que o feriu" (PhS, §473).

Estes poderes de vingança são outras comunidade onde os altares também foram profanados por corpos que não foram devolvidos à Terra, devolvidos ao inconsciente. Ao permanecerem na luz do dia, os mortos, enquanto lei divina, adquirem "uma universalidade actual consciente-de-si. Estes poderes erguem-se em hostilidade e destroem a politeia que desonrou e perturbou a sua própria força, a piedade da família" (PhS, §473). Polinices, depois de ser expulso de Tebas toma refúgio na cidade de Argos, onde o rei Adrasto lhe oferece a sua filha em casamento. Adrasto também ajuda Polinices na sua demanda contra Tebas, fornecendo-lhe seis guerreiros para o acompanharem. Creonte, ao proibir o enterro de Polinices e daqueles que o acompanharam, condena Tebas, pois Adrasto consegue agora encontrar apoio em várias cidade-estado para atacar Tebas. Não enterrar os mortos é visto como algo bárbaro, uma afronta a todos os gregos.<sup>233</sup>

O apodrecimento dos corpos está agora à vista de todos, e o seu poder ganhou actualidade. Os portões de Tártaro estão abertos e o submundo é revelado. Mas há mais para ser dito.

«Nesta representação, o movimento da lei humana e divina tem a sua necessidade expressa em indivíduos nos quais o universal aparece como um *pathos*, e a actividade do movimento aparece como uma acção *individual* que confere uma aparência de contingência à necessidade do movimento.»<sup>234</sup>

Então, todos estes conflitos trágicos são vistos como algo contingente, os agentes das tragédias sentiam-se de uma certa forma e por isso agiam de acordo com o seu *pathos*. A queda da politeia é, assim, também vista como uma coisa contingente. Mas Hegel pretende revelar-nos que este não é o caso. A queda do mundo grego foi necessária. Este mundo engendrou a sua própria impossibilidade com os seus conflitos internos. E este movimento necessário, da lei humana e divina, que leva este mundo à sua própria impossibilidade, é expresso em certas individualidades, pois os agentes éticos não estão fora deste movimento. Temos vindo, deste o início desta secção, a identificar a lei divina com o inconsciente, mas acabamos com o submundo a afirmar uma universalidade actual e consciente. Então, a partir do momento que a lei divina é

---

<sup>233</sup> Cf. TRAD, Robin, *The Routledge Handbook of Greek Mythology, Based on H.J. Rose's Handbook of Greek Mythology*, Routledge, Lodon, 2004, p. 317.

<sup>234</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §474.

afirmada pública na politeia, ela deixa de ter efectividade apenas no submundo, ela é antes "uma existência e movimento actual num povo actual" (PhS, §474). Hegel diz-nos que o que era representado como o *pathos* individualizado adquire um aspecto diferente, e o crime e a subsequente destruição da politeia adquire as características reais da sua existência.

«Assim, na sua existência universal, ou politeia, a lei humana é, na sua actividade em geral, a virilidade da politeia e é, na sua actividade actual, o governo, e *move-se* e *sustenta-se* absorvendo o isolamento dos Penates, ou a sua individualização auto-suficiente em diferentes famílias sobre as quais presidem as mulher e que as mantêm dissolvidas na continuidade da sua fluidez. No entanto, a família é ao mesmo tempo a sua unidade elementar, e o seu fundamento energizante universal é consciência singular.»<sup>235</sup>

Depois de todos os dramas e conflitos familiares, Hegel revela-nos que as cidade-estado gregas tinham a sua fundação na família. Mas não em qualquer família, apenas aquelas que tinham propriedade poderiam alguma vez participar no governo da politeia. É por isso que a politeia tem a sua fundação na natureza — a família é a politeia ética natural. O discernimento de Hegel é que, enquanto assim fosse, as cidade-estado gregas iram testemunhar a sua autodestruição nas mãos de interesses familiares e no facciosismo. Neste choque entre as famílias, a politeia apenas pode encontrar estabilidade perturbando "a felicidade familiar", o governo tinha que garantir que a esfera de influência das famílias não se expandisse demais. Mas como as famílias são a fundação da politeia, ao tentar suprimi-las, o governo cria inimigos internos. E é precisamente naqueles que estão separados do universal, a quem lhes é negado o reconhecimento da sua essencialidade e que vivem segregadas da politeia, e que apenas encontram o seu estatuto ético na família — e, conseqüentemente, o elemento mais suprimido, mas essencial, da politeia — que irá assumir os interesses familiares. A politeia produz para si mesma "um inimigo interior naquilo que reprime, e que lhe é ao mesmo tempo essencial, na própria feminilidade" (PhS, §474). Através da intriga, a mulher avança com os interesses da família e vira de pernas para o ar os interesses do governo.

«Através da intriga, a feminilidade — a ironia eterna da politeia — converte o propósito universal do governo num propósito privado, transforma a sua actividade universal na obra deste indivíduo determinado, e inverte a propriedade universal do estado na posse e adorno da família.»<sup>236</sup>

"A mulher é a eterna ironia da politeia." É uma ironia porque, como Hegel nos tem vindo a mostrar, a mulher é a condição necessária da continuação da pólis, mas é-lhe negado tal reconhecimento; ela é então a negatividade impulsionadora que fornece à

---

<sup>235</sup> *Idem.*

<sup>236</sup> *Idem.*

vida política o seu progresso, mas ao mesmo tempo, porque é segregada, põe em risco este mesmo movimento. Sendo confinada ao culto da família, ela é o fundamento da politeia e a sua contínua ameaça. Hegel fala-nos agora sobre uma espécie de revolução social. Ao lhe ser barrada a participação no universal, a mulher revolta-se contra o *status quo* pelas "sombrias." Sendo a guardiã da lei divina, que preside sobre a família, a mulher alia-se à juventude, à próxima geração do governo, o futuro da lei humana e da politeia, na sua revolta contra os velhos sábios e a ordem antiga, ridicularizando-os.

«Desta forma, a feminilidade passa a ridicularizar a sabedoria solene da maturidade, que, estando morta para a individualidade singular — morta para o prazer e fruição, bem como para a actividade actual — só pensa e se preocupa com o universal. A feminilidade transforma essa sabedoria madura num objecto ridículo para a juventude imatura e espirituosa, e num objecto de desprezo pelo entusiasmo dessa juventude. Como tal, ela eleva a força da juventude ao estatuto do que é validamente estabelecido.»<sup>237</sup>

Hegel diz-nos que a mulher eleva a força do filho, "no qual a mãe gerou o seu senhor," a mãe vê no filho o próximo governador. A mulher eleva também a força do irmão que é "alguém onde a irmã encontra um homem igual a si mesma." E é também na juventude onde a mulher se liberta da sua "não-auto-suficiência" e "alcança o prazer e dignidade da feminilidade" (PhS, §474), ou seja, é na juventude onde a mulher se pode tornar independente da sua família biológica entrando noutra.

A politeia apenas consegue sobreviver suprimindo este espírito da individualidade, mas, ao mesmo tempo, a repressão cria este espírito de individualidade. O governo ao reprimir o espírito da individualidade afirma a sua independência desse mesmo espírito, mas quanto mais o reprime, menos o consegue controlar, pois o espírito da individualidade é um movimento essencial da politeia. Hegel diz-nos que este movimento do espírito da individualidade, de se afastar do universal, seria nulo e sem qualquer efeito sem a juventude, pois a politeia reconhece na juventude (masculina) a "força do todo" (PhS, §474).

«Porque a politeia é um povo, ela é ela própria individualidade, e é-o apenas essencialmente para *si própria* porquanto *outras individualidades* o são *para ela* e no *excluir* destas de si própria e no conhecer de si própria como independente daquelas. O aspecto negativo da politeia, que se dirige a si própria para *dentro* e suprime o isolamento do individual, mas que também se dirige a si própria para *fora* e se *activa a si própria*, tem as suas armas na individualidade.»<sup>238</sup>

Então, como consegue a politeia controlar os avanços do espírito da individualidade, que perpetuamente a sustenta e ameaça, de forma a que ele a sirva? Como vimos no início, é através da guerra. Na guerra a força da juventude serve a preservação da

---

<sup>237</sup> *Idem.*

<sup>238</sup> *Idem.*

politeia. Na revolta contra o velho mundo, a juventude pretendia afirmar a sua vontade, a sua liberdade. Hegel diz-nos que a guerra é o espírito onde o momento essencial da substância ética está presente na sua actualidade e é também onde este momento se justifica. O momento essencial da substância ética é "a liberdade absoluta dos seres eticamente independentes de toda a existência" (PhS, §474). Na guerra, a liberdade absoluta da juventude é reivindicada na luta até à morte. Relembremo-nos da dialéctica do senhor e servo, onde duas autoconsciências lutaram pela reconhecimento da sua liberdade: "Para ser livre tenho de derrotar o outro." Aqui vemos a autoconsciência ética a fazer guerra para confirmar a sua liberdade absoluta. Quando a politeia é estabelecida e reconhecida como tal, a luta até à morte torna-se numa luta por senhorio político (tal como foi a luta entre Polinices e Etéocles). E serão os homens velhos que iram lutar até à morte? Não, serão os jovens.

«Por um lado, a guerra faz com que os *sistemas* singulares de propriedade e auto-suficiência pessoal, assim como a própria *personalidade* singular, sintam a força do negativo, por outro lado, na guerra esta essência negativa enaltece-se como o que mantém o todo.»<sup>239</sup>

A mulher, através da intriga, converte o propósito universal do governo num propósito privado e a propriedade do estado numa posse familiar. Alia-se então à juventude para instigar os interesses da família. Mas na guerra contra outra politeia a inversão trazida pela revolução social é revertida. E a força da juventude, que se direccionava contra a ordem dos velhos sábios, é o que mantém a politeia de pé. A força da juventude deixa de ser a força deste filho, deste irmão ou deste futuro marido. Passa a força que sustem o todo. Na guerra, a substância ética afirma a sua negatividade, a liberdade de todos os arranjos existentes. Porém, a vontade da mulher de estabelecer a força da juventude como o que é válido é cumprido em plena luz do dia (e não pelas sombras). Agora todos têm de reconhecer que é a força da juventude que sustem a cidade. É esta, então, a vitória do governo sobre a família?

Pelo contrário, em momento algum é a dependência da politeia em relação à família mais evidente do que na guerra. Repitamos: São os homens velhos, cujas mães já morreram, que irão lutar pela cidade? Não, serão os jovens que ainda são filhos, aperaltados para a guerra com a promessa de um encontro com a imortalidade alcançada através da glória. Resta saber se o desfecho se assemelha ao ressentimento de Aquiles<sup>240</sup>. A força da politeia tem as suas raízes na família. A vitória da politeia é a

---

<sup>239</sup> *Idem.*

<sup>240</sup> «Reconheceu-me a alma de Aquiles de pés velozes, neto de Éaco,/ e chorando dirigiu-me palavras apetrechadas de asas:/"Filho de Laertes, criado por Zeus, Odisseu de mil ardis,/homem duro! Que coisa ainda maior irás congeminar?/Como ousaste descer até ao Hades, onde moram os mortos sem entendimento, fantasmas de mortais estafados?"/Assim falou; a ele dei então a seguinte resposta:/"Aquiles, filho de Peleu, de longe o mais forte dos Aqueus!/Vim para consultar Tirésias, para o caso de me dar/algum conselho sobre como poderei regressar a Ítaca rochosa./Pois ainda não cheguei perto de Acaia, nem a minha terra/pisei; mas sofro sempre desgraças, ao passo que não foi,/nem será,

sua derrota. Ela não pode fazer isto para sempre. Na sua actividade de suprimir o espírito da individualidade através da guerra, a politeia dá um tiro no pé. A partir do instante em que a guerra é o momento essencial que sustém o todo, a politeia tem o seu destino traçado.

«Agora o que dará azo a uma decisão sobre a existência da essência ética e da necessidade espiritual é a força natural e o que aparece como uma questão de sorte. Porque a existência da vida ética assim assenta em força e sorte, *já foi decidido* que dá o seu último suspiro.»<sup>241</sup>

Hegel diz-nos que esta formação social e cultural colapsa numa "politeia universal, cuja universalidade simples é desprovida de espírito, é morta, e cuja vivacidade é o indivíduo singular enquanto singular." A vida ética desaparece e outra forma toma o seu lugar — a saber, uma outra formação do Espírito vem a substituir a formação tribal das cidades-estado gregas. A lei divina e humana encontram o seu fim.

Como últimas observações, Hegel conclui que a queda da substância ética dá-se ao facto da consciência ética não ser mediada, a sua atitude para com a lei é imediata, e no imediatismo "a própria natureza entra na acção da vida ética [...] a imediatez carrega com o significado contraditório de ser o repouso inconsciente da natureza e o repouso inquieto e consciente-de-si do espírito." A actualidade deste espírito revela a sua contradição na colisão entre o querer governar-se a si mesmo e ter o seu fundamento na natureza (tribalismo), em algo que lhe resiste. Por causa desta naturalidade o espírito ético tem a sua "individualidade determinada pela natureza e é então individualidade restrita." Mas através dos muitos conflitos e contradições internas deste modo de vida comunitário, esta determinação natural desaparece. Esta determinação engendra a sua própria destruição. Com o seu desaparecimento, "a vida do espírito e esta substância, que é consciência de si mesma na autoconsciência de todos, estão ambas perdidas." No seu lugar aparece outro tipo de substância, uma "universalidade formal", que não se dá como espírito vivo. A individualidade da vida ética é "estilhaçada numa pluralidade de múltiplos pontos" — atomização da individualidade (PhS, §474).

---

nenhum homem mais bem-aventurado que tu, ó Aquiles!/Pois antes, quando eras vivo, nós Argivos te dávamos honras/iguais às dos deuses; e agora reinas poderosamente sobre os mortos,/tendo vindo para aqui; não te lamentes por teres morrido, ó Aquiles."/Assim falei; e ele tomando a palavra respondeu-me deste modo:/"Não tentes reconciliarm-me com a morte, ó glorioso Odisseu./Eu preferiria estar na terra, como trabalhador agrícola de outro,/até de homem sem hernaça e sem grande sustento,/a reinar sobre todos os mortos falecidos.» (HOMERO, *Odisseia*, trad. Francisco Lourenço, Quetzal Editores, Lisboa, 2021, Canto 11, vs 471-491).

Que promessas falsas cantava o heroísmo à juventude grega para que o maior guerreiro da literatura Ocidental acabasse preferindo ser um servo na terra do que um senhor entre os mortos?

<sup>241</sup> *Idem*.

## O eterno retorno à Queda

A ruína do espírito verdadeiro foi, em parte, a historicização do mito da Queda. E como Hegel diz nas *Lições sobre Filosofia da História*:

«O conhecimento, como a anulação da unidade da mera Natureza, é a "Queda", que não é uma concepção casual, mas a história eterna do Espírito. [...] A Queda é, portanto, o eterno Mito do Homem.»<sup>242</sup>

Podemos encontrar vários aspectos que nos trazem de volta ao mito da Queda. A suposta harmonia em que os seres humanos viviam, que, no final, acaba por ser tudo menos harmoniosa. O trânsito do inconsciente para o consciente — Antígona adquire o conhecimento de que ambas as leis eram insuficientes. Se revisitarmos a secção sobre a Queda, encontramos Hegel a falar do paraíso como sendo um lugar onde as coisas eram terminadas mesmo antes de começarem. O conhecimento mais elevado já teria sido alcançado numa suposta Idade de Ouro. Talvez, num grau menos acentuado, nós não estejamos livres de tal feitiço, pois quem nunca ouviu que "a caracterização geral mais segura da tradição filosófica europeia é que ela consiste numa série de notas de rodapé para Platão"<sup>243</sup>. Hegel também nos apresentou a queda do mundo grego como o conflito entre a soberania do espírito e a sua fundação natural, a família. Mas é também a partir dos conflitos familiares que o povo vem a reconhecer a sua própria soberania — Tebas escolhe Etéocles e não Polinices. É através dos conflitos familiares que o espírito verdadeiro nasce. Na secção da Queda vimos que a queda foi um acto de auto-afirmação perante a natureza; na queda do espírito verdadeiro, agir foi um acto de auto-afirmação num mundo social. O espírito verdadeiro lutou pela sua emancipação contra as suas raízes naturais, mas, na sua luta, ele encontra a ruína nas suas contradições, encontra a sua queda. E o modo de vida dos gregos perde-se, a vida ética é destruída. É na Grécia que, segundo Hegel, a verdadeira liberdade nasce — a saber, liberdade política. É lá que o espírito aprendeu a beber da taça da substancialidade, onde o ser humano se apercebe da sua substancialidade. E é também lá que a filosofia tem o seu início. Na *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, Hegel conecta a filosofia à liberdade.

«Se nós dizemos que ao comparecer da filosofia pertence a consciência da liberdade, este princípio tem que estar na base do povo onde se inicia filosofia; pelo lado prático, conecta-se com isto que a liberdade real, a liberdade política, floresça. Este só se inicia onde o indivíduo se sabe para si como indivíduo, como universal, como essencial, [sabe para si] que como indivíduo tem um valor infinito, ou onde o sujeito alcançou a consciência da personalidade [e], portanto, pura e

---

<sup>242</sup> HEGEL, *Philosophy of History*, p. 321.

<sup>243</sup> WHITEHEAD, Alfred, *Process and Reality, An Essay in Cosmology, Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh durin the session 197-38*, ed. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne, The Free Press, New York, 1978, p. 39.

simplesmente, quer valer por si. Está aí contido o livre pensar do objecto — do objecto absoluto, do [objecto] universal, do [objecto] essencial»<sup>244</sup>

Mas Hegel está completamente ciente dos componentes opressivos da Grécia Antiga, não apenas da segregação sexual, como vimos, mas também de que a liberdade era só para alguns:

«Na Grécia, vemos a liberdade real florescer, mas simultaneamente, ainda numa forma determinada, eivada de uma limitação, uma vez que havia escravos e que os Estados estavam condicionados pela escravatura. [...] Na medida em que, na Grécia, [é] o princípio particular que está disponível, os atenienses, os espartanos são livres, mas não os messênios e os hilotas.»<sup>245</sup>

Em *A Escada de Hegel*, Harris argumenta precisamente que a queda do espírito verdadeiro é o novo mito da Queda. Harris argumenta que a história de Édipo e Jocasta é a simbolização da impossibilidade do espírito verdadeiro, ou seja, da impossibilidade de uma harmonia imediata entre Espírito e natureza. "Na leitura de Hegel, parricídio e incesto são metáforas poéticas do que a natureza humana faz consigo mesma (logicamente) quando se torna política" (HLII, p. 217).

«É neste "casamento" único que devemos pensar quando queremos interpretar o uso simbólico de Hegel de "*der Mann und das Weib*". A Cidade Grega, como uma comunidade cara a cara de famílias que visa estabelecer um sistema racional de "justiça", é este "casamento" da Mãe Natureza com a autodefinição de Liberdade Política. Quando a verdade vem à luz, a polis tem de cair.»<sup>246</sup>

Pois a verdade é, como já sabemos, que tudo girava à volta da sobrevivência da cidade nas suas guerras. E é por isso que a história dos filhos de Édipo é crucial, "pois esta história dos filhos é a resolução que não está contida na história de Édipo" (HLII, p. 227). Como Harris diz, as cidades gregas "resolveram" o problema dos conflitos familiares (*family feud*) estabelecendo constituições que eram reconhecidas universalmente, contudo, as guerras entre si continuaram; todas as cidades eram "uma família autopoluída, a família de Édipo. O equilíbrio belo entre a justiça da luz do dia, e a piedosa memória dos laços familiares, não podia ser mantida" (HLII, p. 229).

A vida ética do Espírito foi, segundo Harris, o campo de treino da autoconsciência universal, Cristo.

«A piedade de Antígona (a sua atitude para com o seu irmão morto) antecipa a sua [de Hegel] concepção cristã da comunidade racional universal do Espírito Absoluto; e a sua ética (a sua atitude e expectativas sobre o seu próprio destino) antecipa o ideal da família para o seu próprio tempo [de Hegel]. Mas a comunidade "altruísta"

---

<sup>244</sup> HEGEL, *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, p. 149.

<sup>245</sup> *Ibidem*, pp.156-7.

<sup>246</sup> HARRIS, *HEGEL'S LADDER II*, p. 227

da *Sittlichkeit* natural é apenas o campo de treino [*training grounds*] que transforma o si natural numa autoconsciência formalmente universal.»<sup>247</sup>

E encontro-me de acordo com Harris quanto à sua afirmação que Hegel vai longe demais em certos aspectos ao tentar recriar historicamente o mito da Queda. A visão que Hegel tem da mulher grega é exagerada:

«Excepto a parte sobre a Cidade oprimir o essencial, isso certamente não é um facto histórico. A esposa "presidia" sobre muito pouco e não há muitos casos em que possamos mostrar (ou suspeitar plausivelmente) que uma esposa era a fonte principal de facção ou ambição pessoal na história Grega. [...] Assim, embora Hegel coloque a culpa final firmemente na assembleia completamente masculina, é-nos agora pedido para vermos todas as esposas como Eva, sussurrando a promessa da serpente no ouvido de Adão, e balançando a maçã debaixo do seu nariz.»<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 228. De seguida, Harris comenta que a ética sexual e familiar de Hegel é cristã e não grega. Esta pode ser uma das razões pelas quais Hegel mostra mais empatia pela condição da mulher na *Fenomenologia do Espírito* do que na *Filosofia do Direito*. Muitos dos problemas que Hegel aponta no casamento pagão, parecem estar ausentes, para Hegel, no casamento cristão. Um ponto fulcral é o consentimento. O casamento cristão é conceptualmente consensual, e Hegel sublinha, como vimos numa nota de rodapé um pouco atrás, a importância deste atributo na união ética. Porém, o casamento cristão não foi, de maneira geral, uma mudança acolhedora para a mulher pagã; especialmente para a mulher romana, que podia tirar proveito de leis, relacionadas com o casamento, bastante avançadas para o tempo. Tal como Geoffrey de Sainte Croix aponta em *A Luta de Classes no Mundo Grego Antigo, da Era Arcaica às Conquistas Árabes*, o casamento cristão, enquanto uma instituição, introduz uma subordinação da esposa ao esposo apoiada por sanção divina. Tal sanção não estava presente no paganismo grego e romano. Outro aspecto importante é a culpabilização da mulher pela Queda. E como superstições sobre a menstruação (por exemplo, que uma mulher menstruada seria capaz de matar as lagartas que infectavam plantas se anda-se à volta delas de cabelo solto e pés descalços), tomaram conotações mais severas e pejorativas (o cristianismo no Ocidente escapou mais a estas superstições, tendo sido mais persistentes na Império Bizantino. Algo que Hegel também observa na *Filosofia da História*: "Os cristãos do Império Bizantino permaneceram mergulhados no sonho da superstição — persistindo na obediência cega aos Patriarcas e ao sacerdócio" (PH, p. 340)), tais como a aproximação a uma mulher menstruada equivaleria a idolatria, adultério, a um crime que justifica punição; e também como seria impróprio para as mulheres menstruadas tomarem parte da comunhão, sendo até a exclusão canonizada pela Igreja Bizantina. Ste. Croix fala também sobre obsessão paulina com a pureza da virgindade, e neste ponto pode-se argumentar que a ética sexual de Hegel talvez não seja a mais cristã. (Cf. STE. CROIX, G.E.M de, *The Class Struggle in the Ancient Greek World, from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Cornell University Press, New York, 1981, pp. 103-111.) No seguinte capítulo temos uma nota de rodapé (nº 309) dedicada a este tema, escusado será prologarmo-nos aqui.

<sup>248</sup> HARRIS, *HEGEL'S LADDER II*, p. 225.

Mas a concretude palpável com que Hegel nos mostra como na formação da vida social e cultural, e com a nossa busca pela liberdade, fendas são abertas por onde novas relações sociais encontram o seu caminho, permanece intocável. Como as mudanças históricas não são um produto de uma necessidade teológica cega linear, onde o novo é meramente mais um degrau construído na enorme escada começada por quem lançou a primeira pedra; a novidade aparece com a negação e com o falhanço de formações sociais, quando a escada de mármore que é suposto continuarmos a polir é revelada pela luz do dia como sendo feita de madeira a apodrecer. A necessidade hegeliana não é a história de um determinismo laplaciano, é antes, a história de como a necessidade surge do contingente. Nas suas estruturas opressivas, as sociedades criam ao mesmo tempo a possibilidade de emancipação.

«No entanto, a politeia pode apenas sustentar-se ao suprimir este espírito de individualidade, e porque o espírito é um momento essencial, a politeia também o cria através da sua postura repressiva perante ele como um princípio hostil.»<sup>249</sup>

E nestas situações, que são situações determinadas mas não rígidas, a nossa capacidade de transformação está depositada, porém, já tolhida; e por isso, são situações de luta. Na sua repressão e naturalização dessa repressão, as formações sociais criam inimigos internos. As contradições de uma dada formação social criam a possibilidade da sua própria destruição.

Para Hegel, os gregos sabiam o que estavam a fazer, eles reconheciam-se uns aos outros, excluindo as mulheres e os escravos, como homens iguais e livres na polis. Mas o espírito verdadeiro caminhava com contradições profundas em si. O próprio modo de vida grego produzia indivíduos que viriam a estar conscientes destas contradições, e esta conscientização, por sua vez, tornar-se-ia incompatível com a harmonia comunal que era necessária para que as Cidade-estado pudessem sobreviver. Digamos que Tebas, essa cidade que não era Atenas, fornecia um distanciamento através do qual se podia comentar os problemas de Atenas:

«A própria *Antígona*, por exemplo, tem no seu âmago um problema público amargo e por vezes mortífero na vida ateniense: o enterro de baixas causadas pela guerra. O partido pró-guerra de Atenas tentou suprimir o ressentimento dos enlutados e limitar o luto de soldados vitimados a uma cerimónia anual na qual um orador escolhido dava um discurso patriótico. As mulheres de Atenas guardavam rancor de ambas as guerras e da privação da sua oportunidade de enterrar apropriadamente os seus mortos.»<sup>250</sup>

A natureza atribuiu diferentes preocupações éticas ao homem e à mulher. A mulher guarda a lei divina que governa a família; o homem guarda a lei humana que protege a

---

<sup>249</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §474.

<sup>250</sup> SOPHOCLES, *The Complete Plays of Sophocles, A New Translation*, trad. Robert Bagg, James Scully, HarperCollins Publishers, Epub Edition, 2011, p. 451.

cidade. Antígona, enquanto uma mulher grega, tinha o dever ético de fornecer ao seu irmão os ritos fúnebres, mas tinha igualmente o dever ético de "não sair do seu lugar" e obedecer às leis da cidade, ainda por cima, quando as ordens para não se enterrar Polinices vinham do seu tio. E certamente, na imediatez da vida ética, ela tinha também o dever ético de não decidir qual era o seu dever ético. Porém, os homens crescem na família, e as mulheres estão inseridas na politeia, e ambas as leis pertencem à mesma substância ética. O conflito era fatal. Antígona, em nome e em defesa da tradição (aquelas leis que ninguém sabe quando apareceram, "vieram dos deuses"), acaba por romper com essa mesma tradição. Qualquer escolha levaria Antígona a fazer algo errado. Estas contradições iriam inevitavelmente levar à ruína do modo de vida grego. Uma revolta contra a harmonia dos compromissos éticos era inevitável. Apenas através da acção, pode uma consciência ética superior surgir. E por isso Antígona comete um acto que estaria fora do domínio ético feminino e aceita o seu destino e castigo. Mas porque Antígona bebeu da taça da substancialidade, o seu crime foi um acto político — a interpretação de Hegel retrata Antígona como um agente histórico.

«Antígona é uma intriguista contra a Cidade, já que o primeiro enterro de Polinices é feito secretamente durante a noite. Ela apenas o fez de novo abertamente quando percebeu que, a menos que fosse apanhada em flagrante, o acto em si seria escondido [...] Ela não é uma intriguista para paz privada e prosperidade egoísta; ela procura apenas manter a guerra no seu lugar subordinado.»<sup>251</sup>

Antígona enterra Polinices duas vezes, uma primeira vez pelas sombras, e Creonte, ao saber do feito, ordena que o corpo volte a ser exposto; e uma segunda vez pela luz do dia, porque o seu feito tinha que ser visto para ser político — se o seu crime continuasse nas sombras, nunca teria vindo a ser político, o surgimento de liberdade política tem em si o movimento do inconsciente para o consciente, de trazer o submundo à luz do dia. E aqui reside também a diferença para Hegel, e que Hegel quer que vejamos, entre a(s) Eva(s) e Antígona. A Antígona de Hegel infere o seu erro (reconhece que violou a lei oposta, a lei humana) do seu sofrimento (ser condenada à morte sem desfrutar de uma vida familiar). "Porque sofremos, reconhecemos que erramos". No momento em que Antígona é levada para a sua cave tumular, mostra um desdém por ambas as leis perante toda a cidade. O erro que reconhece não lhe pertence somente a ela, é uma culpa colectiva. Toda a comunidade está em erro. Antígona é o tipo de autoconsciência que o mundo Grego criou e que o desfez. No reconhecimento do erro encontra-se uma reconciliação entre as duas leis, ambas são reconhecidas. O oposto de uma lei é reconhecida como a sua actualidade, o meio através do qual é capaz de exercer força na vida ética. Ambas as leis não eram, na verdade, independentes uma da outra. Mas o desfecho da reconciliação é um desdém por ambas, ambas são

---

<sup>251</sup> HARRIS, *HEGEL'S LADDER II*, pp. 226-7.

insuficientes. O mundo grego já conseguia ouvir os passos do direito absoluto. Isto é a queda do espírito verdadeiro.<sup>252</sup>

---

<sup>252</sup> Harris argumenta que o resultado é uma ideologia militarista:

«Ele vê claramente os aspectos opressivos da sociedade grega e identifica a origem militar, tanto da escravidão, quanto da segregação feminina. Isto foi bastante explícito na análise da origem da servidão; e é explícito aqui na análise da "inimizade" entre "feminilidade" e a Cidade. Mas é essencial perceber que a ética militar segundo a qual a "busca da felicidade" é "fraca e feminina" não é grega, mas romana. [...] O "resultado" da ética trágica é uma ideologia militarista em que a "mulher" simboliza os prazeres da paz; ela é uma distração — algo que só pode ser desfrutado adequadamente como o prémio da vitória após a batalha.» (HLII, pp. 227-8)

Vale a pena anotar que a formulação da ideologia da reprodução no darwinismo social tem esta lógica militarista. Peter Singer e Jordan Peterson vêem a relação entre a mulher e o homem nas suas matrizes do social-darwinismo da seguinte forma: depois de se ter vindicado no mundo da competição capitalista, o homem pode finalmente desfrutar do seu prémio — prémio cujo desejo por ele é impulsionado pela sua necessidade biológica de se reproduzir — a mulher, ou, melhor, o útero da mulher. E quanto maior for a sua vitória, maior será o seu poder de escolha no "mercado dos genes", pois quanto "melhor" for o "material genético", mais exigente será a mulher. Mas mesmo que assim fosse, mesmo que não houvesse mais nada a dizer sobre as relações entre homens e mulheres, argumentar que os seres humanos querem reproduzir-se e que por isso iram competir por parceiros sexuais, o que por sua vez fará com que seja inevitável haver pessoas que podem comprar meio mundo, é simplesmente pobreza argumentativa — apenas Peterson adere a esta justificação, Singer não o faz. Contra a a-historicização de Singer e Peterson devemos bater o pé. E não podemos deixar de mencionar que é também dentro desta ideologia de competição capitalista que Hegel enquadra o dever da mulher e do homem. A mulher (e a família no geral) é o prémio depois de um longo dia de trabalho:

«O homem tem, portanto, a sua vida substancial actual no estado, na aprendizagem, etc., e de outro modo no trabalho e luta com o mundo externo e consigo mesmo, de modo que é somente através da sua divisão que ele luta para alcançar a unidade auto-suficiente com ele mesmo. Na família, ele tem uma intuição pacífica dessa unidade e uma vida ética emotiva e subjectiva. A mulher, no entanto, tem a sua vocação substancial na família, e a sua disposição ética consiste nessa piedade [familiar].» (PR, §166.)

Mas uma importante diferença entre Hegel e Singer/Peterson é que, na sua análise do mundo grego, Hegel mostra que o género é educado tal como o carácter. Hegel identifica correctamente que as responsabilidades domésticas e políticas "não podem ser sexualmente segregadas sem consequências desastrosas", mas Hegel idealiza Antígona e "concorda com Sófocles que, se a vida política fosse adequadamente concebida e organizada," (HLII, p. 198) ela não teria que entrar na esfera política. E enquanto ainda estamos a falar de leis divinas e leis humanas, devemos mencionar que elas também são mais uma das razões pelas quais comparações a macacos, lagostas ou formigas, estão votadas ao fracasso. Na natureza não existem leis divinas ou humanas, nem as quedas e superações destas; na natureza não existe

## Roma: A Cidade Universal

Um pouco depois da hegemonia Tebana ter terminado, Esparta e Fócida foram condenadas a pagar um montante considerável em coimas; a primeira por ter ocupado Tebas uns anos antes, e a segunda por ter cultivado terras sagradas. Ambas recusaram pagar, e Tebas declara guerra sagrada a Fócida. A guerra levou os participantes à exaustão, e o rei da Macedónia, Filipe II, pai de Alexandre, aproveita este momento de fraqueza para aumentar a sua influência na Grécia. "Filipe reduziu sob o seu domínio os Estados Helénicos e convenceu-os de que a sua independência tinha acabado e de que já não poderiam manter a sua posição" (PH, p. 272). Testemunha-se a ascensão da Macedónia na Grécia Antiga. De seguida veio Alexandre, o Grande. A sua morte marca, para Hegel, o fim do mundo grego: "Aquiles inicia o mundo grego, e o seu antítipo Alexandre conclui-o" (PH, p. 273). Cerca de dois séculos mais tarde, chega Roma.

«Depois de Perseus, o último rei Macedónio, no ano de 168 a.C., ter sido conquistado pelos Romanos e trazido triunfalmente a Roma, a Liga Aqueia foi atacada e desmembrada; e, por fim, no ano 148 a.C., Corinto foi destruída. Observando a Grécia como Políbio a descreve, vemos como a uma natureza nobre tal como à sua já não resta nada senão desesperar pelo estado das coisas e retirar-se para a Filosofia; ou, se tenta agir, pode apenas morrer na contenda. Em contraposição mortal à variedade multiforme da paixão que a Grécia apresenta — aquela condição distraída que afunda o bem e o mal numa ruína comum — , permanece uma fé cega — um poder férreo pronto para fazer aparecer aquela condição degradada em toda a sua fraqueza e para a desfazer em pedaços numa ruína miserável —; pois a cura, a emenda e a consolação são impossíveis. E este Destino esmagador é o *poder Romano*.»<sup>253</sup>

O direito absoluto abeirou. Com o falhanço da vida ética grega, os próximos a envergar o manto do Espírito são aqueles para os quais apenas a cidade universal existe, Roma. Note-se que a tese de Hegel de que o mundo grego entrou em declínio por causa das suas contradições internas é historicamente correcta. Quando os romanos bateram à porta dos gregos, o modo de vida grego das cidades-estado já estava em declínio. *Antígona* é o clássico hegeliano. Antígona parte para a acção para salvar o seu mundo, mas a queda já teria acontecido com o seu pai, e o conhecimento chega tarde demais — a Coruja de Minerva apenas levanta voo depois de o sol se pôr.

Hegel contrapõe o Império Romano à vida colorida da sua amada Grécia:

«O princípio Romano, portanto, apresenta-se como a abstracção fria da soberania e do poder, como o puro egoísmo da vontade em oposição aos outros, não

---

autoridade, as lagostas têm hierarquias, mas a lagosta do topo não tem autoridade, ela subjuga pela força, mas não exerce poder político.

<sup>253</sup> HEGEL, *Philosophy of History*, p. 277.

envolvendo nenhum elemento moral de determinação, mas aparecendo numa forma concreta apenas na figura de interesses individuais.»<sup>254</sup>

Porém, o direito romano também tem o seu elemento de necessidade. Um sistema legalista era necessário para aliviar todos aqueles compromissos éticos dos quais só nos podíamos ver livres com a morte — nenhum homem deve ser considerado afortunado até que esteja morto. A seguinte subsecção do Espírito tem o título de *Estado de Legalidade*, e o mundo romano sobre o qual Hegel se debruça não é o da República Romana mas sim do Império Romano, um poder imperial que controla um império. O mundo romano que Hegel descreve caminha agora sem o modo de vida comunal dos gregos. Nesta subsecção, atesta-se a atomização da individualidade.

«O universal é estilhaçado nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos; este espírito, tendo morrido, é uma *igualdade* na qual *todos* contam tanto quanto cada um e onde todos contam como *pessoas*.»<sup>255</sup>

Aqui o reconhecimento igual de todos enquanto pessoas é num contexto legal com ênfase na propriedade (Direito Romano). Hegel diz-nos que a substância deste mundo é este reconhecimento legalista. Mas Hegel argumenta que o reconhecimento legalista "é universalidade abstracta porque o seu conteúdo é este *si indiferente*, não o si que foi dissolvido na substância. [...] Aqui, a personalidade saiu da vida da substância ética,"<sup>256</sup> o que faz com que, para Hegel, as pessoas se tornem em abstracções atómicas. E se tudo o que conta é a propriedade, o resto é não essencial:

«O conteúdo actual, ou a *determinidade* de que algo é meu — quer se trate agora de uma posse exterior, ou então da riqueza ou da pobreza interiores do espírito e do carácter — não está contida nesta forma vazia e não lhe diz respeito. O conteúdo pertence, portanto, a um *poder próprio*, que é algo diferente do universal formal, a saber, o da contingência e da escolha arbitrária. — Por essa razão, na sua validade actual, a consciência do direito legal experiencia-se a si mesma como a perda da sua realidade; experiência a sua total falta de essencialidade e aprende que designar um indivíduo como *pessoa* é uma expressão de desprezo.»<sup>257</sup>

Dá-se então uma reviravolta dialéctica. O resultado do reconhecimento legalista é a perda da sua própria realidade. O reconhecimento legalista é suposto reconhecer aquilo que é meu, mas aquilo que é meu, mesmo que seja a minha personalidade, só pode ser meu se for reconhecido legalmente como tal. Ser pessoa é ser proprietário, e todos os seus direitos são direitos à propriedade, tudo o resto não pode ser reconhecido. O que é meu pertence assim a um poder próprio. Mas este poder próprio tem de estabelecer-se em algum lado, ou em alguém; por isso, o reconhecimento

---

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>255</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §476.

<sup>256</sup> *Ibidem*, §§477-8.

<sup>257</sup> *Ibidem*, §479.

atomista sofre também uma reviravolta, e as pessoas atômicas dispersas são "recolhidas" numa só pessoa, a Pessoa Absoluta que é o Senhor do Mundo — César.

«O poder livre do conteúdo determina-se de tal maneira que a dispersão na pluralidade absoluta de átomos de personalidade é, através da natureza desta determinidade, ao mesmo tempo igualmente colecionada *num só* ponto igualmente carente-de-espírito e alheio a eles, que por um lado é uma actualidade puramente singular, igual à indiferença da personalidade daqueles átomos, mas, em oposição à própria individualidade singular vazia deles, refere-se ao mesmo tempo a todo o conteúdo e, como resultado, significa para eles a sua essência real. Em contraste com a actualidade absoluta que pretendem ter, é em si o poder universal e a actualidade absoluta. Desta maneira, este senhor do mundo é, para si mesmo, a pessoa absoluta, que ao mesmo tempo abraça toda a existência dentro de si.»<sup>258</sup>

A actualidade absoluta que o poder era suposto fornecer às pessoas atômicas, o reconhecimento que o que é seu é seu, acaba por ser ele mesmo um poder universal e uma actualidade absoluta. Quem realmente é o proprietário é o Imperador. O Imperador, o proprietário absoluto, acaba por ser a essência verdadeira das pessoas atômicas, já a própria essencialidade delas é esvaziada. Não têm uma taça da substancialidade por onde beber. A individualidade vazia (ser proprietário), que este mundo tinha como princípio que o guiava, encarnou num Imperador que se julga ser um deus vivo e, segundo Hegel, esta possessão universal apenas pode desdobrar-se num excesso monstruoso.

«Este senhor do mundo, conhecendo-se a si mesmo como o epítome de todos os poderes actuais, é uma autoconsciência monstruosa que se conhece como um deus actual. No entanto, como ele é apenas o si formal que é incapaz de controlar estes poderes, a sua vida emocional e a sua auto-indulgência são deboches igualmente monstruosos.»<sup>259</sup>

Nós já mencionamos os imperadores megalómanos no início da dissertação. O poder deles é conservado pelos "átomos disciplinados", as legiões. Para Hegel, o Imperador vem a estar ciente do seu poder absoluto através da violência de que é capaz de infligir nos seus súbditos:

«Na violência destrutiva que ele exerce sobre o si dos seus súbditos enquanto o confrontam, o senhor do mundo tem a consciência actual daquilo que ele é, nomeadamente, o poder universal da actualidade. Isto assim é porque o seu poder é, não a *união* do espírito em que pessoas se tornaram cognoscentes da sua própria autoconsciência, mas sim que, enquanto pessoa, cada um é para si, e que ele exclui a continuidade com outros através da absoluta ingenuidade da sua existência ponto-típica. Aquelas pessoas estão, então, apenas numa relação

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, §480.

<sup>259</sup> *Idem*.

meramente negativa para com as outras do mesmo modo em que estão numa relação negativa para com o senhor do mundo, que é ele próprio a relação delas com as outras ou a continuidade delas com as outras.»<sup>260</sup>

Para Hegel, o Império Romano torna-se num mundo de estagnação sociocultural. As suas obras de arte não eram um produto seu, pois foram "coleccionadas de todas as partes da Grécia", a riqueza não era sua, mas sim um fruto de "pilhagem". "Para os romanos, os escravos gregos eram os seus poetas, os seus autores, os superintendentes das suas oficinas, os instrutores dos seus filhos" (PH, p. 312). A vida social entra em declínio, e é incapaz de exercer mudança:

«A proposição nunca foi feita, durante o seu tempo, de dar ao Império Romano uma organização de relações sociais livres: eram apenas uma espécie de acaso feliz, que passa sem deixar vestígios e deixa o estado das coisas como estava.»<sup>261</sup>

É também um tempo onde a vida política entra em declínio. Os indivíduos eram iguais perante a lei, o "Direito Privado desenvolveu e aperfeçoou esta igualdade", porém, não possuíam "direito político". Hegel define o Direito Privado como o seguinte: "que a unidade [*unit*] social como tal goza de consideração no estado, na realidade que ela dá a si mesma — isto é, na propriedade." O direito à propriedade era barrado e limitado por diversas distinções de casta (entre outras), já o no Império Romano, o direito à propriedade procede, segundo Hegel, da "Subjectividade abstracta" que se realiza "como Personalidade no reconhecimento do Direito Privado" (que fique notado que Hegel não está a apelar a um retorno a divisões tribais). Desta forma, o corpo político que animava o mundo romano é desmembrado em partes que são trazidas à "insolação de um Direito Privado sem vida [*lifeless*]". Tal como um corpo desmembrado, cada parte ganha nova vida, "mas que é apenas a vida miserável de vermes; assim, o organismo político é aqui dissolvido em átomos — isto é, pessoas privadas" (PH, pp. 316-7).

«Tal condição é a vida romana nesta época: de um lado, o Destino e a universalidade abstracta da soberania; de outro, a abstracção *individual*. "Pessoa", que envolve o reconhecimento da dignidade independente da unidade social — não com base na exibição da vida que ela possui — na sua individualidade completa — mas como o *individuum* abstracto. É orgulho das unidades sociais gozar de importância absoluta como pessoas privadas; pois o Ego está assim habilitado a fazer reivindicações ilimitadas; mas o interesse substancial assim compreendido — o *meum* — é apenas de tipo superficial, e o desenvolvimento do direito privado, que este alto princípio introduziu, envolveu a decadência da vida política.»<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> *Ibidem*, §481.

<sup>261</sup> HEGEL, *Philosophy of History*, p. 316.

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 317.

O Imperador domina, e os diversos círculos sociais são incapazes de exercer influência na governação. O Império carece de um

«[...] vínculo de uma constituição e organização do estado, na qual existe uma gradação de círculos da vida social, desfrutando de reconhecimento independente, nas comunidades e nas províncias que, dedicando as suas energias ao interesse geral, exercem influência sobre o governo geral. Existem, de facto, Cúrias nas cidades, mas são destituídas de peso ou usadas apenas como meio para oprimir indivíduos e para saque sistemático.»<sup>263</sup>

No estado de legalidade a pessoa era considerada absolutamente essencial, mas acaba por torna-se absolutamente não essencial. Aquilo que acaba por ser essencial, e que possui actualidade, é o direito à propriedade privada. O reconhecimento legalista a partir do qual as pessoas eram suposto tornarem-se substanciais acaba por as dispersar atomisticamente — uma pessoa é pessoa porque é reconhecida como proprietário; é uma pessoa privada separada do corpo social no geral. Porém, quem reclama a posse às pessoas privadas é o Imperador, o senhor do mundo, aquele a quem realmente tudo pertence. A relação entre as pessoas tem assim de "passar" pelo senhor do mundo, visto que ele é a actualidade absoluta. Mas a relação das pessoas com o senhor do mundo é meramente negativa, é como que um Deus perante insectos. E visto que o que valida a relação entre as pessoas é a relação delas com o Imperador, a relação entre as pessoas é igualmente negativa. Sem uma rede social robusta, deixa-se de se conseguir exercer influência na governação, e, conseqüentemente, as pessoas perdem a sua substancialidade.

«Como tal Ego [tal personalidade], eu sou infinito para mim mesmo, e a minha existência fenomenal consiste na propriedade reconhecida como minha e no reconhecimento da minha personalidade. Esta existência interior não vai mais além; todas as aplicações do princípio fundem-se nisto. Os indivíduos são, portanto, postulados como átomos; mas estão, ao mesmo tempo, sujeitos ao severo governo do *Um*, que como *monas monadum* é um poder sobre pessoas privadas. [...] Esse Direito Privado é, portanto, *ipso facto*, uma nulidade, um ignorar da personalidade; e a suposta condição do Direito acaba por ser uma destituição absoluta dele. Esta contradição é a miséria do mundo romano. Cada pessoa tem, de acordo com o princípio da sua personalidade, direito apenas à posse, enquanto a Pessoa das Pessoas reivindica a posse de todos estes indivíduos, de modo que o direito assumido pela unidade social é imediatamente revogado e privado de validade.»<sup>264</sup>

Torna-se claro o que Hegel nos quer dizer. Neste mundo, a individualidade já não é ser uma pessoa numa politeia onde as pessoas se reconhecem umas às outras como livres, a individualidade reside no ser-se súbdito, ser pessoa é ser um súbdito.

---

<sup>263</sup> *Idem.*

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 320.



# DA UNIVERSALIDADE ABSTRACTA À GÊNESE DA INDIVIDUALIDADE

---

## Hegel e o Império Romano

### Estoicismo

Acabámos de evidenciar, em contraste com as propostas de Singer e Peterson, uma abordagem dialéctica da agência humana. Porém, em Hegel não somos apenas capazes de encontrar uma alternativa às propostas destes autores, somos também capazes de encontrar a origem das suas abordagens à agência humana. Temos agora que recuar um pouco atrás, onde a dialéctica do senhor e servo terminou. Através do seu trabalho, o servo acaba por adquirir autoconsciência, a dialéctica do senhor-servo acaba com um sujeito que tem uma autoconsciência livre, é uma pessoa que está ciente da sua capacidade pensante e que é capaz de adquirir conhecimento. Com a dialéctica do senhor-servo Hegel mostra-nos que a liberdade intelectual, e a autoconsciência que a torna possível, não é algo que nos é dado, nem algo que podemos alcançar através da mera introspecção. A autoconsciência, para Hegel, emerge através da interacção e conflito social. Passamos então para a liberdade desta autoconsciência, o súbito no Império Romano em busca da sua auto-suficiência. Hegel apresenta o movimento desta nova autoconsciência, e mostra-nos que a introspecção não se traduz em liberdade. Afiguram-se, como é costume, três etapas:

- Estoicismo
- Cepticismo
- Consciência Infeliz

Para Hegel, o conteúdo da consciência estóica é o *eu*. Na sua própria consciência a autoconsciência é livre, no meu pensamento eu sou livre. Para a consciência estóica apenas a diferença no pensamento é significativa, aquela diferença que lhe é exterior não detém significado. Segundo Hegel, o estóico pensa que "dentro do pensamento, eu *sou livre* porque eu não estou num outro, permaneço antes totalmente um comigo mesmo, e o objecto, que é para mim a essência, é o meu ser-para-mim em unidade indivisa" (PhS, §197). Isto apenas pode ser uma abstracção por parte do estóico porque, para Hegel, a autoconsciência apenas é autoconsciência porque o é para uma outra.

O princípio desta liberdade da autoconsciência consiste em tomar a consciência como aquilo que é essencial, aquilo que é externo ao pensamento apenas pode ter

essencialidade para a consciência, o que importa é como a consciência se comporta enquanto ser pensante. A consciência estóica:

«[...] consiste em ser livre dentro de todas as dependências da sua existência singular, seja no trono ou em correntes, e em manter a ausência de vida que constantemente se *resguarda* do movimento da existência, *resguarda-se* do fazer actual, bem como do sofrimento, e *resguarda-se na simples essencialidade do pensamento.*»<sup>265</sup>

No trono ou em correntes, certamente uma referência a Marco Aurélio e a Epíteto, a consciência estóica pensa-se capaz de realizar a sua liberdade, não faz a distinção entre o senhor e o servo. Para Hegel, o estoicismo apenas poderia surgir em tempos de servidão e cultura.

«Como forma universal do espírito do mundo, só podia surgir num tempo de medo e de servidão universais, mas que também é um tempo de formação cultural universal, que tinha elevado a actividade culturalmente formativa até às alturas do pensamento.»<sup>266</sup>

Hegel correlaciona a auto-suficiência abstracta do estóico com a auto-suficiência abstracta do estado de legalidade; aludindo para a correlação entre o "meu mundo" da propriedade privada e o "meu mundo" do estóico.

«A personalidade, portanto, saiu aqui da vida da substância ética. É a auto-suficiência *actual* da consciência que *conta e está em vigor*. O *pensamento não-actual* de tal auto-suficiência, que surge por meio da *renúncia da actualidade*, foi anteriormente encontrado como autoconsciência *estóica*. [...] O que para o estoicismo era o em-si apenas na abstracção é agora um mundo *actual*. O estoicismo nada mais é do que a consciência que traz o estado de legalidade, a auto-suficiência destituída de espírito, à sua forma abstracta. Por meio da sua fuga da *actualidade*, ele apenas alcançou o pensamento de auto-suficiência, e existia absolutamente para *si mesmo*, porque não vinculava a sua essência a qualquer tipo de existência.»<sup>267</sup>

Segundo Hegel, o estoicismo é marcado por uma fuga do mundano. As condições materiais, sentimentos, desejos, etc, nossos ou de outrem, não contêm qualquer substancialidade, apenas o nosso pensamento para com eles conta, apenas a posição que tomamos quando confrontados com tais coisas é essencial. Isto traduz-se numa liberdade abstracta, sem actualidade:

---

<sup>265</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §199.

<sup>266</sup> *Idem*.

<sup>267</sup> *Ibidem*, §478. Esta passagem encontra-se na subsecção Estado de Legalidade, que é no primeiro capítulo sobre o espírito, a discussão sobre o estoicismo encontra-se no capítulo sobre a autoconsciência, que é muito atrás na Fenomenologia do Espírito. Quando Hegel se refere, nesta passagem, à autoconsciência estóica ter sido encontrada anteriormente, refere-se à discussão no capítulo Autoconsciência, ao qual voltámos neste capítulo.

«A liberdade da autoconsciência é *indiferente* a respeito à existência natural e por essa razão também *abandonou a existência natural, deixou-a solta* [...] A liberdade no pensar tem somente o *puro pensamento* como a sua verdade, uma verdade sem qualquer realização na vida e, portanto, também não é a própria liberdade viva, mas apenas o conceito de liberdade.»<sup>268</sup>

O estóico relaciona-se com indiferença para com aquilo que está fora do seu pensar, deixa-o livre para tomar o seu curso, seja ele qual for. A liberdade estóica reside em tomar uma posição interna, no pensar, para com o conteúdo externo. O estóico é incapaz de formar o seu pensamento se o conteúdo não lhe for dado, mas visto que se relaciona com indiferença para com este conteúdo externo, o estóico não se apropria de tal conteúdo, e assim o pensar que forma está à mercê do curso de tal externalidade. A indiferença estóica para com a existência está ligada ao intento de alcançar *apatheia* e *euthymia*. O estoicismo é um guia para alcançar a paz de espírito e o bem-estar, mas visto que está à mercê do rumo das coisas, este guia tem de ser genérico ao ponto de abranger o curso de todas as coisas.

«À pergunta que lhe foi feita, "O que é bom e verdadeiro?", a sua resposta foi mais uma vez mostrar que se tratava do pensar abstracto *destituído de todo o conteúdo em si*, a saber, que o verdadeiro e o bom devem consistir na racionalidade. No entanto, essa igualdade-consigo-mesmo do pensar é apenas novamente a forma pura na qual nada é determinado.»<sup>269</sup>

O estoicismo está emperrado em slogans, "termos gerais, «verdadeiro» e «bom», «sabedoria» e «virtude,»" que rapidamente se "tornam aborrecidos" (PhS, §200). Decerto, a sabedoria e o sábio são capazes de aborrecer.<sup>270</sup> O pensar do estóico tem de ser tão genérico e abrangente como o Direito Romano, para que este conseguisse abranger gauleses, ibérios, egípcios, judeus, bretões, etc. Não vinculava a sua essência numa existência concreta — era, como já sabemos, carente de vida ética.

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, §200.

<sup>269</sup> *Idem*.

<sup>270</sup> A forma como a figura do sábio apresenta a verdade também se encontra oposta à definição de verdade hegeliana. A sabedoria apresenta-nos a verdade como uma moeda pronta para se meter e tirar do bolso. Decidiste tomar um risco e correu mal? "Então foi porque não estava destinado a ser". Correu bem? "Quem não arrisca não petisca". Não tinhas dinheiro para tirar curso X? "Mas se tivesses ido tirar esse curso não tinhas conhecido pessoa Y". Encontras-te num emprego alienador e exaustivo? "Leva isso como uma aprendizagem, será uma mais valia para a tua carreira futura". Porém, como aponta Hegel, a verdade não é um produto acabado, uma simples "moeda pronta na sua cunhagem, que se pode meter no bolso" (PhS, §39). Para Hegel, a verdade é antes como uma animada procissão, "é como o delírio dionisíaco em que nenhum membro não está embriagado" (PhS, §47). A verdade hegeliana tem de ser, segundo Barata-Moura, a "unidade de «positividade» e de «negatividade», [...], não pode dispensar o conturbado trabalho negador do «objecto» de que se apropria" (BARATA-MOURA, *Estudos sobre a ontologia de Hegel*, p. 128). A verdade remete-se para um horizonte de totalidade inacabado e em movimento.

O estoicismo, com a sua fuga do mundo, apenas nos é capaz de oferecer uma concepção abstracta de liberdade no pensamento, que, segundo Hegel, nem capaz é de a realizar. Esta liberdade do pensar vem a ser realizada no cepticismo. "O *cepticismo* é a realização daquilo de que o estoicismo é apenas o conceito — e é a experiência actual do que é a liberdade do pensamento" (PhS, §202).

## Cepticismo

O cepticismo vem a deglutir — apropria-se — da não-essencialidade e não-auto-suficiência daquilo que é outro. Aquilo que o estóico procurava negar, todo o conteúdo determinado, o céptico nega com sucesso. Toda a existência está agora na mesa para ser negada. Tudo aquilo que é mundano torna-se para o céptico desvanecimento, o céptico põe em causa todos os slogans do sábio estóico, e nega a possibilidade de tal sabedoria positiva. Todas as tarefas, desejos e angústias, tornam-se coisas sem auto-suficiência alguma. No céptico o "pensamento torna-se pensar que aniquila o ser do mundo *multideterminado*, e a negatividade da autoconsciência livre torna-se negatividade real" (PhS, §202), o universo preceituado e arrumado do estóico não escapa ao questionamento do céptico. O céptico "destrói" o mundo do qual o estóico procurava fugir.

Hegel diz-nos que deve ser agora claro perceber que a mentalidade do estóico e do céptico correspondem a momentos da relação entre o senhor e o servo. O estoicismo corresponde ao conceito de consciência auto-suficiente e o cepticismo corresponde à realização desse conceito.

No cepticismo podemos encontrar uma contingência radical, tudo pode ser diferente daquilo que aparentemente é. Uma pessoa afirma que o céu é azul e o céptico pode ripostar dizendo que não podemos ter a certeza, pois amanhã pode ser de outra cor ou que somos apenas nós que vemos o céu dessa cor, e que a sua cor verdadeira pode ser completamente diferente daquela que os nossos olhos nos fazem acreditar. O cepticismo, enquanto forma de agência, começa a mostrar as suas contradições. Esta forma de liberdade que a autoconsciência adquiriu com o cepticismo, um triunfo comparado com o estoicismo, barra-nos o caminho para a verdade. Na certeza da liberdade de pensamento, o céptico deixa o mundo desvanecer. Mas não só o mundo, a realidade e aquilo que é outro, mas também a sua própria relação para com aquilo que é outro. "Assim, também permite que o seu *perceber* desapareça de tal maneira que *reforça* aquilo que está em risco de perder, a *saber*, a *sofistaria* e a *verdade* que *determinou* e *estabeleceu*" (PhS, §204). Através desta negação consciente, o céptico toma a sua experiência de liberdade do pensamento como o verdadeiro. Se a experiência céptica é uma de total aniquilação do mundo multideterminado, e se esta

experiência é elevada à verdade, àquilo que é o verdadeiro, então, o real não pode possuir nenhuma auto-suficiência ou essencialidade.

«O que desvanece é o determinado, ou a diferença que, de qualquer modo e seja de onde for, é estabelecida como fixa e imutável. A diferença não tem nada de permanente, e *tem* de desvanecer ante o pensar, pois o diferente é justamente isto: não ser *em si mesmo*, mas ter a sua essencialidade apenas num outro.»<sup>271</sup>

Alguns cépticos podem vir a adoptar uma atitude que se dá por vencida, que não sabemos, e não podemos vir a saber, coisa alguma. Mas, como sabemos que não sabemos, e não podemos vir a saber, coisa alguma? O cepticismo vira-se contra si mesmo. Contudo, este não é o resultado final do cepticismo para Hegel, neste "jogo" do cepticismo há algo que dá à costa. Esta última passagem aqui citada já nos revela um pouco da reviravolta dialéctica vindoura. O que está aqui em causa é que o cepticismo é incapaz de reconhecer a outridade. Se, segundo Hegel, uma autoconsciência apenas é autoconsciência para outra autoconsciência, isto faz com que a essencialidade da autoconsciência, aquilo que faz com que a autoconsciência seja autoconsciência, apenas possa ser encontrada naquilo que é outro. Visto que o cepticismo é incapaz de reconhecer a outridade, a autoconsciência céptica vai ser posta em causa por ela mesma.

Deve ser salientado que, para Hegel, o céptico é realmente capaz de experienciar a sua liberdade mental através do poder da negação, e que é capaz de alcançar aquilo que o estóico procurava. Ao negar todo o fluxo da realidade, ele alcança a auto-suficiência da consciência.

«Ao longo do fluxo mutável de tudo que se asseguraria para ela, a autoconsciência céptica experiencia assim a sua própria liberdade, tanto como dada por si a si mesma como sustentada por si mesma para si mesma; é esta *Ataraxia* do pensar que se pensa a si mesmo, a imutável e genuína *certeza do seu próprio si*.»<sup>272</sup>

Tudo à minha volta pode desvanecer, ser efémero, sem auto-suficiência, mas a minha autoconsciência, aquela que tudo nega, é autêntica e auto-suficiente. Tudo desvanece, mas ela permanece. O céptico consegue assim alcançar *ataraxia*, uma ausência de preocupação, paz de espírito — que Hegel liga a uma certa indiferença para com a existência. O céptico consegue, de facto, colocar um pé na direcção da liberdade, ganhando assim uns vislumbres de auto-suficiência através da certeza da sua autoconsciência, trazendo com isso *ataraxia*. Relembrando que o estoicismo e o cepticismo seguem em sequência da dialéctica do senhor e do servo: "sou uma consciência auto-suficiente, não sou dependente da consciência do senhor"; a quem não traz tal pensamento paz de espírito? Porém, a paz de espírito que a certeza de si

---

<sup>271</sup> *Ibidem*, §204.

<sup>272</sup> *Ibidem*, §205

mesmo traz ao céptico é, como tudo à sua volta, efémera. A *ataraxia* desdobra-se no seu oposto, caos total na própria consciência.

O céptico conseguiu atingir certeza de si mesmo, a consciência céptica adquire auto-suficiência, contudo, "a própria consciência é a *absoluta inquietude dialéctica*, esta mistura de representações sensíveis e pensadas, cujas diferenças colapsam umas nas outras e cuja igualdade se dissolve de novo" (PhS, §205). A paz de espírito do céptico foi adquirida com o poder da negação, apenas poderia ser momentânea. É precisamente quando a consciência céptica atinge auto-suficiência que a sua paz de espírito corre o risco de se perder. A consciência é uma inquietude dialéctica, e o céptico, que possui agora uma consciência auto-suficiente, recebe o impacto da força bruta da inquietude de uma consciência auto-suficiente. Para Hegel, a consciência céptica não consegue lidar com a inquietude dialéctica da consciência:

«Contudo, esta consciência, em vez de ser uma consciência igual-a-si-mesma, é de facto apenas uma confusão puramente contingente, a vertigem de uma desordem que perpetuamente se auto-reproduz. *Isto é o que ela é para si mesma*, pois ela mesma sistem e engendra esta confusão automovente.»<sup>273</sup>

A consciência céptica reconhece ser uma "consciência inteiramente *contingente* e singularmente *individual* — uma consciência que é *empírica*," é capaz de admitir que nada tem de substancial, que é apenas mais uma num mar de consciências empíricas seguindo com a sua vida meramente animal. Mas ao mesmo tempo, a consciência céptica eleva-se dessa vida animal contingente a que se associa, "volta a tornar-se novamente na *autoconsciência universal igual-a-si-mesma*, pois é a negatividade de toda a individualidade singular e de toda a diferença" (PhS, §205). Mas rapidamente caí de novo na confusão, pois a negatividade da consciência céptica apenas se ocupa com o contingente.

«Num momento, tem cognoscência da sua liberdade como uma elevação acima de todo o desarrumo e contingência da existência; como, noutro momento, novamente confessa que está a retroceder para a inessencialidade e a vaguear desnorteado nela. Deixa o conteúdo inessencial no seu pensar sumir, mas é aí mesmo a própria consciência de algo inessencial.»<sup>274</sup>

Este jogo de ténis-de-mesa que a consciência céptica faz, que oscila de um extremo para outro, do singular para o universal, do contingente para o necessário, do essencial para o não essencial, da auto-suficiência à dependência, do reconhecimento da sua substancialidade à sua renúncia, ou, prefigurando o próximo estágio, da natureza humana para a natureza divina — a forma como Hegel o descreve não estará longe do Absurdo de que os existencialistas, séculos mais tarde, nos vieram falar. A consciência céptica depara-se com o Absurdo, e experiencia a autoconsciência como uma

---

<sup>273</sup> *Idem.*

<sup>274</sup> *Idem.*

contradição, "ela mesma tem uma dupla consciência contraditória da imutabilidade e igualdade; e da completa contingência e desigualdade consigo mesma." Contradição que é incapaz de resolver porque os extremos pelos quais oscila permanecem opostos uns aos outros, não entram em contacto. São como que existências distintas, a consciência céptica "mantém as suas contradições separadas umas das outras" (PhS, §205). De um lado temos um universal abstracto e sem conteúdo, do outro, um empírico sem significado.

E se o estoicismo se revelou ser a consciência do estado de legalidade — a propriedade fornece uma auto-suficiência atômica — o cepticismo, sendo o precursor do estoicismo, segue também do desenvolvimento do estado de legalidade. A propriedade teria vindo a fornecer essencialidade à pessoa, ao proprietário. Mas a propriedade possui um poder próprio, independente do proprietário, e do qual o proprietário requer reconhecimento para ser reconhecido como proprietário, e assim como essencial. Como vimos, o que acontece é que se tudo o que conta é a propriedade, o resto é inessencial. Apenas a propriedade pode ser essencial, tudo o resto é contingente e desvanece. Apenas aquele que tem propriedade tem auto-suficiência; porém, a propriedade não assegura a personalidade do proprietário, desvinculando-a da substância ética.

«Agora, assim como a auto-suficiência *abstracta* do estoicismo exibiu a sua actualização, também esta auto-suficiência repetirá o movimento do estoicismo. O estoicismo passa para a desorientação céptica da consciência, para uma espécie de tagarelice sobre o negativo [...] Na verdade, é apenas a contradição entre a auto-suficiência da consciência e a sua não-auto-suficiência. — Da mesma forma, a auto-suficiência da pessoa no *direito* legal é antes esta mesma desorientação universal e dissolução mútua, pois o que conta como a essência absoluta é a autoconsciência tomada como o puro *Uno vazio* da pessoa. [...] Assim como o cepticismo, o formalismo do direito legal é, portanto, através do seu conceito, sem conteúdo distintivo. Encontra uma existência multiplamente estável, a da *propriedade*, e imprime nela a mesma universalidade abstracta do cepticismo. [...] Porém, o valor positivo consiste em ser minha no sentido da categoria, ou como uma *validade que é reconhecida e actual*.»<sup>275</sup>

No estado de legalidade, uma pessoa é essencial se tiver propriedade, da mesma forma, o céptico apercebe-se da sua essencialidade da mesma forma que uma pessoa adquire essencialidade no estado de legalidade; isto é, é reconhecido como proprietário. Mas tudo o resto não tem essencialidade, logo tudo o resto é contingente, efémero e inessencial. A pessoa, quando é proprietária, é essencial e tudo o resto é inessencial, tal como o céptico é essencial porque é capaz de negar tudo à sua volta, enquanto tudo desvanece, ele permanece. Mas, se tudo o que é essencial é a propriedade, então tudo o que pertenceria à pessoa e não fosse propriedade não

---

<sup>275</sup> *Ibidem*, §479.

teria essencialidade — o céptico oscila então entre o que é essencial e inessencial, porque a inessencialidade também é algo que lhe pertence. E também, para ser proprietária a pessoa no estado de legalidade teria que ser reconhecida como tal pelo tal poder próprio, que é independente da propriedade de cada um. E visto que na certeza da liberdade de pensamento, o céptico deixa não apenas o mundo desvanecer, mas também a sua própria relação para com aquilo que é outro, a *ataraxia* que adquiriu, que podemos agora relacioná-la com a tranquilidade que se adquire com a auto-suficiência (ter propriedade), não poderia manter-se fixa. Deste modo, o céptico oscila entre a sua auto-suficiência e não-auto-suficiência, entre a sua essencialidade e a sua inessencialidade — o céptico sofre de dissonância cognitiva.

O resultado do cepticismo é, para Hegel, o seguinte:

«O seu falatório é, de facto, como uma briga entre crianças teimosas, uma das quais diz A quando a outra diz B, e então diz B quando a outra diz A. Por estar em contradição consigo mesma, cada uma delas adquire o prazer de permanecer em contradição com o outro.»<sup>276</sup>

Porque permaneceria uma formação de consciência neste estado? É uma saída fácil, nesta situação não pode haver respostas, e isso é capaz de trazer o tal efeito que anestesia à consciência. Porém, mais tarde ou mais cedo, do jogo de ténis-de-mesa do céptico, e deste seu falatório, irá surgir outra coisa, o desespero.

## Consciência Infeliz

Do desespero nasce a última formação de consciência de que iremos falar, a Consciência Infeliz. Um estado atormentado de crenças falhadas, e que contém a sua busca falhada por significado. Que sempre sonha em alcançar explicações inalcançáveis e que se crucifica numa cruz que não lá está. A única coisa que realmente consegue penetrar é a sua cova. Na consciência infeliz, as contradições que no cepticismo permanecem separadas são agora internalizadas. Auto-suficiência e dependência estão agora internalizadas numa só consciência. "A duplicação que estava previamente distribuída entre dois indivíduos singulares, o senhor e o servo, é então trazida de volta num único indivíduo singular" (PhS, §206). Na consciência infeliz estão presentes os elementos tanto do senhor como do servo. Ela reconhece a auto-suficiência, o imutável, o duradouro, aquilo que não se deixa abalar com a efemeridade do mundano, mas igualmente reconhece aquilo que desvanece, aquilo que é dependente e sem auto-suficiência. Visto que se trata de uma consciência infeliz, podemos já adivinhar quais dos aspectos ela atribui a si mesma. Os outros aspectos, ela irá procurar alhures.

---

<sup>276</sup> *Ibidem*, §205.

Para o céptico, a relação com o outro tinha de desvanecer, pois apenas aquilo que possui todas as suas propriedades sem estar numa relação com aquilo que é outro, tem essencialidade em si mesmo. A auto-suficiência é, segundo Hegel, para o céptico, sem relação com outriedade. Neste estágio seguinte, esta problemática não termina num falatório de (não-)respostas, mas surge antes uma dualidade internalizada na consciência. Nasce na consciência a necessidade de encontrar a tal coisa que tem em si todas as suas propriedades e atributos sem estar numa relação com um outro. Aquilo que é totalmente independente e imutável. Talvez um ser que seja onnipresente, onipotente e onisciente, que seja absoluto (não hegelianamente). Isto é, de facto, um passo na direcção do espírito, envolve a concepção de uma autoconsciência numa outra. A consciência infeliz dá este passo ao procurar a sua essencialidade neste ser imutável, num outro, neste caso, no Outro. Contudo, a consciência infeliz não alcançará a reconciliação.

«Ela mesma é a contemplação de uma autoconsciência numa outra; ela mesma é ambas; e, para ela mesma [enquanto meta a alcançar], a unidade de ambas também é a essência. Contudo, *para si mesma* [como ela se percebe a si mesma], não é ainda esta essência em si, nem é ainda a unidade de ambas.»<sup>277</sup>

A consciência infeliz vem a separar a dualidade que herdou do cepticismo, e que a tinha internalizada. É importante notar que, para Hegel, continua-se a tratar de uma consciência que tem esta dualidade em si mesma, porém, ela vive esta realidade separadamente. A si mesma, a consciência infeliz apenas irá ser capaz de atribuir dependência, efemeridade e inessencialidade. Aquilo que é mutável não contém, para ela, essencialidade. Mas a consciência infeliz, sento um estado de desespero, procura incansavelmente a sua essencialidade, e direcciona a sua busca para o imutável, aquilo que é absolutamente essencial.

«Por ser ela inicialmente apenas a *unidade imediata* de ambas, mas não serem ambas para ela a mesma consciência, e sim consciências opostas, uma delas, a saber, o simples imutável, é, para ela mesma, como a *essência*, a outra, contudo, o mutável de várias formas, é como o *inessencial*. Para ela, ambas são essências alheias uma à outra. Ela mesma, por ser a consciência desta contradição, coloca-se do lado da consciência mutável, e é para si mesma o inessencial. Mas como consciência da imutabilidade ou da essência simples, tem que ao mesmo tempo preocupar-se em libertar-se do inessencial, o que significa libertar-se de si mesma.»<sup>278</sup>

Para Hegel, a consciência infeliz está cognoscente da sua essencialidade de tal forma que, para ela mesma, ela mesma não é esta essência. Ela parte assim na demanda de se libertar de si mesma. Procura assim transcender a sua condição mundana mutável e alcançar a essência imutável. Mas ela é incapaz de alcançar o imutável sem trazer o

---

<sup>277</sup> *Ibidem*, §207.

<sup>278</sup> *Ibidem*, §208.

mutável. A reconciliação entre o mutável e o imutável não pode ser alcançada no mundo do Império Romano, a única coisa que a consciência infeliz é capaz de alcançar é a sua própria miséria.

«Como resultado, há uma luta contra um inimigo contra o qual a vitória é antes uma derrota e onde alcançar uma coisa significa antes perdê-la no seu oposto. A consciência da vida, da sua existência, e das suas actividades é somente tristeza em relação a esta existência e a estes *fazer*s, pois a consciência só tem nela a consciência do seu oposto como sendo a sua essência e da sua própria nulidade.»<sup>279</sup>

Porém, neste movimento da consciência infeliz, onde ao tentar alcançar o imutável traz sempre consigo o mutável, ela vem a experienciar a "*emergência da individualidade singular no imutável e a emergência o imutável na individualidade singular*" (PhS, §210). Começa a aparecer uma unidade entre o mutável e o imutável, o divino e o humano, o universal e o singular. Contudo, esta primeira união é aquela onde a diferença é dominante, e onde também uma das partes vai ser dominante sobre a outra. Hegel diz-nos que neste movimento a consciência infeliz encontra-se vinculada ao imutável de três maneiras diferentes. Primeiro, como oposta à essência imutável, o mutável aqui é rejeitado e condenado, e a consciência infeliz é empurrada de novo para o seu contínuo desespero. Em segundo lugar, a consciência infeliz depara-se com o imutável quando este tem, em si mesmo, individualidade singular de tal forma que a individualidade singular é a figura do imutável — o mutável e inessencial não é rejeitado, é aceite. E por último, a consciência infeliz vê-se como sendo esta individualidade singular que esta no imutável, o essencial é reconciliado com o inessencial e mutável.

«Para a consciência, o *primeiro* imutável é apenas a essência *estranha* que lhe passa uma sentença. Enquanto o *outro* imutável é uma *figura de individualidade singular* como ela mesma, a consciência torna-se, em *terceiro lugar*, espírito. Tem a alegria de se encontrar ali, e esta ciente de que a sua individualidade singular está reconciliada com o universal.»<sup>280</sup>

Contudo, a história da consciência infeliz é a história do que acontece quando a reconciliação hegeliana não é alcançada. Por isso, Hegel diz-nos que esta observação, feita no capítulo Autoconsciência, é "inoportuna" (PhS, §211). A consciência infeliz opta pela fé em vez da razão filosófica, e por isso falha em perceber a sua condição. A reconciliação é algo que está completamente fora do seu alcance. Porém, ao trazer o mutável para o imutável, o imutável começa a ganhar forma, estas três mencionadas acima. Hegel diz-nos que neste movimento em que o imutável adquire forma, o outro-mundo do além torna-se ainda mais fixo e rígido. O outro-mundo do além parece estar

---

<sup>279</sup> *Ibidem*, §209.

<sup>280</sup> *Ibidem*, §210.

mais próximo da individualidade singular quando o imutável ganha a forma de individualidade singular, torna-se algo concreto, não abstracto. O imutável com a forma de individualidade singular é Cristo, e para a consciência infeliz, cujo o seu instrumento é a fé, a união com Cristo apenas pode permanecer uma esperança.

«A esperança de se tornar um com ele tem de permanecer uma esperança, ou seja, tem de permanecer sem realização, sem nunca estar presente. Entre a esperança e a realização está a contingência absoluta ou indiferença imóvel que está na própria forma ou na própria base da esperança.»<sup>281</sup>

Antes do evento da encarnação, a consciência infeliz apenas procurava tornar-se no imutável, viver de acordo com as suas leis (judaísmo), porém, depois do imutável ganhar forma, a consciência infeliz passou a desejar viver nesta nova forma, estar em Cristo.

«[...] o objecto essencial era apenas o imutável abstracto sem-figura. Tem agora que virar as suas costas ao relacionamento neste estranhamento absoluto do conceito. Contudo, tem agora que elevar a relação inicialmente externa ao imutável figurado como uma actualidade estranha a uma unidade absoluta com ele.»<sup>282</sup>

Mas visto que a consciência infeliz é incapaz de alcançar a reconciliação, a encarnação passou a ser um evento passado, o imutável ganhou forma com Cristo, e Cristo morreu na cruz; a única forma da consciência infeliz entrar numa união com Cristo é através da morte. Desta forma o além torna-se robusto, e a oposição entre o Céu e a Terra é reforçada. A salvação e o fim do tormento da consciência infeliz apenas podem ser alcançados no outro-mundo do além.

Durante a sua vida, a consciência infeliz procura alcançar a união com este outro-mundo do além figurado de três formas: "uma vez como consciência pura; segundo, como uma essência singular que, como desejo e trabalho, relaciona-se com a actualidade; e terceiro, como consciência do seu ser-para-si" (PhS, §214).

Enquanto consciência pura, Hegel diz-nos que a consciência infeliz não se conduz de maneira pensante para com o seu objecto. Ela lança-se na direcção do pensar, mas acaba numa relação de devoção para com o seu objecto, o imutável do outro-mundo do além. Hegel faz uma descrição pitoresca desta atitude não-pensante de devoção:

«Como tal, o seu pensamento permanece o do rugido disforme do badalar dos sinos, ou o de um vapor quente e difuso, ou o de um pensamento musical que não

---

<sup>281</sup> *Ibidem*, §212.

<sup>282</sup> *Ibidem*, §213.

equivale a conceitos, os quais seriam o único modo objectivo de pensar imanente.»<sup>283</sup>

Hegel refere-se aqui à oração. Na oração estão presentes os sentimentos de alienação que a consciência infeliz sente. Existe "uma *saudade* infinita" que está confiante na certeza de saber qual é a sua essência, porém, "esta essência é o *outro-mundo do além* inatingível que, no acto de ser apreendido, escapa, ou melhor, já tinha escapado." Na oração, em vez de alcançar a sua essência, a consciência infeliz apenas a sente, e desta forma, de imediato captura o oposto da essência que procura alcançar — o imutável figurado, a "*individualidade singular universal*", Cristo — capturando a sua própria sensação sensível, o inessencial. O que a consciência infeliz procura nunca irá alcançar, pois está no outro-mundo do além, e por isso, e mais uma vez, ela apenas se depara com o seu túmulo. "Portanto, para a consciência, só pode fazer-se presente o túmulo da sua vida" (PhS, §217). Na morte, a consciência infeliz encontra a salvação das contradições do mundo.

Este sentimento de auto-alienação volta a fazer-se sentir no desejo e no trabalho da consciência infeliz. Relembremo-nos que o trabalho na dialéctica do senhor e servo é para a consciência a forma de se auto-afirmar no mundo, a forma através da qual alcança a sua emancipação:

«[...] desejo e trabalho, que provou ser para a consciência a certeza interna da própria consciência, a certeza que alcançou, para nós [a consciência fenomenológica que está a ler a *Fenomenologia do Espírito*], através da superação e do proveito da essência estranha, especificamente, daquela essência na forma de coisas auto-suficientes.»<sup>284</sup>

Neste ponto, estamos certamente cientes de que a consciência infeliz não se encontra numa posição em que tem como seu fundamento a certeza e convicção interna. Hegel diz-nos que ela não irá encontrar no seu labor uma forma de auto-afirmação e confiança, ou uma forma de impor a sua vontade no mundo; porém, o seu argumento não é que a consciência infeliz não experiencia tais coisas através do seu desejar e trabalho. O argumento de Hegel é que a consciência infeliz não consegue evitar sentir tais coisas, mas visto que se encontra alienada do mundo e de si mesma, toda a sua vida é dedicada à libertação de si mesma. Ao experienciar convicção e auto-afirmação através do seu trabalho e desejo, a consciência infeliz sente que não é merecedora de tal coisa, que é algo errado. O que ela deve sentir com o seu trabalho e desejo é que ela é inessencial e desprezível. A consciência infeliz procura desfazer-se do valor que adquire através do seu trabalho e desejo.

«A prova do seu próprio valor, que obteria através do trabalho e proveito, é, por essa razão, a mesma prova *estilhaçada* do seu valor; ou, em vez disso, ela mesma

---

<sup>283</sup> *Ibidem*, §217.

<sup>284</sup> *Ibidem*, §218.

tem de se desfazer desta prova do seu valor para que encontre por si mesma tal prova, mas apenas a prova do valor do que ela é para si mesma, ou seja, alienação.»<sup>285</sup>

Consequentemente, aquilo que a consciência infeliz trabalha é, tal como ela, "uma actualidade em desacordo consigo mesma". Por um lado é inessencial, tal como ela, mas por outro lado, "é um mundo santificado" (PhS, §219). A consciência infeliz vê a actualidade trabalhada tanto como o inessencial, impuro; como algo que pertence ao imutável, a Deus. A sua alienação é carimbada no seu labor e proveito de tal forma que a consciência infeliz vem a experienciar o seu trabalho e os seus frutos como algo que não lhe pertence e que não são da sua autoria, desta forma os sentimentos de culpa que a auto-afirmação lhe causam são apaziguados, pois o processo e o resultado são como uma dádiva. "Eles são as habilidades e os poderes, um dom alheio, os quais o imutável igualmente concede à consciência para que faça uso deles" (PhS, §220). As suas habilidades e poderes não são seus, são ofertas de Deus. A terra que cultiva, a maçã que come — como um bom servo que sabe que a natureza que trabalha pertence ao seu senhor — a consciência infeliz sabe que pertencem a Deus. Como a propriedade do súbdito do Império Romano que na realidade pertence ao Imperador, a natureza trabalhada pela consciência infeliz, e todas as suas habilidades e ferramentas, também só poderiam pertencer a um proprietário absoluto. Mas onde o servo encontrava a sua auto-suficiência e emancipação, a consciência infeliz perde-as por completo. Se o solo for mau para cultivar, esse foi o desejo de Deus e nós já mais compreenderíamos os seus desígnios; se a colheita for boa, é devido à graça de Deus.

«A força activa aparece como o *poder* no qual a actualidade é dissolvida [...] por esta razão, este poder, que é como a consciência entra no fazer, é para a consciência o próprio outro-mundo do além.»<sup>286</sup>

Existe uma total passividade por parte da consciência infeliz, mas acima de tudo, ela deve sentir gratidão.

«A consciência imutável *abandona* a sua figura e *oferece-a*, e, em troca, a consciência individual singular *dá graças*, ou seja, nega a si mesma a satisfação da consciência da sua *auto-suficiência* e atribui a essência do seu fazer, não a si mesma, mas ao outro-mundo do além.»<sup>287</sup>

No trabalho da consciência infeliz há algo que começa a surgir, a vontade de Deus. Onde o servo se tornava consciente da sua liberdade, a consciência infeliz torna-se consciente da liberdade de Deus. Tudo aquilo que possa fazer está contido na vontade de Deus, uma vontade suprema que exige submissão e reverência. Nesta rendição mutua, o imutável oferece a sua forma (natureza/mundo a ser trabalho/reformado) e

---

<sup>285</sup> *Idem.*

<sup>286</sup> *Ibidem*, §221.

<sup>287</sup> *Ibidem*, §222.

a consciência infeliz resigna a sua auto-suficiência, a vontade de Deus é reconhecida como absoluta e a consciência infeliz adquire uma união com Deus. A consciência infeliz consegue, por momentos, libertar-se de si mesma, e alcança a união que procurava. Porém, nesta união a oposição entre o universal e o singular volta a surgir, estilizando-a. Hegel diz-nos que o dar graças da consciência infeliz é um espectáculo, um teatro, a fim de se iludir a si mesma e pensar que não sente satisfação com a auto-suficiência que surge através do seu labor.

«Sem dúvida, a consciência *faz um espectáculo* da renúncia da satisfação do seu sentimento-de-si. No entanto, alcança a satisfação *actual* desse sentimento-de-si, pois *é desejo*, trabalho e proveito; como consciência, *ela desejou, agiu e tirou proveito*. O seu *dar graças*, no qual reconhece o outro extremo como a essência e, assim, supera-se, é igualmente do *seu* próprio fazer, o que contrabalança o feito do outro extremo e contraria o favor auto-rendente com um acto *igual*.»<sup>288</sup>

O desejo último da consciência infeliz é libertar-se de si mesma, libertar-se da sua autoconsciência, não desejar, não viver os seus actos como seus, mas como sendo de outra coisa. Quando ela renúncia a sua auto-suficiência, e todos os desejos e proveitos, ela alcança aquilo que desejava, ver-se livre de si mesma. Mas o sentimento de culpa não desaparece com o dar graças, apenas é apaziguado para depois voltar a surgir. Desta forma a união com imutável (união com o imutável = deixar de ter vontade, perder a autoconsciência, não experienciar o seu fazer como sendo seu, atingir resolução da sua condição infeliz no além, etc.) é quebrada pois volta a aperceber-se que é uma consciência individual singular oposta ao universal abstracto, ela desejou perder a sua auto-suficiência.

«A consciência sente-se então como esta consciência individual singular e não se deixa enganar pelo seu próprio espectáculo de renúncia, pois a verdade de tudo isto é que ela não se entregou. O que veio a acontecer é apenas o reflexo duplo em ambos os extremos, e o resultado é a fissura repetida na consciência oposta do *imutável* e na consciência de uma consciência volitiva, actuante e proveitosa.»<sup>289</sup>

Neste ponto, o seu próprio espectáculo já não é suficiente para a continuar a iludir, mesmo o dar graças separa a consciência infeliz do imutável, pois é um feito seu, e ela volta a estar consciente da distância que tem entre si e o imutável, ela é apenas uma consciência individual singular com vontade de não ter volição. A auto-repressão da consciência infeliz tem de ir mais longe para que se possa libertar de si mesma durante a sua vida mundana.

Com a oração, a consciência infeliz perdia-se na sua devoção, mas não conseguia escapar à sua condição sensível, efémera e inessencial. No trabalho, ao fazer a vontade de Deus, a consciência infeliz conseguia esquecer-se a sua própria autoria ao dar

---

<sup>288</sup> *Idem.*

<sup>289</sup> *Idem.*

graças, porém, é ainda um acto de sua autoria, é um resultado da sua própria actividade, e a consciência infeliz sabe-o. "Esta supressão é na verdade um retorno da consciência de volta a si mesma" (PhS, §223). Resta-nos a última relação com o imutável, e é neste retorno a si mesma, vinda da sua auto-repressão, que ela se desdobra.

«Esta terceira relação, na qual esta actualidade genuína é *um* extremo, é a *relação* desta actualidade como nulidade para a essência universal.»<sup>290</sup>

No regresso a si mesma, a consciência infeliz torna-se consciente daquilo que é perante o imutável, é a mesma coisa que é perante o Imperador que está ciente do seu poder absoluto através da violência que inflige nos seus súbditos — é nada, é uma nulidade. A realidade é agora, para a consciência infeliz, imediatamente uma nulidade. Todo o significado e conteúdo universal que ainda se podiam encontrar nos seus fazeres e aproveitamentos são perdidos, "o fazer actual da consciência torna-se o fazer do nada, e o seu proveito torna-se o sentimento da sua infelicidade" (PhS, §225). Deparando-se com a sua total nulidade, a consciência infeliz irá escrutina-la, e vira-se agora para a sua individualidade singular. Nem as coisas mais triviais lhe escapam e a sua vida tornar-se-á num campo de batalha de uma guerra por higiene moral.

«Nas suas funções animais, a consciência é consciente de si mesma como este *indivíduo singular actual*. Estas funções, em vez de serem realizadas sem constrangimento como algo que é em si nulo e que não pode adquirir importância e essencialidade para o espírito, são agora objectos de séria atenção e adquirem a máxima importância, pois é nelas que o inimigo se manifesta na sua forma distinta.»<sup>291</sup>

O inimigo é tudo aquilo que se intromete entre a consciência infeliz e o imutável. Vivendo a sua existência religiosa, ela procura ascender ao divino, alcançar a unidade com o imutável, mas o Diabo continua a tentá-la com a promiscuidade da sua existência mundana, induzindo-lhe pensamentos lascivos; ou talvez, a própria consciência é o inimigo, é incapaz de desviar a sua atenção do mundano, barrando a si mesma o acesso ao imutável, e a voz não sua cabeça não cessará de repetir: "tu és impura e deverias ter vergonha."

«No entanto, enquanto este inimigo engendra-se na sua própria supressão, a consciência, ao fixar-se no inimigo, lá permanece continuamente em vez de se libertar dele. Ela vê-se continuamente como poluída e, ao mesmo tempo, o conteúdo dos seus esforços, em vez de ser essencial, é o mais módico e, em vez de universal, é o mais singular. O que vemos aqui é apenas uma personalidade

---

<sup>290</sup> *Ibidem*, §224.

<sup>291</sup> *Ibidem*, §225.

limitada a si mesma e aos seus próprios actos mesquinhos; vemos uma personalidade taciturna, tão infeliz quanto empobrecida.»<sup>292</sup>

A consciência infeliz descobriu então o pecado, desenvolve uma fixação doentia com ele e afirma a sua nulidade através dele. A autocondenação da consciência infeliz é sempre feita em relação ao olhar de Deus. Ela reprime-se perante o olhar de Deus, pois sente não ser digna dele. É por ansiar estar com Deus que vem a considerar a sua vida corporal repugnante.

«Porém, tanto no sentimento da sua infelicidade e na pobreza dos seus actos, a consciência prende-se igualmente à sua unidade com o imutável. Pois a tentativa de aniquilação imediata do seu ser actual é *mediada* através do pensamento do imutável, e ocorre dentro desta *relação*. A relação *mediada* constitui a essência do movimento negativo no qual a consciência direcciona-se contra a sua própria individualidade singular, mas a qual enquanto *relação*, é igualmente positiva em si mesma e irá engendrar a sua *unidade* para esta mesma consciência.»<sup>293</sup>

Mas a consciência infeliz não pode reter autoconsciência do seu estado infeliz, ela tem de se ver livre de si mesma. O suicídio estóico também está fora de questão, isso seria desafiar a vontade de Deus, ela tem de aceitar a vida que Deus lhe deu. A sofistria céptica também não a convence, ela sabe que é uma nulidade, tudo aquilo que é essencial é o imutável. Hegel disse-nos que através da fixação doentia com o pecado a consciência infeliz agarra-se ao imutável, entra numa relação mediada com ele. É uma relação unilateral, a consciência infeliz reprime-se perante o imutável; mas é uma relação, e a consciência infeliz deseja acima de tudo estar numa relação com o imutável. Mas ao desejar, ela volta de novo para si mesma, volta a deparar-se com a individualidade singular, um ser inessencial com desejos. Encontramo-nos num impasse. Esta relação mediada, onde os extremos (mutável e imutável) são unidos unilateralmente, apenas pode ser estabilizada através de um terceiro, o mediador. Hegel diz-nos que este mediador é um ser consciente, uma terceira consciência. Apenas através do mediador pode o inessencial estar numa relação com o imutável, ele "apresenta" a consciência infeliz a Deus e vice-versa, transmite os conteúdos de cada extremo (por exemplo, apresenta a penitência do pecador a Deus e a vontade de Deus ao pecador) — é como que o porta voz de ambas as partes. E o "conteúdo deste fazer é o cometimento da consciência, a saber, a rasura da sua individualidade singular" (PhS, §227). Hegel diz-nos que através do mediador a consciência infeliz consegue libertar-se de si mesma, ela entrega finalmente a sua vontade e liberdade, ela deixa de viver os seus actos como sendo da sua autoria, e o sentimento de culpa é anestesiado.

---

<sup>292</sup> *Idem.*

<sup>293</sup> *Ibidem*, §226.

«No meio mediador, esta consciência liberta-se do fazer e proveito como se fossem seus [...] repela de si a essência da sua *vontade*, e passa para o termo mediador, ou ministro, a própria posse das suas decisões e da sua liberdade e, com isso, qualquer culpa pelos seus próprios actos.»<sup>294</sup>

O mediador é o ministro do imutável, está numa relação imediata com ele e encontra-se na posição de transmitir os seus preceitos, "ele presta serviço oferecendo concelhos sobre o que é correcto", e a consciência infeliz ouve atentamente. Ela precisa de ter alguém que lhe diga o que fazer para que o fazer não seja seu. Alguém lhe diz o que fazer, e desta forma o fazer não veio da sua vontade, não foi ela que o desejou. A consciência infeliz consegue assim alienar-se da sua própria vontade, "de acordo com aqueles aspectos do fazer ou do querer, a acção, por ser obediência a uma decisão alheia, deixa de ser sua". Através do mediador a consciência infeliz consegue também ver-se livre do fruto do seu labor e do seu proveito, a sua auto-suficiência. Primeiro, renúncia a autoconsciência da sua auto-suficiência, passa o tempo preocupada com o pecado — como organizar a sua independência e o que fazer com os frutos do seu labor são coisas que não lhe passam pela cabeça. E em segundo lugar, renúncia a sua auto-suficiência também externamente: "renuncia-a como sendo *propriedade exterior* — enquanto abre mão de alguma da posse que adquiriu através do trabalho". E através dos seus "jejuns e mortificações, novamente nega a si mesma esse proveito". Ao ter entregue o seu poder de decisão, propriedade e proveito ao mediador, a consciência infeliz "priva-se verdadeiramente e completamente da consciência da liberdade interior e exterior" (PhS, §228), mas encontra também, pela primeira vez, uma certeza palpável. Ela tem agora a certeza de que se esvaziou. Com este processo, Hegel diz-nos que a consciência infeliz transformou "a sua autoconsciência numa *coisa*" (PhS, §229), a consciência infeliz fez de si mesma uma coisa — fixemos este pormenor para mais tarde.

Na completa rendição da sua liberdade, a infelicidade da consciência infeliz foi superada de certa forma, os seus actos não são seus, ela faz o que lhe é dito, ela não pode estar infeliz. O mediador, o porta voz do imutável, já mais a poderia induzir em erro, ele sabe o que é correcto. Mas visto que este feito só foi possível através de um terceiro, a consciência infeliz sabe que não se deveu a ela, mas sim à graça de Deus. Mas dá-se aqui uma reviravolta. A consciência infeliz sacrificou a sua liberdade, tanto no seu fazer como no seu pensar, mas até o seu sacrifício não podia ser experienciado como sendo da sua autoria, pois isso voltaria a quebrar a união com o imutável, ela virar-se-ia de volta para si mesma, uma consciência individual singular com desejos de se sacrificar. O seu sacrifício foi formalizado pelo mediador, da autoria do imutável — foi a vontade de Deus. E a vontade de Deus é universal. Visto que se trata da vontade de Deus, o Outro, a vontade é depositada pela consciência infeliz como sendo a vontade de um outro, e é uma vontade universal. É colocar "a vontade como um *outro*,

---

<sup>294</sup> *Ibidem*, §228.

e, especialmente, é pôr a vontade como universal, não como a vontade de um indivíduo singular" (PhS, §230). Depois de ter sido separada da universalidade com a formalização legal da propriedade, a consciência volta a alcançar a universalidade, a consciência infeliz encontra a universalidade na servidão voluntária. Através da rendição da sua liberdade, a consciência infeliz é capaz de se relacionar com o universal enquanto uma nulidade.

Isto, é claro, vai também na direcção do espírito, a consciência infeliz experiencia a vontade do outro, mas a outridade fica por superar. A única coisa que ela retira daqui é o "acto de aconselhar" (PhS, §230), do qual a consciência infeliz faz uso, seguindo à letra tudo o que o mediador lhe aconselha.

Desta forma a vontade da consciência torna-se universal, mas não percepção este feito como sendo da sua autoria, como sendo ela mesma vontade universal da qual pode tirar proveito. A consciência infeliz terá que se contentar com farnel preceitual.

«Portanto, *para a consciência*, a sua vontade torna-se vontade universal, uma vontade que existe *em si*, embora, para si mesma, ela mesma não é esta vontade *em-si*. Que renúncia a sua própria vontade enquanto um indivíduo singular não é, para si mesma e de acordo com o conceito, o que há de positivo na vontade universal.»<sup>295</sup>

O mesmo acontece com a renúncia das suas posses e proveito, da universalidade dos seus sacrifícios a consciência infeliz não irá retirar nada. E do agir, a "*união* do ser objectivo com o ser-para-si" e onde a consciência "vem a ser como a essência e *objecto*", a consciência infeliz também não encontrará as ferramentas para quebrar as suas correntes. Deixa antes "o servo mediador expressar esta ainda despedaçada certeza" (PhS, §230), que a sua vontade e fazeres são universais. O servo mediador pode proclamar tal conquista nos seus sermões, mas a consciência infeliz não irá alcançar a sua emancipação.

«No entanto, *para a própria consciência*, o fazer continua, e o seu fazer actual permanece empobrecido. O seu desfrute no proveito permanece pesaroso e a superação destes em qualquer sentido positivo continua a ser adiada para um além de outro mundo.»<sup>296</sup>

A salvação permanece uma promessa a ser cumprida pela morte. A consciência infeliz renunciou por completo e voluntariamente a sua liberdade, tudo o que ela experiencia é a vontade de Deus. Mas é precisamente este novo objecto que surge na consciência, a sua própria experiência é a vontade de Deus. A sua vontade é universal.

«Porém, neste objecto, o seu fazer e o seu ser enquanto esta consciência singularmente *individual* é, para si, ser e fazer *em si*. Então, neste objecto, o pensar

---

<sup>295</sup> *Ibidem*, §230.

<sup>296</sup> *Idem*.

representacional da *razão* veio, para si, a existir. Este é o pensar representacional da certeza, para esta consciência, que é absolutamente *em si* dentro da sua individualidade singular, ou é a certeza de ser toda a realidade.»<sup>297</sup>

A razão que marcou a Modernidade veio a existir através da servidão voluntária universal da consciência infeliz. É algo que não se ouve todos os dias, mas é algo que nos pode ajudar a perceber porque alguns dos projectos da Modernidade que reivindicavam uma quebra radical com a Igreja Católica foram incapazes, até aos nossos dias, de sacudir os seus mantras. As peças do tabuleiro estão alinhadas, a vontade de Deus irá, eventualmente, tornar-se na Razão, a certeza de ser toda a realidade — um projecto ambicioso. Mas é, sem dúvida, para Hegel, um caminho penoso e desanimado. A *Fenomenologia do Espírito* faz mais ou menos o mesmo salto duas vezes. Do capítulo *Autoconsciência*, que termina com a consciência cristã no Império Romano (consciência infeliz), passamos para o capítulo *Razão*, onde encontramos a crítica à frenologia (Iluminismo). E na primeira secção do capítulo *Espírito*, passamos do *Estado de Legalidade* (Império Romano) para a secção *Espírito Alienado de Si Mesmo: Formação Cultural* (Idade Moderna)<sup>298</sup>. A *Fenomenologia do Espírito* salta a Idade Média.

Longe do diadismo da Grécia Antiga, o mundo do espírito alienado de si mesmo é monádico. A essência não é encontrar-se numa determinada formação social, o que conta é o ponto de vista de cada indivíduo. Mas a consciência não consegue encontrar satisfação no seu monodaismo, sendo-lhe fornecida cultura ela é agora autoconsciência e reflecte sobre o seu lugar no mundo e apercebe-se que o mundo da cultura foi uma criação sua. Na Idade Moderna o Espírito não está, certamente, isento de falhanços. O Iluminismo, messiânica enfardadeira da razão, e que prometia conseguir desvendar todos os mistérios, acaba por repetir o movimento do seu progenitor, leva-nos ao outro-mundo do além (o mundo invertido); e, tal como a consciência infeliz se via como uma mera coisa perante Deus, volta-se a ver a actividade do Espírito coisificadamente (frenologia). E a Revolução Francesa em vez de conduzir à liberdade absoluta que procurava, desdobrou-se em terror absoluto, daí o título da secção *Liberdade Absoluta e o Terror*.

A abordagem de Hegel ao estoicismo, cepticismo e consciência infeliz toca numa problemática que é realçada por Nicos Poulantzas, em *Poder e Classes Sociais*:

«[...] as classes dominadas vivem as suas condições de existência política através das formas de discurso político dominante: isto significa que muitas vezes elas

---

<sup>297</sup> *Idem.*

<sup>298</sup> É importante referenciar a diferença entre *Kultur*, que Hegel raramente usa, e *Bildung*, o termo aqui empregado. *Kultur* será o que se entende por "cultura" no seu uso mais comum, a expressão de um povo. *Bildung* terá um uso mais amplo, inclui a sociedade no geral. Tem um formato (*bilden*), é algo que se forma, que se faz, que se produz, é uma formação do espírito em que fornece cultura e que se instruí.

vivem até a sua revolta contra a dominação do sistema dentro do quadro de referência da legitimidade dominante.»<sup>299</sup>

O estoicismo e o cepticismo respondiam à auto-suficiência (abstracta) do senhor perante o seu servo. As contradições dos seus modos de vida explodiram na consciência infeliz; nela, o indivíduo veio a definir-se através da sua subordinação a Deus, e repete, desta vez voluntariamente, a estrutura da relação do senhor e servo. Mas a consciência infeliz revelou não só a sua realidade, mas também a realidade do estóico e do céptico — realidade esta de que tentavam fugir.

«Encontra tão pouca limitação na vontade dos outros, que a relação entre vontade e vontade pode ser chamada daquela de absoluta soberania para absoluta escravidão. Em todo o mundo conhecido, não se imagina vontade que não seja sujeita à vontade do Imperador. Mas sob a soberania daquele Um, tudo está numa condição de *ordem*; porquanto de facto é [tal como o Imperador o quis], encontra-se em devida ordem, e o governo consiste em trazer tudo em harmonia com o soberano Um. [... T]odo o estado de coisas os insta a ceder ao destino e a pugnar por uma indiferença perfeita para com a vida — uma indiferença que eles procuraram ou em liberdade de pensamento ou em fruição sensitiva directa. [... P]ois os sistemas daquele tempo — o Estoicismo, o Epicureanismo e o Cepticismo —, embora na sua própria esfera se opusessem uns aos outros, tinham o mesmo teor, i. é, tornar a alma absolutamente indiferente a tudo o que o mundo real tinha para oferecer. Estas filosofias eram, portanto, largamente estendidas entre os cultivados: produziam no Homem uma imobilidade autodependente [...]. Mas a reconciliação interior através da filosofia era ela própria apenas abstracta — no princípio puro de personalidade [...]. Não podia satisfazer o Espírito vivo, que almejava uma reconciliação mais elevada.»<sup>300</sup>

A dominação do imutável sobre o mutável, do Deus infinito sobre o ser humano finito, é tributária da dominação do súbdito sob o Imperador Romano, um Deus ambulante. O mediador certamente dizia à consciência infeliz o que fazer para realizar seu conceito de si mesma. A propriedade privada fornecia essencialidade no Império Romano, a consciência infeliz tinha, por isso, que entregar as suas posses (os restos da sua auto-suficiência) ao mediador para assim alinhar-se com o seu conceito de si mesma, e finalmente realizar a sua inessencialidade. O mediador, revelando agora o "mistério", seria os clérigos ao serviço da Igreja estatal do Império Romano, fundada pelo Imperador Teodósio. O efectivo proprietário no Império Romano era a Pessoa Absoluta, o Imperador. O tributo da consciência infeliz à Igreja estatal reproduz esta

---

<sup>299</sup> PAULANTZAS, Nicos, *Power and Social Classes*, trad. Timothy O'Hagan, Verso, Lodon, 1978, p. 223.

<sup>300</sup> HEGEL, *Philosophy of History*, pp. 315-18.

deixa de Hegel — tudo deveria ser entregue ao proprietário absoluto, senhor de todo o mundo, pois a ele tudo lhe pertence.<sup>301</sup>

---

<sup>301</sup>A forma como Hegel descreve a consciência infeliz não estará, por vezes, longe de distúrbio ou doença mental. Na antropologia hegeliana, a loucura faz parte da condição humana, ela é uma consequência da Queda. A perda da relação imediata com a natureza torna possível a loucura, uma contradição entre a autoconsciência racional e a psique primitiva. Um choque entre o mediado e o imediato, um regresso aos impulsos e instintos mas com uma "bagagem cultural". É fascinante esta parte (toda a sua antropologia) do pensamento hegeliano, que é ainda tão pouco explorada. Hegel chega a relatar casos clínicos um pouco cómicos, como o do louco que dizia ser o Espírito Santo, e cuja loucura foi curada quando outro louco lhe disse "como podes ser tu o Espírito Santo se eu sou o Espírito Santo?", ou o caso do relojoeiro que julgava ter sido guilhotinado injustamente, em que o juiz, com remorsos, ordenou que a sua cabeça lhe fosse devolvida, mas através de um engano lhe foi devolvida a cabeça errada (Cf. HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Mind*, trad. W. Wallace e A.V.Miller, ed. Michael Inwood, Oxford University Press, Oxford, 2007, §480 [a tradução correcta seria "*Philosophy of Spirit*", sendo o terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*]). Ser humano é ser potencialmente louco. Mas a potencial loucura da consciência infeliz recordou-me de um artigo de dois antropólogos, Roland Littlewood e Simon Dein, intitulado *O Cristianismo levou à esquizofrenia? Psicose, psicologia e auto-referência*. O artigo explora as condições necessárias para o aparecimento da esquizofrenia, e levanta a hipótese de o Cristianismo ter criado os pilares para que essas condições tenham sido alcançadas, ou, pelo menos, condições suficientes para uma proto-esquizofrenia. Littlewood e Dein exploram alguns autores que propuseram que os "sintomas de primeira ordem" [*frist rank symptoms*] de esquizofrenia apenas são possíveis com suposições Ocidentais sobre a vida social e a mente humana. São expostos alguns relatos sobre a discrepância de casos de esquizofrenia entre populações indígenas convertidas ao Cristianismo e sob um já considerável contacto e/ou dominação Ocidental e populações onde a influência ocidental era fraca ou quase inexistente. Um dos autores referenciado propôs a esquizofrenia como "uma psicose étnica, um produto de processos violentos de aculturação e opressão". Notemos que um processo violento de aculturação e opressão é como Hegel vê o Império Romano. Littlewood e Dein não ignoram textos que antecedem o Cristianismo, expõem como textos hebraicos, indianos e egípcios já se referenciavam àquilo que hoje poderemos chamar de loucura (comportamentos irracionais, descontrolados, etc.); mas a diferença, para Littlewood e Dein, é que não o fazem de forma sistemática. Já o mesmo autor, Devereux, que viu a esquizofrenia como o resultado de um processo violento de aculturação e opressão, "identifica com segurança um aumento durante o declínio de Roma" e é também mencionado como outros autores observaram que na era da infância do Cristianismo a mania ocorria sem febre. O artigo procede com a investigação de algumas características do Cristianismo que possam ter suplementado as condições necessárias para o surgimento da esquizofrenia sistemática. Littlewood e Dein apontam para a (in)acessibilidade de Deus. Nas religiões pagãs o conhecimento dos deuses apenas era possível através divinações, oráculos e destinos, os deuses não comunicavam directamente com os crentes, a comunicação acontecia a partir de "sinais" ou rituais. Já os cristãos "só precisavam de queimar um pouco de incenso e tudo ficaria bem". Mas, ao mesmo tempo, Deus é

---

transcendente e inacessível, porém, inescapável — Deus já sabe o conteúdo dos nossos pensamentos, não há como lhe escapar, a toda a hora estamos a ser vigiados e julgados pelos nossos actos e pensamentos. Mas podemos também implorar-lhe, através da reza ou de uma conversa silenciosa interior, e talvez ele responda pessoalmente. O Cristianismo trouxe também a responsabilização em bruto e o apaziguamento da responsabilidade. Somos responsáveis por todos os nossos actos, o pecado é interior, mas, ao mesmo tempo, o peso das decisões morais é exteriorizado no "injustificado e imerecido presente" de Deus, a sua graça. Outro aspecto importante será a suposição da dualidade mente-corpo, a importância colocada na alma e o desprezo pelo mundano.

«Agrupando estas [...] influências do Cristianismo, temos uma implícita e experienciada psicologia do desapego da experiência incorporada imediata no mundo [...], vista como distinta de outros eus similares e do mundo natural, agora com comunicação privada com uma presença onisciente que já sabe os pensamentos e as emoções de cada um, e com ambígua agência para acções pessoais e experiência no mundo que já não são para ser tomadas como tácitas e não-problemáticas: todas as quais vieram à tona no processo de conversão no qual cada um tem de se desmontar a si próprio e criar outro ao cuidadosamente trazer as decisões de cada um à vigília consciente, porém atribuindo a mudança final externamente à graça onisciente. Isto envolveu identificação e escrutínio tanto do processo da memória como do da cognição, e das relações entre o eu e o mundo exterior, e entre novas entidades (Deus, alma) que tinham uma relação próxima com o eu, num modo que dificilmente era necessário para o pagão.»

Resumindo, o Cristianismo traz consigo uma nova forma de conscientização e auto-referência que pode ter possibilitado a esquizofrenia de forma sistemática. Mas há mais perguntas que podemos fazer com Hegel. Que tipo de distúrbios mentais pode ter causado a visão legal-penal do mundo que Hegel atribui ao Império Romano? Trata-se efectivamente de uma mudança de socialidade forçada, muitas das pessoas dos povos conquistadas pelo Império Romano viram a sua substancialidade a ser despegada, e deslocada, da tribo/comunidade para o reconhecimento legalista. A leitura de Hegel sobre a perda de substancialidade no mundo penal desdobra-se através de novas entidades abstractas que seriam constituintes da auto-referência de cada um. Ser essencial é ser proprietário, mas Hegel diz-nos que só se é proprietário se se for reconhecido como tal (legalmente). Esta necessidade de "confirmação" torna-se um poder próprio, numa nova entidade, que, por sua vez, não vai pertencer a cada um, mas ao Imperador. Para Hegel, esta dinâmica cria a atomização da individualidade, ser uma pessoa é ser um súbdito de uma entidade que, enquanto auto-referência, apenas pode ser algo abstracto, o Deus Imperador. Visto que quem realmente era o proprietário e, assim, possuidor de toda a substancialidade, era o Imperador, a relação entre as pessoas só poderia ser validada através do Imperador, não havia substancialidade a ser encontrada no mundo, visto que a relação das pessoas com o Imperador era meramente negativa, a relação entre as pessoas era igualmente atómica. E, também importante, Hegel diz que quando a propriedade se torna aquilo que é essencial, que fornece substancialidade, todos os outros aspectos da pessoalidade de cada uma deixavam de ter validade (poderemos atribuir-lhe uma fractura psicológica?). Poderá, então, ser possível fazer a leitura de que, do modo como Hegel o vê, o mundo penal cria também um processo parecido para o qual Littlewood e Dein apontam, uma conversão na qual cada um tem de se desmontar a si próprio e criar outro enquanto esta criação é feita de forma despegada, distinta de outros eus similares (atomismo), porém, em

## O Caminho até Cristo

O trabalho escravo criou as estradas, as cidades, a agricultura em larga escala, e permitiu o desenvolvimento da cultura no Império Romano. O progresso do mundo greco-romano caminhou em linha paralela com o crescimento da escravatura. Hegel está correcto quando diz que o mundo foi feito pelo servo. O Cristianismo surge no meio da expansão helenista. No seu artigo *Modo de Produção Escravista e a Sua Influência na Percepção da Sociedade Judaica no Pós-Exílio*, Luiz Alexandre Solano Rossi explora o impacto da cultura greco-romana na sociedade judaica. Segundo Rossi, a construção da literatura bíblica não pode ser separada da economia que lhe estava subjacente.

A primeira coisa a apontar será a diferença entre haver escravos e o modo de produção escravagista. A escravatura não terá sido estranha às sociedades tribais e tributárias, contudo, a escravatura nestas sociedades não alterava a estrutura económica, "o modo de organizar a sua produção da vida material não dependia da existência de escravos"<sup>302</sup>. É quando pessoas passam a ser propriedade jurídica de alguém, e utilizados sistematicamente na produção, que se pode começar a falar de um modo de produção escravagista. A sociedade escravagista não pode subsistir sem o escravo, nem a divisão que dela surge — aqueles que são propriedade jurídica de alguém e aqueles que são livres. Rossi fala de mais dois factores essenciais para o surgimento do modo de produção escravagista. O surgimento da propriedade privada da terra, que trás consigo "a existência de uma mão de obra permanente e extrafamiliar que permita aos cidadãos livres usufruir do produto, sem participar da produção" (MPE, p. 31). O segundo factor será a necessidade de uma economia

---

última instância, regida por uma força externa (o poder que reconhece a propriedade) pertencente a uma entidade toda poderosa? A que tipo de distúrbios mentais, que são tão fáceis de catalogar como "defeito de fabrico" biológico intemporal, deu lugar o mundo penal? Terá o Imperador/propriedade e Deus/alma feito o par perfeito para o baile de formatura da esquizofrenia? É uma problemática que não será resolvida nesta nota de rodapé, nem pode este desvio ser mais do que um palpite. E acrescentaria que o aumento da deterioração da saúde mental durante o declínio do Império Romano não deveria ser pensado separadamente da perda de qualidade de vida que a queda do império inevitavelmente trouxe a várias pessoas. Porém, é terreno inexplorado. E, como não podia deixar de mencionar, com o levantamento destas questões não se está a pedir um regresso a um paraíso tribal. (Littlewood, Roland, and Simon Dein. "Did Christianity Lead to Schizophrenia? Psychosis, Psychology and Self Reference." *Transcultural Psychiatry*, vol. 50, no. 3, June 2013, pp. 397–420, <https://doi.org/10.1177/1363461513489681>.)

<sup>302</sup> Luiz Alexandre Solano Rossi, "Modo de Produção Escravista e a Sua Influência na Percepção da Sociedade Judaica no Pós-Exílio," *Mirabilia Journal, Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages*, Vol. 4, 2004, pp. 27-36, [https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2004\\_03.pdf](https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2004_03.pdf)., p. 30.

mercantil em que a troca e/ou venda de escravos em massa seja possível. Estando estas condições plantadas, a expansão torna-se numa necessidade para a subsistência do Império, ele irá sempre precisar de mais escravos.

«Estes dois fatores fazem com que, em decorrência da inexistência de um suprimento interno de mão de obra dependente, se passe a buscar escravos fora. A guerra e a caça de pessoas irão propiciar, então, uma maior oferta dessa mercadoria tão ambicionada, em vista das novas necessidades na produção. [...] Seria, pois correto afirmar que em etimologias do antigo Oriente Médio, o termo que designa o escravo deriva da mesma raiz do termo que designa o estrangeiro. O que leva a concluir num primeiro momento que os primeiros escravos não pertenciam ao mesmo país de seus donos, mas eram estrangeiros capturados no calor da guerra. Quanto maior for o número de escravos, tanto maior será a produção, a concentração de terras devolutas e a própria atividade mercantil.»<sup>303</sup>

Rossi menciona também que o número de escravos terá começado a escalar rapidamente no mundo antigo a partir do século IV a.C. com as conquistas de Alexandre, o Grande. Mas o número de escravos atingiu o seu zénite no Império Romano.

«Depois das conquistas de Alexandre, juntamente com o luxo aumentaram as prestações dos escravos, exigindo um número sempre maior deles. É sobretudo a partir do IV século que o número de escravos aumentou enormemente. Segundo dados recolhidos em VENDRAME (1981), calcula-se que “em Atenas, para 20.000 cidadãos, houvesse 10.000 metecos e 400.000 escravos. Em Corinto, os escravos eram cerca de 460.000”. O seu ponto alto foi atingido em Roma, entre os séculos III aC e III dC. Nesse o escravo está totalmente incorporado aos meios de produção, sendo compreendido como um tipo de instrumento que fala.»<sup>304</sup>

Rossi argumenta que o escravagismo helenista teve um impacto moldador no mundo bíblico e na construção da literatura bíblica. O avanço da cultura escravista terá abalado o povo da Bíblia, destruído o seu modo de vida tradicional clânico-familiar, "deixando-o como estrangeiro em sua própria terra" (MPE, p. 33). Com a instalação da pólis, a cidade passaria a controlar a força de trabalho e os meios de produção directamente, impedido a organização produtiva dos camponeses<sup>305</sup>. Mas o avanço da

---

<sup>303</sup> Rossi, "Modo de Produção Escravista e a Sua Influência na Percepção da Sociedade Judaica no Pós-Exílio", p. 31.

<sup>304</sup> *Ibidem*, pp. 31-2.

<sup>305</sup> Ste. Croix coloca a actividade de Cristo quase exclusiva à cora, aldeias e área rural da Palestina (Cf. STE. CROIX, G.E.M de, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, p. 427). Isto leva Ste. Croix a rejeitar a leitura de Cristo como um possível agitador político (adiciona, porém, que alguns dos seguidores de Cristo podem ter tido pretensões revolucionárias), pois, visto que "Jesus viveu e ensinou numa área que não era grega nem romana, mas totalmente judaica", torna-se difícil de quantificar o contacto que Cristo teve com a cultura helenista, mas "é provável que tenha sido mínimo". Ste. Croix não propõe que Cristo fosse indiferente ao

cultura helenista não se deu sem resistência por parte do mundo bíblico. A revolta dos macabeus, conduzida pelo sacerdote Matatias e os seus filhos, conseguiu recuperar partes da Terra de Israel sob o controlo do Império Selêucida — império cujos generais de Alexandre vieram a disputar após a sua morte —, a sua revolta conseguiu inclusivamente a independência da Judeia.

---

Império Romano: "É claro que Jesus estava bem ciente do poder imperial romano que já havia engolfado Judeia como uma província tributária." Porém, "ele pode muito bem não ter tido contacto directo com a administração imperial romana antes da sua detenção final e julgamento" (p. 430). Contudo, Cristo é colocado do lado da barricada das classes não proprietárias, cuja capacidade da organização produtiva era exprimida à medida que a pólis helenista se instalava em Judeia. Um dos principais argumentos de Ste. Croix, na sua discussão sobre Cristo, é que existe uma diferença qualificativa entre as atitudes de Cristo e dos Pais da Igreja quanto às classes proprietárias e à propriedade privada. Para Ste. Croix, a posse de riqueza para Cristo criava um obstáculo que impedia a entrada no Reino de Deus. "Sinto-me tentado a dizer que, a este respeito, as opiniões de Jesus estavam mais próximas das de Bertolt Brecht do que das de alguns Pais da Igreja e alguns cristãos hoje". Ste. Croix argumenta que a transformação da mensagem de Cristo para o Cristianismo Paulino não pode ser compreendida historicamente sem ser vista "como a transferência de todo um sistema de ideias do mundo da cora para o da pólis" (p. 433) — uma religião que pertencia exclusivamente à cora que entra no mundo da pólis. Consequentemente, a atitude em relação à propriedade privada "desenvolveu-se em algo muito diferente daquela de Jesus", mas não meramente porque o significado original (e originário) da mensagem de Cristo foi perdido ou traído, mas "porque tal desenvolvimento foi imposto à Igreja por irresistíveis pressões sociais" (p. 435). Para terminar, Ste. Croix questiona-se sobre o falhanço do Cristianismo primitivo, tendo sido incapaz de produzir uma mudança significativa no estrato social do mundo greco-romano.

«Porque é que depois de o império se haver tornado oficialmente Cristão, no século IV, se tornaram ainda maiores os extremos de riqueza e pobreza por todo o mundo Romano (e especialmente no Ocidente), com enormes riquezas concentrando-se nas mãos da classe senadora e a taxaço tornando-se decididamente mais opressiva? Porque é que a tortura se tornou ainda mais prevalente e as punições mais severas, com a bárbara prática da mutilação acrescida?» (p. 439)

Ste. Croix responde que estes falhanços do Cristianismo deveram-se à renúncia da luta de classes por parte da Igreja, focando-se nas relações interpessoais, fechando os olhos às instituições do mundo em que se vivia.

«Uma forma daquilo a que chamei "a resposta-padrão" é a de que devemos pensar em termos de salvação ou reformação de "o indivíduo" — uma cansativa abstracção moderna que pode quase ser desenhada para enganar: isto torna-se frequentemente aparente se a substituirmos por aquilo que ela realmente significa, "todos os indivíduos" ou "todo e cada indivíduo". Aqueles que dizem que é "o indivíduo", e não as instituições sociais, que precisa de ser mudado para melhor estão na prática a defender que a reforma seja adiada até que todos os indivíduos, ou de qualquer forma a maior parte, tenham sofrido o melhoramento necessário.» (p. 439)

«O abalo na sociedade é tão sensível que entre 167-142 aC encontramos aquilo que é denominado de insurreição macabaica, uma ousada tentativa de impedir o avanço da cultura grega e do escravismo, em detrimento das tradições clônicas (cfe 1 Macabeus 2.19-28). A linguagem religiosa do texto bíblico julga negativamente a dominação grega, afirmando: “Eles multiplicaram os males sobre a terra” (1 Macabeus 1.9). [...] Os macabeus, líderes da resistência judaica, saem em defesa da manutenção dos laços de parentesco e da solidariedade étnica contra a instalação do regime da pólis em Jerusalém.»<sup>306</sup>

A independência judaica termina com a subjugação pelo Império Romano na segunda metade do século I a.C..

Aos olhos de Hegel, o Cristianismo surge em oposição ao modo de produção escravagista. Para Hegel, "a escravatura contradiz o Cristianismo" (LPRIII, p. 340). Uma vez que a ideia da unidade da natureza divina com a natureza humana é alcançada, a escravatura torna-se inconcebível:

«Por consciência da unidade da natureza divina e humana queremos dizer que a humanidade implicitamente carrega em si a ideia divina, não a carregando dentro de si como algo de outro lugar, mas como a sua própria natureza substancial, (como a sua própria vocação ou a possibilidade única de tal vocação: esta possibilidade infinita é a sua subjectividade.) Nesta consciência a humanidade conhece (a ideia divina) o universal, e [sabe] que é determinada pelo universal, isto é, elevada acima de toda localidade, nacionalidade, condição, situação de vida, etc. Os seres humanos [são] iguais; a escravidão [é] intolerável; [há] valor e validade absoluta apenas nesta perspectiva.»<sup>307</sup>

Cristo é a figura desta unidade. Para Hegel, a escravatura é a perversão última do ser humano, e o escravo tem o direito absoluto à sua emancipação (Cf. PR, §66).

A interpretação hegeliana da origem e do desenvolvimento do Cristianismo está recheada de ironias. A cultura grega que forçosamente entrava pelo mundo bíblico, veio a dar-lhe a ferramenta para fazer frente ao domínio greco-romano. Especialmente, visto que Hegel foi um leitor do historiador Edward Gibbon, autor da obra monumental *A História do Declínio e Queda do Império Romano* — Gibbon é criticado por ter depositado um peso grande demais no Cristianismo na queda do Império Romano<sup>308</sup>; para Hegel, o surgimento do Cristianismo também afectou o

---

<sup>306</sup> *Ibidem*, pp. 33-4.

<sup>307</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, Volume III*, p. 109.

<sup>308</sup> Especificamente, ver os capítulos XV e XVI. Segue-se um pequeno excerto:

«Um inquirido cândido, mas racional, ao progresso e estabelecimento do Cristianismo pode ser considerado uma parte essencial da história do Império Romano. Enquanto aquele grande corpo foi invadido por violência aberta, ou minado pela lenta decadência, uma religião pura e humilde gentilmente insinuou-se nas mentes dos homens, cresceu em silêncio e obscuridade, derivou novo vigor

Império Romano, porém, não na mesma extensão de Gibbon (Cf. PH, pp. 318-36). A cultura grega leva consigo a subjectividade, este encontro dá ao imutável uma forma, Cristo. E o Cristianismo — a que pertenceram aqueles que se recusaram a reconhecer o Imperador como o Deus na terra, que se recusavam a aceitar o culto ao Imperador, à medida que a religião foi assegurada pelo poder imperial de Roma, desdobrou-se em servidão universal.

Depois do corpo administrativo romano não se conseguir suster, devido a toda uma panóplia de acontecimentos — fossem as invasões dos povos germânicos, a corrupção, o detrimento das legiões romanas, números elevados de refugiados que fugiam dos Hunos, revoltas dos escravos, o crescimento do Cristianismo —, o seu modo de produção começa também a desmoronar-se. Explicando a passagem da escravatura (enquanto modo de produção) para a servidão de uma forma muito simplificada, a Europa faz a sua transição para o feudalismo através dos latifúndios que deixaram de pertencer a uma estrutura administrativa centralizada, e as pessoas entravam numa relação de servidão com latifundiários em troca de protecção. Para Hegel, a Igreja Católica foi uma pedra no sapato para o Espírito, e promotora da servidão. A posição de Hegel não pode ser mais clara do que quanto discursa para a Universidade de Berlim enquanto reitor:

«Poderei então convidar a minha estimada audiência a lembrar quais são os deveres da vida humana e como foram atacados e, na verdade, corrompidos pela doutrina da Igreja antiga. [...] A Igreja [Romana] consequentemente afirmou que o *estado de solteiro e a ausência de filhos são mais sagrados em termos de amor e piedade* do que o próprio matrimónio<sup>309</sup>. [...] a Igreja [Romana] ensinou que a

---

da oposição e finalmente ergueu a bandeira triunfante da cruz sobre as ruínas do Capitólio.» (GIBBON, Edward, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, eBookMall, Inc., 2001, p. 462 (PDF).)

<sup>309</sup> O texto continua: «Não precisamos mencionar a que abusos morais essa regra de celibato deu origem, pois é bem sabido que a maioria dos clérigos que estavam comprometidos com esse tipo de santidade, incluindo os de mais alta posição e autoridade, eram os homens mais licenciosos e abertamente dissolutos. É admitido que tais vícios não podem ser atribuídos à própria lei, mas devem ser atribuídos à luxúria e depravação humanas.»

Creio que Hegel refere-se aqui aos casos de pedofilia na Igreja Católica. Se lermos nas entrelinhas, podemos encontrar na filosofia de Hegel uma defesa da vida sexual. O sexo, e a sexualidade no geral, não são de grande importância para o Espírito, contudo, o sexo é o momento da vida animal que mais próximo se faz chegar do Espírito. Para Hegel, na reprodução o animal confronta um outro que é igual a si mesmo, e é no acto sexual que a atomização de ambos é suspensa e são, momentaneamente, uma unidade. Porém, o animal de nada disto retira, é incapaz de alcançar o conceito desta unidade, é algo que "lhe passa completamente ao lado". É algo que se fica por um momento substituível, a vontade de fazer uma cópia sua (Cf. HEGEL, *Hegel's Philosophy of Nature*, §368). Na secção da *Fenomenologia do Espírito* há pouco comentada, quando a Consciência Infeliz descobre o pecado, em que Hegel diz que fica obcecada com as suas funções animais, nelas podemos incluir a actividade

pobreza é uma virtude sagrada. Como resultado do voto (ou melhor, da pretensão) de pobreza, o clero teve permissão para se entregar à avareza e ao luxo; pois é claro que a posse e aquisição de riquezas foram condenadas para que somente o clero pudesse ser rico e possuidor de todas as riquezas que outros haviam adquirido por meio de tolice ou mesmo maldade. [...] A estes dois preceitos, a Igreja [Romana] acrescentou um terceiro para coroar todos eles, nomeadamente *a obediência cega e a servidão mental*. Isto garante que o amor de Deus não nos levará à liberdade, mas nos lançará à servidão, tanto nas coisas menores que estão sujeitas à contingência e à vontade arbitrária do indivíduo, e nas coisas maiores, ou seja, no conhecimento do que é justo, honrado, e recto e na disposição e conduta das nossas vidas — claramente para que aqueles que se apresentam como servos (ou mesmo como servos de servos) possam governar sobre a vida privada e assuntos domésticos e serem senhores da coisa pública [*respublica*] e os seus governantes.»<sup>310</sup>

Resta-nos alcançar a reconciliação.

---

sexual. Para Hegel, nós não nos podemos ver livres dos nossos "impulsos naturais" reprimindo-os ou ignorando-os, têm de ser canalizados (por exemplo: impulsos sexuais devem ser canalizados para o casamento). Não tenho conhecimento de Hegel ter falado mais sobre estes abusos morais a que o celibato deu origem, contudo, julgo que não será descabido, tendo em conta a teoria da sexualidade de Hegel e ao que se refere neste discurso, que Hegel está aqui a insinuar que a repressão da vida sexual por parte de Igreja Católica levou à pedofilia dentro da instituição. Porém, a posição de Hegel quanto ao sexo no Cristianismo primitivo não é clara. Hegel acredita que o Cristianismo, desde o seu início, e inerentemente, leva à *Sittlichkeit*, e que a Igreja Católica corrompeu esta essência do Cristianismo. Citando ainda deste discurso, Hegel diz que "o bem mais elevado que Deus foi capaz de dar ao homem foi-lhe outra vez retirado", a Igreja Católica "produz todas aquelas qualidades que podemos encontrar nas almas que estão alienadas da liberdade divina. [...] Assim no próprio colo da liberdade, a comunidade cristã foi dividida em senhores e escravos" (p. 188). Hegel refere-se neste discurso à qualidade inerente do Cristianismo corrompida pela Igreja Católica, incluindo o celibato nessa corrupção. A meu ver, existem problemas com esta tese. A tese de Hegel de que o Cristianismo leva à *Sittlichkeit* e não ao além, que o Reino de Deus é para ser conquistado na Terra e não no Céu, e que isto terá sido corrompido pela Igreja Católica, terá pernas para andar. Contudo, o mesmo não se passa com a vida sexual e o Cristianismo. A incompatibilidade entre uma vida sexual e o Cristianismo está lá desde o início. No reino de Deus, que estaria por chegar, o sexo não existiria, pois as pessoas seriam como anjos (Mateus 22:30). O sexo no Cristianismo mergulha o crente num estado de impureza e é algo que inerentemente impede a transcendência divina. Mas Hegel não parece estar a dizer que os primeiros cristãos estavam errados quanto ao matrimónio e vida sexual, Hegel parece estar a dizer que foi a Igreja Católica quem incentivou o celibato e abstinência, e não o Cristianismo.

<sup>310</sup> HEGEL, G. W. F., *Address on the Tercentenary of the Submission of the Augsburg Confession (25 June 1830)* em L. DICKY (ed.) e H. B. NISBET (ed.), HEGEL, G. W. F., *Political Writings*, trad. H. B. NISBET, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 192-3.

# A RECONCILIAÇÃO COM O MUNDO

---

## O Deus de Hegel

Antes de confrontarmos a morte de Deus hegeliana, teremos que responder à pergunta "o que é Deus para Hegel?", pois, como Hegel insinua no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, a palavra "Deus" é vazia se não explicarmos o que queremos dizer com ela (Cf. PhS, §23). No sistema hegeliano Deus = Ideia Absoluta, e para percebermos a Ideia Absoluta teremos que enfrentar a *Ciência da Lógica*. Tentar enfrentar uma obra como a *Ciência da Lógica* em algumas páginas fará com que o nosso entendimento da Ideia Absoluta permaneça pobre, contudo, este pequeno resumo é necessário se quisermos perceber o que Hegel nos quer dizer com a palavra "Deus". Podemos começar pelo Absoluto.

Hegel rejeita um Absoluto que seja uma unidade transcendente de todas as coisas, ao que Hegel famosamente apelidou de "a noite na qual todas as vacas são pretas" (Cf. PhS, §16). O Absoluto não pode ser o mundo que está para lá das aparências e que é inacessível ao ser humano. E certamente, a conclusão a que Hegel chega no final da *Ciência da Lógica* não é que a realidade apenas é átomos e as relações entre átomos. A conclusão da *Ciência da Lógica* é a Ideia Absoluta. O Absoluto, para Hegel, é o todo. Porém:

«Mas o todo é somente a essência que se consuma através do seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. A sua natureza consiste justamente nisto: em ser algo actual, em ser sujeito, ou vir-a-ser-de-si-mesmo.»<sup>311</sup>

O Absoluto não pode ser algo que transcende a realidade, nem um objecto especial. O Absoluto hegeliano não é um universo em bloco estático, morto e rígido. Pelo contrário, o Absoluto é activo e dinâmico, é actual, é um processo de manifestação. Como Barata-Moura nos diz, o real, para Hegel, "não é algo de estático, de morto, de rigidamente fixado segundo um paradigma petrificado de «naturalização»; é, no fundo e fundamentalmente, um processo"<sup>312</sup>. O Absoluto é uma totalidade que se diferencia.

---

<sup>311</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §13.

<sup>312</sup> BARATA-MOURA, *Estudos sobre a ontologia de Hegel: ser, verdade, contradição*, p. 18. Ver também o capítulo sobre Hegel em *Totalidade e Contradição*:

«O todo que em causa está é um todo vivo, um todo em desenvolvimento, um todo com história dentro, um todo que é processo histórico de manifestação. O todo não é, pois, a mera unidade – abstractamente estática – que tudo compreende em si, do mesmo modo que a circunferência encerra o conteúdo do círculo. O todo forma ele próprio um processo em devir, constitui uma totalização em curso" (BARATA-MOURA, *Totalidade de Contradição*, p. 112). "[...] verificamos aqui que a velha representação metafísica imutabilista quanto à Natureza, quanto aos dispositivos da reflexão, e quanto

«Quando, portanto, se pede um *conteúdo* da exposição, o *que* o absoluto manifesta, a resposta é que a distinção entre forma e conteúdo no absoluto foi dissolvida; ou que apenas isto é o conteúdo do absoluto, *que ele se manifesta* [...] O conteúdo é, portanto, apenas essa exposição em si.»<sup>313</sup>

Não existe nada além da exposição e manifestação. O processo do Absoluto sustém-se no movimento das coisas finitas que compõem o todo infinito. Para Hegel, o verdadeiro infinito tem, também, de ser finito e conter o finito. Mas não é o caso que o infinito se tornou finito, nunca houve um infinito que era primeiro infinito e que teve a "necessidade" de se tornar finito.

E o que é a "Ideia"? É o todo da *Ciência da Lógica*. Com a *Ciência da Lógica*, Hegel pretende identificar a estrutura formal da realidade. Se nos fosse apontada uma arma à cabeça e de seguida pedido para resumir a *Ciência da Lógica* numa frase, uma boa aposta seria "a *Ciência da Lógica* argumenta que a estrutura formal da realidade é que ser é devir." A realidade para Hegel é ela mesma dialéctica. A realidade é contraditória. A realidade contém negação e superação.

É importante enfatizar que a *Ciência da Lógica* estuda a estrutura formal da realidade. Hegel não pretende retirar "leis da natureza" de uma cartola. Hegel refere-se no início da *Ciência da Lógica* ao reino das sombras:

«O sistema da lógica é o reino das sombras, o mundo das essencialidades simples, livre de toda a concreção sensorial. Estudar esta ciência, habitar e trabalhar neste reino das sombras é a cultura e disciplina absolutas da consciência.»<sup>314</sup>

Visto que Ideia é o todo da *Ciência da Lógica*, não a podemos pensar como uma "ideia" no sentido comum. A Ideia não é algo meramente subjectivo, um pensamento que alguém teve. Também não é uma informação fixa e completa. Com a Ideia, Hegel pretende conceber uma superação do dualismo entre sujeito e objecto. A *Ciência da Lógica* é um sistema da estrutura formal da realidade, é também a obra onde Hegel concebe o seu Absoluto através de um escalonamento que se desdobra através do conflito entre conceitos. Sendo assim, a *Ciência da Lógica* é também a obra onde outros candidatos ao título de Absoluto são apresentados e consequentemente rejeitados por Hegel.

Na conclusão da *Ciência da Lógica*, do escalonamento do conflito entre conceitos, chegamos à Ideia Absoluta. A Ideia Absoluta é o conceito do conceito, a ideia da ideia, o pensar que pensa o pensar. A Ideia Absoluta não é uma super mente onisciente, é a união entre o sujeito e o objecto. Na Ideia Absoluta o objecto é sujeito, e o sujeito é

---

à esfera das essencialidades em geral, recebe aqui um decidido golpe teórico, certo e profundo. Podem, em conformidade, começar a preparar-se-lhe as exéquias» (*Ibidem*, p. 116).

<sup>313</sup> HEGEL, G. W. F., *The Science of Logic*, trad. George di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 471.

<sup>314</sup> HEGEL, *The Science of Logic*, p. 37.

objecto. É a representação conceptual da auto-consciência. Visto que várias categorias conceptuais tiveram que ser atravessadas até se chegar à Ideia Absoluta, a *Ciência da Lógica*, no final, revela ser aquilo que foi desde o início: o pensar a pensar o pensar. É neste sentido que o sujeito se torna objecto. O pensar, enquanto acto de um sujeito, torna-se no objecto, pois o objecto é esse pensar. E o pensar, enquanto objecto, enquanto algo que é pensado, torna-se sujeito porque está a ser pensado. É um saber que se tornou objecto de si mesmo.

O todo da *Ciência da Lógica* foi o desdobrar da Ideia Absoluta, mas isto não quer dizer que todas as categorias anteriores à Ideia Absoluta sejam agora descartadas e nulas. Para Hegel, todas as categorias que precederam a Ideia Absoluta estão contidas nela, são-lhe imanentes. Por exemplo, uma das categorias precedentes é a Vida. Hegel refere-se à vida como "a ideia imediata" (SoL, p. 676). Enquanto conceito, a vida expressa a Ideia concretamente, visto que a Ideia é o todo da *Ciência da Lógica*, e a *Ciência da Lógica* é um sistema de totalidade auto-suficiente. A vida expressa um exemplo de um sistema auto-sustentável, um todo auto-suficiente. Contudo, a vida é meramente a Ideia expressa concretamente, a vida não está consciente de si mesma. Apenas o Espírito é capaz de estar consciente de si mesmo, da sua condição. Mas o Espírito não é possível sem vida, o ser humano não apareceu do nada, e certamente, o pensamento humano também não apareceu do nada. Visto que a Ideia Absoluta é uma reflexão filosófica, ela apenas pode ser atingida com o ser humano, mais especificamente, com Espírito Absoluto (Arte, Religião e a Filosofia). É com o Espírito Absoluto que o Espírito se torna consciente de si mesmo. Contudo, segundo Hegel, apenas a filosofia é capaz de conhecer o todo, a verdade; a religião e a arte permanecem num saber representativo. Por isso, quando Hegel chega à Ideia Absoluta e escreve:

«Tudo o resto é erro, confusão, opinião, esforço, arbitrariedade e transitoriedade; apenas a ideia absoluta é *ser, vida* imperecível, *verdade auto-sabida*, e é *toda a verdade*.»<sup>315</sup>

Hegel não está a dizer que apenas o pensar que pensa o pensar existe, porque, como foi dito, todas as categorias anteriores à Ideia Absoluta são-lhe imanentes. Segue-se que a natureza tem de existir no sistema de Hegel. O que Hegel nos está a dizer é que todos os Absolutos (e que foram expostos ao longo da *Ciência da Lógica*) que não sejam capazes de incluir, não só o mundo humano, mas o pensamento humano, são um erro, são falsos. O Absoluto é o todo.

A *Ciência da Lógica* é uma ontologia formal, uma articulação conceptual da estrutura da realidade. A Ideia Absoluta é (ainda) meramente formal, não é concretamente real. Para que a Ideia Absoluta se torne concreta, real, verdadeiramente absoluta, ela tem que "sair" do reino das sombras. Tem de ser "corporificada". Isto é uma forma

---

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 735.

figurativa de falar, pois o que Hegel quer dizer é que para que a Ideia Absoluta deixe de ser meramente formal e irreal, temos de a compreender concretamente, temos de compreender a realidade concreta, compreender o todo. A Ideia Absoluta precisa de ser "aprovada" por conteúdo concreto, caso contrário, ela ficará presa na estrutura abstracta do espaço lógico, a sua actualidade é dependente do conteúdo concreto. Ao alcançarmos a Ideia Absoluta na *Ciência da Lógica*, Hegel pretende que o Absoluto deixe de ser pensado "como um além procurado e uma meta inalcançável."<sup>316</sup>

«É o assunto exclusivo e conteúdo da filosofia. Uma vez que contém *toda* a determinação dentro de si, e a sua essência consiste em retornar a si mesma através da sua autodeterminação e particularização, ela tem várias formas, e o propósito da filosofia é reconhecê-la nelas. A natureza e o espírito são, no geral, diferentes modos de exibir a *sua existência*, a arte e a religião os seus diferentes modos de se apreender e de se dar a si mesma existência apropriada. A filosofia tem o mesmo conteúdo e o mesmo propósito que a arte e a religião, mas é o modo mais elevado de apreender a ideia absoluta, porque o seu modo, o do conceito, é o mais elevado. Por isso, apreende aquelas formas de finitude real e ideal, bem como o infinito e a santidade, e compreende-as e a si mesma. A derivação e cognição destes modos particulares são agora o assunto adicional das ciências filosóficas particulares.»<sup>317</sup>

A natureza e o espírito não são meras aparências da Ideia Absoluta, mas sim modos da sua exposição, expressão e manifestação. Isto torna-se mais fácil de perceber quando temos em conta as obras de Hegel que se seguiram à *Ciência da Lógica*, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que está dividida em três partes:

1 - Ciência da Lógica → é a *Ciência da Lógica* simplificada, por vezes referida como a *Lógica Pequena*. E de seguida passamos para a Natureza, e é na passagem de Lógica para a Natureza que é importante frisar que as categorias da Lógica não se encontram no tempo e no espaço, encontram-se no reino das sombras, e que a passagem da Lógica para a Natureza é figurativa. A Lógica não existia antes da natureza, a Lógica não é o acto criador de Deus. Hegel não é um criacionista, para Hegel a natureza sempre existiu, é infinita.

2 - Filosofia da Natureza → aqui encontramos Hegel a argumentar que a Natureza é uma expressão da Ideia. Tal como na *Ciência da Lógica*, Hegel não pretende retirar "leis da natureza" da cartola, a *Filosofia da Natureza* não foi uma tentativa de Hegel de deduzir verdades empíricas *a priori*. Segundo Hegel, para se perceber a natureza tem de se perceber a Ideia, contudo, Hegel fá-lo adoptando o melhor conhecimento científico disponível no seu tempo.

---

<sup>316</sup> *Idem.*

<sup>317</sup> *Idem.*

«Não apenas deve a filosofia estar de acordo com o nosso conhecimento empírico da natureza, mas a origem e formação da Filosofia da Natureza pressupõe e é condicionada pela física empírica.»<sup>318</sup>

Na *Filosofia da Natureza* vemos Hegel a percorrer outro escalonamento. A primeira secção é a Mecânica (espaço, tempo, movimento, etc.), na segunda secção temos a Física (Hegel fala do movimento dos planetas, da luz, meteorologia, som, etc.), a última secção é dedicada ao Orgânico (geologia, a vida na terra, plantas e por fim o organismo animal). A última subsecção sobre o organismo animal tem o título de "A Destruição Auto-induzida do Indivíduo". Segundo Hegel, o animal provoca a sua própria destruição quando a actividade da vida é ossificada no hábito. A formação do hábito traz consigo a possibilidade de autodestruição. E é com a autodestruição que a imediatez da vida é superada e onde "a subjectividade coalesceu com ela mesma" (PoN, §376). É aqui, nos escombros da destruição auto-induzida, que o Espírito aparece.

3 - Filosofia do Espírito → a *Filosofia do Espírito* lida com os três estágios do Espírito:

a) O Espírito Subjectivo estuda a composição "psicológica" do indivíduo, incluindo todos os aspectos que nos são inconscientes ou pré-conscientes.

b) O Espírito Objectivo é a humanidade a expressar-se das mais diversas formas sociais, culturais ou governamentais, embora podendo não estar consciente de o estar a fazer.

c) O Espírito Absoluto é o Espírito que se torna consciente de si mesmo, confrontando-se a si mesmo e assim tornando-se autoconsciente. E como já sabemos, o Espírito Absoluto é composto pela Arte, Religião e Filosofia.

É apenas no pensamento humano que podemos encontrar a realização concreta da Ideia Absoluta. Com o Espírito Absoluto vemos o sujeito a tornar-se objecto e o objecto a tornar-se sujeito. Ao nos compreendermos, tornamo-nos no objecto, nós somos o objecto do nosso pensamento, o nosso próprio pensamento torna-se no objecto do nosso pensamento. A autoconsciência humana é a expressão viva da Ideia Absoluta, e o seu ponto mais elevado é, para Hegel, o pensar filosófico. A Ideia Absoluta consegue atingir um fecho do sistema hegeliano porque inclui uma reflexão sobre o seu próprio processo.

Podemos agora começar a introduzir a palavra "Deus". Se Deus = Ideia Absoluta, e se a *Ciência da Lógica* é o desdobrar da Ideia, então a *Ciência da Lógica* é o desdobrar de Deus. Como sabemos, no final chegamos à Ideia Absoluta, onde ela é formal e abstracta, por isso, enquanto permanecer no reino das sombras, Deus é formal e abstracto. Deus precisa do mundo para ser concreto, actual. Trata-se então de um

---

<sup>318</sup> HEGEL, *Hegel's Philosophy of Nature*, §246.

Deus heterodoxo. Não existe nada para além do Absoluto, logo o Deus de Hegel não pode ser algo fora do tempo e do espaço, à parte, e separado, da realidade — não a transcende. Deus precisa da natureza, mas visto que é a Ideia Absoluta, apenas é realizado no mundo através da consciência humana. Por sua vez, se a Ideia Absoluta apenas pode ser realizada no Espírito Absoluto, isto significa que se desenvolve ao longo da história, visto que é na história que o desenvolvimento da consciência humana se dá. A consciência humana só se pode desenvolver a partir no contexto do Espírito Objectivo (realidade social), que, para Hegel, supera a imediatez natural, mas se se distingue dela, pressupõe-na. Deus está, então, vinculado a condições naturais, históricas, sociais e culturais. Hegel rejeita uma distinção entre Deus e o mundo. Ao afirmar que Deus requer o mundo, Hegel quebra com as teologias ortodoxas. Quebra também com Kant, pois é uma certeza para Hegel que podemos conhecer o Absoluto, e portanto, Deus.

Para Hegel, todas as religiões são uma tentativa de expressar as verdades que apenas a filosofia é capaz de apreender. São uma forma figurativa de entender a Ideia. Sendo o Cristianismo, que, para Hegel, é a religião absoluta, a forma mais adequada. Mas Deus constitui também, a meu ver, uma das maiores armadilhas na leitura das obras de Hegel — Hegel desliza entre linguagem teológica e linguagem filosófica. Daqui para a frente, visto que vamos retornar às lições sobre a religião, a linguagem que iremos usar será, maioritariamente, teológica.

# A morte de Deus

## O caminho que foi percorrido

Iremos agora voltar às *Lições sobre a Filosofia da Religião*, à terceira e última parte, *Religião Consumada*. Iremos focar-nos nas Lições dos anos 1827 e 1831.

Hegel começa por dizer que a religião consumada é "a religião que é para ela mesma, que é objecto de si mesma" (LPRIII, p. 249), isto porque Deus é autoconsciência. Sendo este o caso, "Deus conhece-se a si mesmo numa consciência que é distinta dele" (LPRIII, p. 250). Visto que Deus apenas é capaz de se conhecer numa consciência alheia, a sua identidade é mediada. Hegel diz que definimos Deus quando dizemos que Deus se distingue a si mesmo de si mesmo, quando é um objecto para si mesmo. Mas é nesta distinção que Deus é Ele mesmo, ou seja, Deus é Ele mesmo quando é autoconsciência – Deus apenas é Deus com o espírito. Visto que a religião consumada é a religião que é para ela mesma e que se tem a si mesma como objecto, Deus é realizado nela, mais especificamente, na comunidade de crentes:

«[...] a consciência conhece esse conteúdo e sabe que está totalmente entrelaçada com este conteúdo: no conceito que é o processo de Deus, a consciência é ela mesma um momento. A consciência finita conhece Deus apenas na medida em que Deus se conhece nela; assim Deus é espírito, de facto o Espírito da sua comunidade, isto é, daqueles que o veneram.»<sup>319</sup>

É quando a religião se tem a si mesma como objecto que o seu conteúdo é a "consciência relacionando-se com a sua essência". O que é a essência? Se a religião consumada se tem a si mesma como objecto, e se o objecto é Deus, e se Deus é o Espírito da comunidade, a essência é a comunidade. É neste sentido que a religião consumada é o próprio objecto da religião consumada, o seu objecto é a própria comunidade, a comunidade que faz a religião, que venera Deus — a comunidade é espírito. "Isto significa que o *espírito* é o objecto da religião [...] Aqui, pela primeira vez, o espírito é, como tal, o objecto, o conteúdo da religião, e o espírito é apenas *para* o espírito." Visto que o espírito é o objecto e conteúdo, na religião consumada o espírito torna-se consciente de si mesmo, o conteúdo da religião consumada é "este auto-saber e autodiferenciação. [...] É a religião cuja realização é ela mesma" (LPRIII, p. 251). Esta religião é então uma religião de revelação.

«Mas é também chamada de religião revelada [*geoffenbarte*] – o que significa, por um lado, que é revelada por Deus, que Deus deu-se para que os seres humanos

---

<sup>319</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, Volume III: The Consummate Religion*, p. 250.

soubessem o que ele é; e, por outro lado, que é uma religião *positiva* revelada, no sentido de que veio à humanidade de fora, foi-lhe dada.»<sup>320</sup>

Neste dar-se de Deus está contido o conhecimento que Deus também é finito, contém finitude. Segue-se também do que vimos sobre o Absoluto: Deus tem de conter o finito, pois se o finito fosse oposto a Deus, Deus seria limitado pelo finito, e não seria infinito.

«A finitude tem de estar no próprio Deus, não como algo intransponível, absoluto, independente, mas acima de tudo como este processo de distinguir que vimos no espírito e na consciência — uma distinção que, porque é um momento transitório e porque a finitude não é verdade, também é eternamente auto-superação.»<sup>321</sup>

De seguida, Hegel faz um resumo deste processo de Deus se vir a conhecer na comunidade (espírito), o caminho que foi percorrido. Começamos com a "Religião Natural". O primeiro passo é a religião da imediatez natural, ao que Hegel também refere como magia. A magia visa realizar o estado natural do espírito. Nesta relação entre o espírito e a natureza, o espiritual existe como um poder da natureza. Hegel, por exemplo, insere o xamanismo neste tipo de religião. Nesta forma de religião o espírito existe numa unidade imediata com a natureza, ainda não sofreu a separação que é necessária para que o espírito seja livre.

«Para ser livre, o espírito tem de remover este estado imediato, natural e empírico, retirando-se dele. O próximo passo, portanto, é a retirada-para-dentro-de-si do espírito da sua submersão no natural.»<sup>322</sup>

Nesta próxima etapa, Hegel coloca o Budismo e o Hinduísmo. Nestas religiões a autoconsciência é colocada em abstracção de "tudo concreto e natural, e de todas as delícias e imagens mundanas" (LPRIII, p. 266). Isto faz com que este estágio seja insuficiente para Hegel:

«Mas esta separação é ao mesmo tempo abstracta: este modo de pensar ainda está, por um lado, vazio; por outro lado, é uma autoconsciência imediata que ainda não se distinguiu de si mesma, não tem objecto e nada mais é que saber abstracto subjectivo.»<sup>323</sup>

A primeira forma de reconciliação aparece de seguida, segundo Hegel, na religião Persa e Egípcia. Nelas, o refugio que a autoconsciência tomou, de se voltar para si mesma, é preenchido com externalidade, deixando a abstracção para trás. O espírito acolhe esta externalidade em si mesmo, e ela manifesta-se como um *poder*. Tomemos como exemplo o zoroastrismo, onde existe a crença de duas divindades, uma que

---

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 266.

representa o Bem e outra o Mal. Segundo o zoroastrismo, o Bem acabaria por triunfar sobre o Mal, no final da batalha. Aqui o "interior tem apenas o significado de algo externo, um externo que ainda permanece apenas no seu estado natural" (LPRIII, p. 266). Contudo, é neste ponto que se dá a transição da religião natural para a religião espiritual. Na religião espiritual encontramos a religião Grega, Judaica e Romana.

No estágio da religião espiritual vê-se a liberdade do espírito florescer. Neste estágio o natural deixa de ser a realização da religião, pois o imediato agora aparece como algo interior "que tem interioridade racional como seu carácter definitivo", isto é, o ético, a realização da religião espiritual é o ético. A religião Grega, que Hegel denomina como *religião da beleza*, é de interioridade ética, "o concreto é o ético enquanto tal"; contudo, nós já sabemos como esta etapa do Espírito termina, o espírito verdadeiro ainda tem o natural como a sua manifestação e aparência, "esta interioridade concreta — a ética — ainda não é posta em si mesma como subjectividade" (LPRIII, p. 266).

«Assim, surge uma condição de finitude em que o ético se distingue em poderes éticos particulares; é apenas uma colecção desses poderes com um conteúdo específico — uma totalidade abrangente, com certeza, embora apenas uma totalidade e não subjectividade — pois a aparência ainda ocorre de maneira sensível.»<sup>324</sup>

Em contraste com a *religião da beleza* temos a *religião da sublimidade*, a religião Judaica. Está em contraste com a religião Grega porque nela encontramos os poderes éticos particulares reunidos num único propósito, no Um.

«Primeiramente nos merece este espírito o nome de Deus, enquanto o anterior, não. Não é mais substância, mas sujeito. Assim, o espírito tem um propósito em si; é interiormente determinado. Mas o conteúdo da sua subjectividade, a sua determinação infinita, o seu conteúdo interno que chamamos de propósito, ainda é abstracto.»<sup>325</sup>

Para Hegel, no Judaísmo ainda encontramos Deus em oposição do finito, encontramos o infinito de um lado e o finito do outro, por isso, o infinito é limitado pelo finito. Deus está ainda intocado pelo finito.

O último estágio antes de chegarmos à religião consumada é o estágio onde o "*propósito* recebe um conteúdo universal e compreensivo" (LPRIII, p. 268). Para os romanos, o propósito da religião era a sabedoria, contudo, no mundo em questão, Hegel vê a sabedoria a encarnar mera dominação.

«É um propósito mundano, uma unidade, mas ainda uma unidade abstracta, que mesmo nesta realidade é apenas abstracto e, conseqüentemente, [mera] dominação como tal. O propósito, portanto, assume a forma de subjectividade que

---

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>325</sup> *Idem*.

possui realidade compreensiva, mas de tal maneira que o sujeito, embora compreensivo, compreende apenas o que é finito.»<sup>326</sup>

A transição para a religião consumada dá-se quando o espírito entra em si mesmo. Aqui o espírito tem-se a si mesmo como propósito, e "este modo interiormente subsistente [de ser] cujo propósito é apenas ele mesmo, é Deus ele mesmo." Deslizando para a linguagem filosófica, Hegel diz-nos que a Ideia tem-se a si como propósito, mas que agora, quando o espírito entra no espírito, ganha subjectividade. O espírito alcança assim a sua essência concreta, que é nada mais do que realizar e objectivar o seu propósito, ou seja, visto que se tem a si mesmo como propósito, realizar-se a si mesmo. O propósito do espírito "é a própria liberdade, porque esse propósito é a sua própria natureza." E é quando o propósito do espírito é a sua realização que a finitude é superada. "Espírito é precisamente aquilo que se determina a si mesmo infinitamente." E quanto às formas religiosas anteriores elas "estão englobadas na forma infinita e absoluta, na subjectividade absoluta, e somente o espírito assim definido como subjectividade absoluta é *espírito*." Estas formas, ou determinações do espírito, fazem parte do colocar-se ou depositar-se do espírito, da sua autodeterminação e manifestação — a sua liberdade — que produz "as determinações distintas da sua actividade, e estas determinações distintas são as formas pelas quais o espírito tem de se mover" (LPRIII, p. 268).

O movimento do espírito supera a finitude, despe-se dela. A superação da finitude requer, para Hegel, uma separação do imediato. Para que o espírito supere a finitude ele tem de se separar e depois retornar a si mesmo. Tem de ser um retorno através da própria separação, caso contrário, continuaria no imediatismo.

«[...] o espírito não é nada imediato e não pode acontecer de maneira imediata. É espírito apenas como aquilo que se separa e volta a si mesmo novamente — isto é, somente depois de atravessar este circuito. O que atravessamos no nosso trato é o devir, o trazer à tona o espírito por si próprio, e somente como tal, ou como trazendo-se à tona eternamente, é espírito.»<sup>327</sup>

O percurso das *Lições sobre a Religião* é, então, a compreensão do espírito. É o vir-mos a estar cognoscentes do percurso (religioso) do espírito.

«Este percurso é, portanto, a apreensão ou compreensão do espírito. É o conceito que se determina e leva essas determinações de volta a si mesmo, como o conceito; desta forma, o conceito é subjectividade infinita. O resultado é o conceito que se coloca a si mesmo, e que se tem como conteúdo. Isto é, então, a ideia

---

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 269.

absoluta. A ideia é a unidade do conceito e da realidade; é conceito e objectividade.»<sup>328</sup>

Da Ideia segue-se, para Hegel, liberdade. "A ideia por si só é o que é verdadeiro, mas igualmente é liberdade" (LPRIII, p. 270). Isto porque é algo que se deposita e se tem a si mesmo como objecto. Isto faz com que o espírito não possa ser outra coisa se não liberdade.

«Esta é a verdadeira definição de espírito. O conceito que se determinou a si mesmo, que fez de si mesmo o seu próprio objecto, depositou assim a finitude em si mesmo, mas depositou-se a *si mesmo* como o conteúdo dessa finitude e, ao fazê-lo, superou-a — isto é espírito.»<sup>329</sup>

Isto não faz com que Hegel caia numa sabedoria abstracta da liberdade, coisas como "porque pensamos somos livres", "é na nossa cabeça que reside a liberdade", "nos nossos pensamentos somos sempre livres", etc. Segue-se exactamente o contrário. Visto que a ideia é a unidade do conceito e da realidade, e, como vimos na subsecção anterior, a ideia requer "aprovação" de conteúdo concreto, o espírito, na sua autodeterminação, ao se aperceber de novas formas de liberdade, é incapaz de permanecer em descanso. A inquietude do espírito acaba por desconstruir o seu mundo, tijolo por tijolo, se for preciso, para que consiga tornar actual a sua liberdade. Na liberdade, o conceito e a realidade têm que corresponder.

Tudo isto constitui a vitalidade de Deus, com todas as suas negações, contradições e superações:

«A vitalidade de Deus ou do espírito nada mais é do que uma autodeterminação, uma autodeposição na finitude, [que envolve] distinção e contradição, mas [é] ao mesmo tempo uma superação eterna dessa contradição. Esta é a vida, o feito, a actividade de Deus; ele é actividade absoluta, energia criativa, e a sua actividade é depositar-se em contradição, mas eternamente resolver e reconciliar essa contradição: o próprio Deus é o resolver destas contradições.»<sup>330</sup>

Hegel argumenta contra a ideia de que ver particularidade em Deus é uma coisa que pertence apenas à reflexão humana, ao filosofar. O Deus hegeliano não pode existir numa separação rígida entre o que Deus é em si mesmo e o que Deus é para nós. O particular e finito "não pertence meramente à nossa reflexão; antes, é a natureza de Deus, do espírito" (LPRIII, p. 270). Porém, Deus apresenta-se, primeiramente, como a ideia absoluta, aquilo que é para o pensamento ou pensar. Visto que a ideia absoluta "é para o pensamento da humanidade como um todo [...] A ideia de Deus deve ser primeiramente considerada como é para o pensar ou em si mesma. Esta é a *eterna ideia de Deus para si mesma*, o que Deus é para si mesmo." Em segundo lugar, Deus

---

<sup>328</sup> *Idem.*

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>330</sup> *Idem.*

apresenta-se no finito. Aqui Deus rende-se à finitude e tem como modo de representação a natureza, e espírito reconhece Deus através da natureza. Isto faz com que a relação do espírito com Deus seja ela também finita, "Deus está presente para o espírito finito como *espírito finito*" (LPRIII, p. 272). Mas o espírito não se agarra à finitude como algo fixo e rígido. O espírito tem de superar esta relação finita. Esta superação é, para Hegel, o processo de reconciliação com Deus. O espírito finito encontra-se numa condição de separação, numa condição caída, afastada de Deus. Mas está ainda relacionado com Deus. Apresenta-se assim a contradição deste estágio, estar numa relação separada. A contradição consiste nesta clivagem e separação.

«O espírito concreto, o espírito finito definido como finito, está, portanto, em contradição com o seu objecto ou conteúdo, e isso gera, sobretudo, a necessidade de superar esta contradição e separação que aparecem no espírito finito como tal — por outras palavras, a necessidade de *reconciliação*.»<sup>331</sup>

A reconciliação dá-se quando Deus vem a ser para a "*sensibilidade*" e "*subjectividade*" (LPRIII, p. 273), quando está presente na subjectividade do espírito. Só quando isto acontece, pode a superação da separação ser actual:

«[...] aqui *Deus enquanto espírito está [presente] na sua comunidade*, e a comunidade é liberada desta antítese e tem a consciência ou a certeza da sua liberdade em Deus.»<sup>332</sup>

Hegel faz então um pequeno resumo dos três momentos de Deus, e sublinha que estes "reinos" não existem separados uns dos outros, cada um no seu cantinho do real.

Universalidade/O reino do Pai - Temos Deus formalmente, abstractamente, no espaço lógico. Na linguagem religiosa este momento é "Deus na sua eternidade, antes da criação do mundo" (LPRIII, p. 273), para além do espaço e do tempo.

Particularidade/O reino do Filho - De seguida temos Deus numa relação finita com o espírito, aqui o espírito reconhece Deus na natureza, o estar consciente de Deus é mediado pela natureza. O espírito separa-se da natureza (a Queda), de Deus, e é uma contradição ambulante. Tem uma relação separada com Deus. Isto significa que a relação do espírito com a natureza e com ele mesmo contém a necessidade de superação. Mas a separação é necessária, sem ela apenas pode haver uma "não-reconciliação" (LPRIII, p. 293). Na sua representação religiosa temos o acto da criação, Deus "cria a natureza e o espírito finito" (LPRIII, p. 273). Na criação, Deus cria a outridade, passa a existir um outro que está depositado fora de Deus. "Aqui o outro é a natureza, e a distinção vem à tona. O que se distingue é a natureza, o mundo como um todo e o espírito a ele relacionado, o espírito natural" (LPRIII, p. 274). Mas Deus é precisamente a reconciliação com o que lhe é estranho, aquilo que foi separado dele.

---

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>332</sup> *Ibidem*, p. 273.

"Deus intui-se no que é distinto, ele une-se a si mesmo apenas no outro, e só está presente nele" (LPRIII, p. 281).

Para Hegel, a outridade é um momento necessário, apenas através dela pode existir diferença. E, já agora, é também indispensável para a liberdade humana. "É apenas para o ser que é livre que a liberdade é; é apenas para o ser humano livre que um outro tem também liberdade" (LPRIII, p. 291).

Singularidade/O reino do Espírito - O terceiro momento é a reconciliação, que se dá quando o espírito entra no espírito, na comunidade. O "espírito reconciliou-se consigo mesmo aquilo que distinguiu de si mesmo no seu acto de separação, de divisão primordial, e é então o Espírito Santo, o Espírito [presente] na sua comunidade" (LPRIII, p. 274).

## Sobre a necessidade da reconciliação universal

Está presente na humanidade a necessidade de reconciliação universal quando a antítese [a separação no reino do Filho] atinge proporções de infinidade. Trata-se aqui de um mal incomensurável. Deus é puro, é somente bom, é perfeito; nós, e o nosso mundo, são o oposto, são o apogeu da corrupção e tudo o que é degeneração, prole de tudo o que é vil. É quando "esta universalidade [do mal] engloba o ser mais íntimo, que nada permanece fora dessa antítese" (LPRIII, p. 305), que o mal deixa de ser algo particular. Aqui surge a necessidade de reconciliação universal. Tornamo-nos conscientes de que somos uma contradição.

«Os seres humanos têm consciência interior de que, no seu íntimo ser, são uma contradição e, portanto, têm uma *angústia* infinita relativamente a eles mesmos.»<sup>333</sup>

A angústia regozija num mundo onde está presente a demanda infinita pelo bem. A angústia e o mal apenas podem ser incomensuráveis quando Deus é conhecido como O Deus, pelos motivos que mencionamos em cima. Nós somos tudo aquilo que é mau, mas exigimos a demanda pelo bem; Deus é tudo o que há de bom, mas está fora do nosso alcance, está no mundo do além. Mesmo assim o bem é exigido, mas como pode um ser caído e vil desejar o bem? Como podemos sequer conhecê-lo? Esta consciência vive em constante angústia — a humanidade define-se de tal forma que não corresponde a essa mesma definição, é uma contradição ambulante. A determinação desta angústia é, para Hegel, a humilhação e remorso.

«Esta é a relação com um extremo, e o resultado, o modo mais determinado desta angústia, é a minha humilhação, o meu remorso; sinto angústia porque eu,

---

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 305.

enquanto ser natural, não correspondo ao que, ao mesmo tempo, eu *sei* ser a minha própria essência, ao que devo ser no meu próprio saber e vontade.»<sup>334</sup>

Num mundo como este, a angústia, e a consciência que a detém, "são a condição da absorção [*Vertiefung*] da humanidade em si mesma" (LPRIII, p. 306). É o que leva a humanidade a refugiar-se em escapismo. A humilhação e o remorso são a determinação da angústia na relação da humanidade com ela mesma. Já na relação da humanidade com o mundo, a determinação da angústia recebe a forma de "*infelicidade* — o facto que a humanidade não está satisfeita no mundo" (LPRIII, p. 307). Quando a vida ética, cujo os requisitos e determinações são a liberdade, é destituída de qualquer substancialidade, quando os seus requisitos e determinações não encontram satisfação na existência, no mundo, a humanidade encontra-se no estado de infelicidade.

«É esta infelicidade que impulsiona e pressiona os seres humanos de volta a si mesmos; e, como a demanda fixa de que o mundo seja racional está presente neles, mas não encontra satisfação, eles renunciam ao mundo, buscando felicidade e satisfação na harmonia do si consigo mesmos.»<sup>335</sup>

A demanda toma uma reviravolta dialéctica, deixa de ser a demanda por um mundo e passa a ser a renúncia de um mundo. A demanda é agora alcançar a felicidade numa harmonia interior, "eles desistem do mundo externo, transferem a sua felicidade para dentro de si mesmo, e buscam satisfação dentro de si mesmos" (LPRIII, p. 308).

Para Hegel, esta angústia universal, que vem do além, teve o seu momento histórico no povo judaico. No povo judaico, a angústia na relação da humanidade com ela mesma podia ser encontrada. O povo judaico não conseguia, segundo Hegel, libertar-se da "infinita demanda por pureza absoluta." Já a angústia encontrada na humanidade na sua relação com o mundo, a "infelicidade universal do mundo", situa-se, como já sabemos, no Império Romano.<sup>336</sup>

---

<sup>334</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>335</sup> *Ibidem*, pp. 307-8.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 308. Será escusado prolongarmo-nos sobre este assunto, já nos debruçamos sobre ele no capítulo anterior. Podemos deixar registado pequenos acréscimos por parte de Hegel, com ênfase na perda da própria volição.

«O sábio Estóico ou Céptico foi direccionado de volta a si mesmo e era suposto estar satisfeito dentro de si. Através da independência e da auto-contenção rígida, ele era suposto encontrar a felicidade e estar em harmonia consigo mesmo; nesta abstracta auto-absorção, na presença da [sua própria] interioridade autoconsciente, ele deveria estar em repouso.» (LPRIII, p. 308)

Esta auto-satisfação privada apenas pode ocorrer por "meio de fuga do mundo e da actualidade" (LPRIII, p. 309). Para Hegel isto está condenado à inactividade e à perda da nossa própria volição. Uma fuga do mundo actual é para Hegel também uma fuga da actualidade

A religião da sublimidade e a religião do propósito enraizaram-se na antítese, ela ganhou homeostase, e o mundo parece não conseguir por fim a este impasse. "Mas quando chegou o tempo devido, Deus enviou o seu Filho [Gálatas 4:4]. Isto significa: o Espírito está próximo" (LPRIII, p. 310).

## Reconciliação

A angústia tinha dois lados, a angústia da humanidade em relação consigo mesma e em relação com o mundo. A superação da antítese tem também dois lados. É primeiro necessário que o sujeito se torne consciente que a verdade do espírito é que ele contém, que ele é, contradição, e que a vida do espírito sustem-se na superação de opostos (Bem/Mal, Indivíduo/Mundo, etc.). "Para ser mais preciso, a antítese surge eternamente e eternamente se supera; há ao mesmo tempo reconciliação eterna" (LPRIII, p. 311). Este primeiro lado consiste na superação implícita. Mas a superação implícita constitui a "condição, a proposição, a possibilidade que o sujeito deve também superar esta antítese *explicitamente*" (LPRIII, p. 310). O segundo lado consiste então na superação explícita, que não pode ser atingida individualmente, "enquanto este sujeito [singular] e na virtude da [sua] actividade ou conduta; reconciliação não é provocada, nem pode ser provocada pelo sujeito na sua forma de conduta" (LPRIII, p. 311). Aquilo que é substancial e fundacional, e que é necessário para a superação da antítese, não está presente na conduta do sujeito.

Consideremos o seguinte:

«Deus é aquele que, enquanto espírito vivo, distingue-se de si mesmo, coloca um outro e nesse outro permanece idêntico a si mesmo, tem neste outro a sua identidade consigo mesmo.»<sup>337</sup>

Então, o Filho [natureza e espírito finito] não é o Pai, esta outridade é diferença, e sem ela o espírito não seria espírito, pois o processo do espírito é de autodiferenciação. Porém, se Deus tem no outro a sua identidade consigo mesmo, "o carácter da outridade de maneira alguma diminui o facto de que este outro é o Filho de Deus e, portanto, Deus" (LPRIII, p. 311).

---

interior, da volição. Ao tentar realizar a sua satisfação fugindo do mundo, o estóico e o céptico acabam por perder a sua própria vontade.

«A *actualidade* da minha volição — eu, como sujeito específico, como vontade preenchida com conteúdo — não é mais minha, mas o que resta para mim é o *immediatismo* da minha autoconsciência.» (LPRIII, p. 309).

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 311.

No Filho vimos que se deu a separação, a queda. A separação foi dupla, separação do ser humano da natureza e a separação do ser humano de Deus. O Filho separou-se de si mesmo e do Pai. Em conjunto acabaram em angústia — auto aversão e escapismo. Também sabemos que, com a angústia, o "mal, por um lado, foi definido abstractamente como apenas o outro, o finito, o negativo, e Deus é colocado do outro lado como o bem, o positivo, o verdadeiro." Mas esta representação é, para Hegel, falsa. "Pois aquilo que é negativo e outro também contém afirmação em de si." É necessário, Hegel diz-nos, ser trazido à consciência que o princípio da afirmação está no negativo. É precisamente no negativo que o espírito irá encontrar a sua afirmação, é na humilhação que lhe foi imposta e no mundo de que tentava fugir — onde tudo é vil, fraco e impuro. É na afirmação do negativo que o princípio da identidade com outro reside. Deus não é abstracto, "pelo contrário o outro, o negativo, o depositar de si mesmo de outra forma, é a própria determinação essencial de Deus, e a determinação adequada do espírito" (LPRIII, p. 312).

Começa a ficar claro o que a reconciliação com Deus implica. É a reconciliação de Deus com o mal, com o finito e com o fraco. O Deus hegeliano não é abstracto, todos estes momentos são momentos de Deus. A união entre a natureza divina e a natureza humana acontece em angústia infinita através da afirmação do negativo.

«Ou expresso de maneira diferente, a substancialidade da unidade da natureza divina e humana ocorre à consciência para a humanidade de tal modo que um ser humano aparece à consciência como Deus e Deus aparece-lhe como um ser humano.»<sup>338</sup>

Então a consciência da Ideia Absoluta, que "nós temo-la na filosofia na forma do pensar", não aparece em primeira instância ao pensar filosófico, aparece primeiro em carne e osso, aparece "na forma de *certeza* [...] é uma certeza para a humanidade" (LPRIII, p. 312). A unidade da natureza divina e humana obtêm primeiro a forma de sensibilidade, algo que é visto e que caminha no mundo, algo experienciado.

«Para que [esta unidade divina-humana] se torne uma certeza para a humanidade, *Deus teve de aparecer no mundo em carne* [cf. João 1:14]. [...] pois somente assim pode tornar-se uma certeza para a humanidade; somente assim é a verdade na forma de certeza.»<sup>339</sup>

E teve que aparecer, para Hegel, "*apenas num ser humano*." A humanidade em si é universal, mas, como foi dito, a Ideia Absoluta não aparece primeiro na forma de universalidade, mas sim na forma de certeza sensível. Sendo assim, a unidade teve de ser apreendida como "humanidade enquanto singular, ou na determinação da singularidade e particularidade," que é também com o que Deus se está a reconciliar. Porém, apesar da unidade da natureza divina e humana aparecer em primeira

---

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>339</sup> *Idem*.

instância na certeza sensível, isso não significa que a unidade se fique pelo sensível. A unidade é substancial e é o que a humanidade realmente é; "portanto, é algo que vai para lá da consciência imediata, para lá da consciência e conhecimento comuns" (LPRIII, p. 313).

Ou seja, a certeza sensível da unidade do divino e do humano é Cristo. Em Cristo, Deus aparece em carne e osso. Nele Deus dá-se a conhecer à humanidade. A reconciliação apenas é possível quando a união da natureza divina e humana é conhecida, e isto acontece quando Deus não é algo de estranho. A unidade vem a ser conhecida, melhor ainda, revelada, em Cristo. Cristo traz à consciência humana a certeza da unidade da natureza divina e humana, mostra que a outridade (a finitude, o mal, a fraqueza e a fragilidade humana, etc.) pode ser reconciliada. Em Cristo os seres humanos deixam de estar relacionados com Deus como um mero acidente.

«É a aparência de um ser humano em presença sensível; Deus na presença sensível não pode assumir outra forma senão a do ser humano. Na ordem sensível e mundana, apenas o humano é espiritual; portanto, se o espiritual é para ter uma forma sensível, tem de ser uma forma humana.»<sup>340</sup>

Existem, segundo Hegel, certas condições a serem consideradas para o aparecimento de Deus em carne e osso. Uma delas é que a consciência deve ter a capacidade de atingir este conteúdo, a unidade substancial. Nesta primeira condição referimo-nos a uma consciência geral histórica, para que Deus encarne num ser humano certas condições históricas foram necessárias.

«Roma foi o Destino que esmagou os deuses e toda a vida genial no seu árduo serviço, enquanto foi o poder que purificou o coração humano de toda a especialidade. Toda a sua condição é portanto análoga a um lugar de nascimento, e a sua dor é como os dolorosos labores dum outro e mais elevado Espírito, que se manifestou em ligação com a Religião Cristã. Este Espírito mais elevado envolve a reconciliação e a emancipação do Espírito; enquanto o homem obtém a consciência do Espírito na sua universalidade e infinitude.»<sup>341</sup>

## Cristo histórico

Hegel diz-nos que a aparência de Cristo tem de ser vista de duas perspectivas diferentes ao mesmo tempo, a histórica e aquela de que o Espírito se apoderou, a religiosa. Segundo Hegel, se Cristo for visto à mesma luz que Sócrates ele é visto como um ser humano comum, "se alguém não diz mais de Cristo para além de que ele é um professor da humanidade, um mártir da verdade, esse alguém não está a adoptar o

---

<sup>340</sup> *Ibidem*, p. 316.

<sup>341</sup> HEGEL, *Philosophy of History*, pp. 318-19.

ponto de vista religioso" (LPRIII, p. 316). O lado histórico de Cristo é o primeiro a ser considerado.

Hegel começa por dizer que a actividade de Cristo consistiu em "contemplar a consciência mais elevada da humanidade" e que os ensinamentos de Cristo não são os ensinamentos da igreja, "o ensinamento de Cristo não podem ser os dogmas Cristãos, não podem ser a doutrina da igreja". Depois da comunidade cristã (do reino de Deus) ter sido estabelecida, os ensinamentos de Cristo foram "interpretados de outras formas ou postos de lado" (LPRIII, p. 317).

Nas vésperas do reino de Deus, presenciava-se uma nova consciência para a humanidade, "através dela um novo mundo é constituído, uma nova actualidade, uma condição-mundo diferente" (LPRIII, p. 318). A própria existência natural do ser humano passa a ser substancial — todos são filhos de Deus e feitos à sua imagem. Mas é precisamente isto que é o negativo, negava-se uma determinada ordem estabelecida. No negativo encontra-se a afirmação. É a débil e corrupta natureza humana que é agora substancial, e esta substancialidade tem de ser realizada no mundo que se renunciava, o reino de Deus não pode permanecer no além.

«Este reino de Deus, a nova religião, contém implicitamente a característica de negar o mundo presente. Este é o seu aspecto polémico, a sua atitude revolucionária em relação a todos os aspectos determinados desse mundo externo, [todas as atitudes estabelecidas] da consciência e crença humanas. [...] O anterior [estado das coisas] está agora alterado; como as coisas eram, a condição anterior da religião e do mundo, não pode continuar como antes.»<sup>342</sup>

O tempo de Cristo foi exactamente aquele da véspera do reino de Deus, esta nova condição que esperava o mundo ainda não existia, a comunidade ainda não fora estabelecida. Sendo assim, a vitalidade da nova religião e da comunidade ainda não estabelecida consta "naquela energia que constitui o único e eterno interesse dos seus seguidores que têm de lutar e batalhar para conseguir isso para si mesmos, pois não é ainda coerente com a consciência do mundo e não está ainda em harmonia com a condição do mundo" (LPRIII, p. 318). Foi algo que teve de ser conquistado porque esta nova religião e consciência entravam de imediato em confronto com o mundo em que nasceram. Hegel vê nela uma demanda para se renunciar todos os compromissos e laços que esse mundo teria criado e que ossificou.

«Quando Cristo está com os seus discípulos, e a sua mãe e o seu irmão vêm falar com ele, ele pergunta: "Quem são a minha mãe e os meus irmãos? Vejam a minha mãe e os meus irmãos! Porquanto aquele que cumpre a vontade de Deus é meu irmão, e irmã, e "«mãe»" (Marco 3:31-35). "A outro disse: «Segue-me.» Mas este disse: «Senhor, deixai-me primeiro ir enterrar meu pai.» Mas Jesus disse-lhe:

---

<sup>342</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, Volume III: The Consummate Religion*, p. 318.

«Deixa os mortos enterrarem os seus próprios mortos; mas quanto a ti, tu vai e proclama o reino de Deus.» Outro disse: «Seguir-vos-ei, Senhor; mas deixai-me primeiro dizer adeus aos da minha casa.» Jesus disse-lhe: «Ninguém que pega numa enxada e olha para trás está apto para o reino de Deus» (Lucas 9:59-62). Todas as relações que se referem a propriedade desaparecem, mas ao mesmo tempo elas próprias superam-se interiormente — pois se tudo é dado ao pobres, já não há pobres. Cristo diz: "Não estejam ansiosos com outro dia, pois cada dia é ansioso por si próprio." Tais preocupações, porém, são próprias aos seres humanos. Relações familiares, propriedade, etc., recuam diante de algo mais elevado, nomeadamente, seguir Cristo. Esta independência perfeita é o solo abstracto, primitivo da espiritualidade. Por um lado, a moralidade em si tem aqui o seu lugar num nível subordinado, e não é nada de peculiar; pois os mandamentos de Cristo já se encontram na maior parte no Antigo Testamento. Por outro lado, o amor advém o principal mandamento — não um amor impotente da humanidade em geral, mas o amor mútuo da comunidade, de modo que ninguém tem "nenhum" propósito particular [de si próprio]; para esta comunidade, o universal pode consistir no laço espiritual que os une.»<sup>343</sup>

Visto que Hegel identifica um certo choque do mundo helenista com o mundo judaico na origem do Cristianismo — o helenismo oferece uma figura ao imutável —, e visto que sublinha esta citação sobre o enterro dos mortos, não podemos deixar de notar um prolongamento entre o "trabalho" de Antígona e Cristo. Cristo, tal como Antígona, depara-se com um mundo em que os ensinamentos e tradições que lhe antecederam tornaram-se petrificados e estéreis, incapazes de responder à actualidade. Antígona apercebe-se disto apenas no final do conflito social, Cristo sabe-o desde o início<sup>344</sup>. O

---

<sup>343</sup> *Ibidem*, p. 217. Na *Filosofia da História*, Hegel chega a referir-se a uma revolução social:

«O trabalho pela subsistência é assim reprovado: "Sejais vós perfeito, ide e vendei o que tendes, e dá-i aos pobres, assim tereis um tesouro no céu, e vinde, segui-me." Se este preceito fosse directamente cumprido, uma revolução social teria lugar; os pobres tornar-se-iam ricos. De tal momento supremo, implica-se, é a doutrina de Cristo, de que todos os deveres e os vínculos morais não são importantes quando comparados com aquele. [...] Sim, até se diz: "Não pensais que hei vindo para espalhar paz na Terra. Não vim para espalhar paz, mas sim a espada. Pois eu vim para colocar um homem contra o seu pai, e a filha contra a sua mãe, e a sogra contra a sua nora." Aqui está então uma abstracção de tudo aquilo que pertence à realidade, até de laços morais. Podemos dizer que em lado nenhum se podem encontrar enunciados tão revolucionários como nos Evangelhos; pois tudo o que havia sido respeitado é tratado como coisa de indiferença — como merecedor de nenhuma consideração.» (HEGEL, *Philosophy of History*, p. 327.)

<sup>344</sup> Slavoj Žižek sobre esta problemática:

«Os intérpretes que vêem Antígona como uma figura protocristã estão correctos: no seu compromisso incondicional, ela segue uma ética diferente que aponta para o Cristianismo [...] O Cristianismo introduz na ordem global equilibrada da *eunómia* um princípio totalmente estranho a ele, um princípio que, medido pelos padrões da cosmologia pagã, não pode deixar de aparecer como uma distorção monstruosa: o princípio segundo o qual cada indivíduo tem acesso imediato à universalidade (do

desapego pelas leis costumeiras, que Hegel interpreta nos momentos finais da vida de Antígona, encontra-se em Cristo em plena luz do dia. Antígona não conseguiu identificar o que proporcionava o conflito social. Cristo reconhece de imediato o poder férreo que o embosca, e vira-se contra ele. E por isso, Hegel acentua que o que há de novo no Cristianismo não são os mandamentos e normas morais, mas sim o pensamento revolucionário de Cristo; pedindo para que deixem os mortos a enterrar os mortos, e que a vida comunitária não seja governada por laços de parentesco. Em Cristo, a renúncia de todos os compromissos éticos é feita durante a vida, os gregos teriam que esperar pela morte. Isto evidenciava, para Hegel, necessidade e demanda pela verdade. Renunciar às normas e crenças que eram até então ensinadas, e descobrir a verdade. Sendo a verdade o reino de Deus, havia então a demanda que a comunidade se transpusesse para o reino de Deus. Seria como um mergulho para a verdade. Isto é expresso, segundo Hegel, com uma "ousadia colossal" (LPRIII, p. 319), no Sermão da Montanha.

«"Bem-aventurados os [pobres] de espírito, porque deles é o reino dos céus. Bem-aventurados os puros de coração, [pois] eles verão a Deus." [Mateus 5:3, 8]. Palavras como estas estão entre as maiores que já foram proferidas; são um foco derradeiro que anula qualquer superstição, toda a servidão da parte dos seres humanos. É da mais alta importância que, por intermédio da tradução de Lutero da Bíblia, um livro popular foi colocado nas mãos do povo, um livro no qual o coração, o espírito, pode encontrar-se a si próprio em casa na forma mais elevada e infinita; em terras Católicas há a este respeito uma grande falta.»<sup>345</sup>

Mandamentos morais já podiam ser encontrados noutras religiões, eles não são o núcleo dos ensinamentos de Cristo. E foi por causa dos seus ensinamentos que Cristo se tornou num mártir da verdade, o estabelecimento do reino de Deus estava "em total contradição com a autoridade mundana [*vorhandenen Staate*], na medida em

---

Espírito Santo, ou, hoje, dos direitos humanos e das liberdades) — posso participar desta dimensão universal directamente, independentemente do meu lugar especial na ordem social global. E as palavras "escandalosas" de Cristo, citadas de Lucas, não apontam na mesma direcção? Claro, não estamos a lidar aqui com um simples ódio brutal exigido por um Deus cruel e ciumento: as relações familiares representam metaforicamente toda a rede sócio-simbólica, qualquer "substância" étnica particular que determina o nosso lugar na ordem global das coisas. O "ódio" imposto por Cristo não é, portanto, uma espécie de oposto pseudo-dialéctico do amor, mas uma expressão directa do que São Paulo, em I Coríntios 13, descreveu como *ágape*, o termo intermediário-chave entre fé e esperança: é o próprio amor que nos impõe a "desligar-nos" da comunidade orgânica em que nascemos, ou, como disse Paulo: para um cristão, não há homens nem mulheres, nem judeus ou gregos. Não é de admirar que, para aqueles plenamente identificados com a "substância nacional" judaica, bem como para os filósofos gregos e os proponentes do Império Romano global, o aparecimento de Cristo foi visto como um escândalo ridículo e/ou traumático.» (ŽIŽEK, Slavoj, *Living in the End Times*, Verso, London, 2010, pp. 105-6.)

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 319.

que os seus ensinamentos foram revolucionários, Cristo foi acusado e executado."<sup>346</sup>  
Hegel compara Cristo a Sócrates.

---

<sup>346</sup> *Ibidem*, pp. 320-21. Numa linha de leitura político-religiosa de Cristo, podemos encontrar o autor contemporâneo Richard A. Horsley.

«As origens históricas do Cristianismo não residem numa preocupação abstracta com questões isoladas de ética individual, mas numa dedicação para resistir à idolatria do poder corporificado no Império Romano» (HORSLEY, A. Richard; SILBERMAN, Neil Asher, *The Message and the Kingdom, How Jesus and Paul Ignited a Revolution and Transformed the Ancient World*, Fortress Press, Minneapolis, 1997, p. 161.)

Em *A Mensagem e o Reino*, co-autorado com o arqueólogo Neil Asher Silberman, é argumentado que "Jesus de Nazaré pode ter sido morto para preservar a lei e a ordem públicas em Jerusalém durante um festival de Pessach" (p. 74), e que a anástase tornou-se numa figura de resistência contra o Império Romano e os seus patronos. A crucificação era um dos carimbos do Império através do qual forçava a sua vontade, deixando os corpos pendurados para serem dissecados por "corvos ou cães necrófagos", privando as "vítimas até mesmo da sua existência *post mortem*", pormenor certamente calculado e "essencial da punição aplicada a qualquer escravo, camponês ou rebelde que ousasse desafiar a autoridade romana" (p. 69). A ressurreição constituía assim uma afronta ao poder de Roma, Cristo é condenado à crucificação, uma punição pública, mas não permanece morto — a jurisdição de Roma não tem poder sobre Cristo. Horsley equipara Cristo aos mártires do período da revolta dos Macabeus. A esperança era que, tal como as mortes dos mártires sob a tortura dos selêucidas despertou o sentimento de revolta, também a morte de Cristo na cruz pela mão dos romanos levaria a um movimento de resistência ao arranjo socioeconómico que o Império impunha (Cf. p. 83). A cruz era um símbolo da violência romana e o espelho do destino daqueles que resistiam à inevitabilidade do Império, um corpo crucificado era suficiente para provocar obediência e passividade, porém, segundo Horsley, nas comunidades fundadas por Paulo, a cruz torna-se na sua antítese.

«Para Paulo, a cruz era de vital importância como forma de transformar um ícone cultural familiar na sua antítese. O terror tornou-se esperança quando a cruz foi usada como um símbolo que unia as diferenças culturais entre os vários povos súbditos do império. A severa resignação tornou-se numa alegre antecipação quando o método grotesco de execução usado pelos romanos tornou-se num presságio da salvação dos justos e da destruição dos ímpios.» (p. 114)

Porém, o desfecho que encontramos em Hegel, encontramos também em Horsley. As promessas da vinda do novo reino não foram cumpridas, o Império Romano recusava-se a perecer e novos entendimentos sobre a salvação e o Reino de Deus tiveram que ser desenvolvidos. Com Paulo, o Cristo crucificado já havia sido transformado "num símbolo adaptável de compromisso sacrificial" (p. 142). Os bispos e os diáconos tornaram-se em figuras de autoridade a quem o respeito deveria ser concedido.

«De facto, no início do segundo século, o Reino de Deus era cada vez mais visto como um estado de graça inteiramente espiritual acessível apenas por meio da disciplina e rituais da igreja cada vez mais

«Sócrates [...] também ensinou que a humanidade não se deve ficar pela obediência à autoridade ordinária, mas deve formar convicções para si própria e agir de acordo com elas. Aqui temos duas individualidades semelhantes com destinos semelhantes. A interioridade de Sócrates era contrária às crenças religiosas do seu povo, bem como à sua forma de governo, e, portanto, ele foi morto: também ele morreu pela verdade.»<sup>347</sup>

Mas a dissidência política não é a faceta pela qual Cristo é regularmente lembrado. Cristo é o filho de Deus, a unidade entre a natureza divina e humana. Porém, sempre enquanto humano, "de tal modo que a presença divina é essencialmente idêntica a este ser humano" (LPRIII, p. 320).

## Cristo religioso

A entrada na esfera religiosa, na qual o divino é o momento essencial, dá-se com a morte de Cristo. Hegel diz-nos que entre os seguidores de Cristo estava presente "este pressentimento, esta representação, este desejo de um novo reino, um novo mundo." Este desejo terá ficado ancorando nos seus corações, e quando Cristo morre, a sua própria morte terá substituído "as suas relações humanas, e é precisamente na sua morte que a transição para a esfera religiosa ocorre" (LPRIII, p. 322).

Por um lado, a sua morte terá sido uma morte natural e mundana, causada por injustiça. Mas para os seus seguidores, nos quais estava presente a esperança do reino de Deus, e assim, uma relação com Deus, a morte de Cristo não veio a ser uma morte natural, uma morte se cessa todos os procedimentos biológicos, veio antes a revigorar a presença do reino de Deus entre eles. Os seguidores de Cristo não encontravam satisfação nas normas e ensinamentos morais e éticos, neles a relação com Deus permaneceria uma de subordinação, Deus permaneceria "algo acima e além, que em nenhum sentido se encontra à mão," Deus permaneceria aquele que dita e ordena. A satisfação era para ser encontrada no reino de Deus, e a "característica definidora

---

regularizados — e por meio da espiritualidade obediente de irmãs e irmãos cristãos individuais que foram instados a ser "sintonizados com o seu bispo como as cordas numa harpa".» (p. 157)

O Império Romano perde o estatuado de obstáculo, César deixa de ser o inimigo da cruz, passando a ser o meio com o qual o Cristianismo teria que coexistir até à segunda vinda de Cristo. A possível dissidência política presente em Cristo é apagada e permanece uma ética moderada com dizeres sentenciosos dirigida ao indivíduo. Um movimento local de resistência é transformado numa "ideologia universal de redenção para a vasta subclasse do império de crianças, mulheres e homens sobrecarregados de trabalho" (p. 159). Apesar da clara diferença entre a interpretação de Horsley e Ste. Croix, ambos concordam que o Cristianismo é "suavizado" quando passa da cora para a pólis.

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 321.

deste reino de Deus é a *presença de Deus*." (LPRIII, p. 322). A morte de Cristo reforça esta presença.

Antes de prosseguir, Hegel leva-nos a reflectir sobre o caminho até aqui feito. Hegel diz-nos que vimos Deus de várias formas, "formas limitadas de espíritos-populares e nas formas contingentes de fantasia," por outras palavras, paganismo. Logo de seguida deparámo-nos com a angústia do mundo que, para Hegel, surgiu na repressão do paganismo. Mas é nesta angústia que vemos o "berço de um novo espírito, o impulso de conhecer Deus." Este impulso não deve ser pensado como uma erupção instantânea, um capricho que surgiu do pensamento de um humano (singular); "esta necessidade foi engendrada pelo progresso da histórica e pela formação progressiva do espírito-mundo" (LPRIII, p. 323), determinadas condições foram necessárias para o seu aparecimento. Este impulso deseja algo determinado, demanda que Deus apareça à humanidade, que se manifeste, não numa forma finita, mas enquanto espírito infinito num ser humano de carne e osso, num mortal. A vida de Cristo vem depois a ser apoderada por esta fé. Esta fé tem de testemunhar o Espírito, e testemunha-o em Cristo (esta necessidade de testemunhar o Espírito tem de ser relacionada com o mundo em que se encontrava, que, por razões que já sabemos, o Espírito estaria sem "espírito" — podemos também pensar nesta necessidade como a necessidade de testemunhar a comunidade). É a fé que passa a explicar a vida de Cristo, mas apenas depois da sua morte.

«A história de Cristo é também narrada por aqueles sobre quem o Espírito já foi derramado. Os milagres são apreendidos e narrados neste Espírito, e a morte de Cristo foi verdadeiramente entendida pelo Espírito como significando que em Cristo Deus é revelado juntamente com a unidade da natureza divina e humana. Assim, a morte de Cristo é o fundamento, por assim dizer, pela qual a fé é verificada, uma vez que é aqui, essencialmente, que a sua compreensão da aparência de Cristo é estabelecida.»<sup>348</sup>

Cristo morre, mas o desejo pelo reino de Deus permanece — os seguidores de Cristo tinham então fé. A morte é a destinação de todos os seres humanos, a morte é a "finitude absoluta" (LPRIII, p. 323), e morrer comprova a humanidade de Cristo, ainda por cima quando a morte de Cristo foi a morte na cruz, a morte do malfeitor. Mas foi precisamente na sua morte que a unidade entre a natureza divina e humana é revelada e presenciada, Cristo morre e a presença de Deus é revigorada — o reino de Deus estava próximo. Cristo morre na cruz enquanto Deus-homem, mesmo na morte permaneceu Deus, na morte a sua divindade foi robustecida — Deus morreu, Deus morreu na cruz.

«Agora, contudo, outra determinação entra em jogo. *Deus morreu, Deus está morto* — este é o mais assustador de todos os pensamentos, que tudo o que é

---

<sup>348</sup> *Ibidem*, p. 323.

eterno e verdadeiro *não é*, que a própria negação é encontrada em Deus. A angústia mais profunda, o sentimento de completa irrecuperabilidade, o anulamento de tudo o que é elevado, estão ligados a este pensamento.»<sup>349</sup>

É no limite da angústia que a reviravolta se dá. É precisamente na morte de Deus que a comunidade começa. Deus morreu, mas a sua presença permaneceu, temos então o início da comunidade dos crentes. "Porque é assim que o conteúdo se comporta, nós temos aqui o aspecto religioso, e a formação da comunidade começa aqui" (LPRIII, p. 324). Em primeira instância temos Cristo como o professor, o amigo e o mártir pela verdade que sofreu uma morte violenta, mas a partir do momento que a sua morte é compreendida através de uma perspectiva religiosa, "esta mesma morte torna-se o meio da salvação, o ponto focal da reconciliação". Quando a morte de Cristo recebe uma apropriação espiritual, que a sua morte não apenas é uma morte natural, "a pequena comunidade alcançou a certeza de que Deus apareceu como ser humano" (LPRIII, p. 325).

Na morte, Deus deixa de ser abstracto (Deus é o bem supremo, é perfeito, é puro, etc.), mas também a humanidade o deixa de ser (a humanidade é vil, corrupta, suja, fraca, etc.). Deus deixa de ser abstracto porque tudo o que era visto como lhe sendo estranho, a finitude, o mal, a humilhação, a corrupção, a mortalidade, a fraqueza humana, etc; todas estas coisas, Deus sofre ou pertencem-lhe quando Cristo morre na cruz, pois Cristo é Deus em carne e osso. Quando Cristo morre na cruz, ele assume, e por isso Deus assume também, todo o tipo de finitude. "Como a monstruosa unificação destes extremos absolutos, esta morte vergonhosa é ao mesmo tempo amor infinito" (LPRIII, p. 324). A natureza divina contém então finitude, mortalidade e mal. A humanidade não se encontra sozinha na sua finitude, que é tão facilmente usada contra ela mesma num acto de "educação", em que lhe é ordenada a vergonha e humilhação — comporta-te, ou arde no inferno. A morte na cruz é precisamente o início da reconciliação, a humanidade não deveria mais sentir vergonha e humilhar-se, não precisava de continuar a fugir do mundo. Fugir para onde? O próprio Deus contém aquilo de que tenta fugir.

«"O próprio Deus está morto", diz um hino luterano, expressando uma conscientização de que o humano, o finito, o frágil, o fraco, o negativo são eles mesmos um momento do divino, que estão dentro do próprio Deus, essa finitude, negatividade, outridade não estão fora de Deus e, enquanto outridade, não impedem a unidade com Deus. A outridade, o negativo, é conhecida como sendo um momento da própria natureza divina. Isso envolve a mais alta "ideia" de espírito.»<sup>350</sup>

---

<sup>349</sup> *Idem.*

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 326.

Tal como do mero osso chegamos ao Espírito, também da fragilidade humana, da morte natural, chegamos a Deus. "Por um lado, o significado atribuído à morte é que, através da morte, o elemento humano é despojado e a glória divina aparece mais uma vez". A morte de Deus é o despir daquilo que é humano, finito, negativo pois na morte de Cristo, Deus é revelado. Ao Deus morrer na cruz a unidade entre o divino e o humano é revelada, a humanidade é integrada no processo divino, neste sentido o elemento humano é despojado porque obtém divindade, "sobe aos céus". Contudo, a revelação não é que Deus recebe este momento de finitude e que depois regressa à normalidade, permanecendo abstracto, puro, intocado pelo negativo. O processo divino contém ele mesmo a outridade, "ao mesmo tempo, a própria morte é este negativo, o extremo mais extremo ao qual a humanidade como existência natural é exposta; o próprio Deus é envolvido nisto" (LPRIII, p. 326). O infinito contém o finito, não existe uma imaculada pureza dicotómica que anteceda e/ou que provenha o devir das coisas. A verdade que os seres humanos obtêm com a história da morte de Cristo é que a humanidade obteve a certeza da unidade com Deus, que o humano está presente em Deus.

«De facto, dentro desta história, conforme o espírito a compreende, há a própria apresentação do processo do que a humanidade, do que o espírito é — implicitamente tanto Deus e morto. Esta é a mediação pela qual o humano é despojado e, por outro lado, o-que-subsiste-em-si-mesmo retorna a si mesmo, vindo assim a ser espírito.»<sup>351</sup>

O Espírito é Deus, produz-se infinitamente. O Espírito está morto, tem em si incontáveis formações falhadas (e que morreram) de si mesmo. E o que foi que subsistiu nesta formação (Império Romano) do Espírito que esbarrou contra o limite das suas contradições internas? Foi a consciencialização da comunidade dos crentes, dos seguidores de Cristo — a presença de Deus depois da sua morte.

«É com a *consciência* da comunidade — que faz então a transição da mera humanidade para o homem-Deus, para a intuição, consciência e certeza da união e unidade da natureza divina e humana — que a comunidade começa; esta consciência constitui a verdade sobre a qual a comunidade é fundada.»<sup>352</sup>

Da certeza da aparição de Deus, a comunidade veio a desenvolver a consciência de que Deus é triúno. A reconciliação que Cristo acarreta não faz sentido, segundo Hegel, se Deus não for conhecido como triúno. Tem de ser "reconhecido que Deus é [Pai], mas também é enquanto outro, enquanto autodistinção, para que este outro seja o próprio Deus, tendo implicitamente a natureza divina nele [Filho], e que a superação desta diferença, desta outridade, e o regresso do amor, são o Espírito [Espírito Santo]." Por outras palavras, é com o cristianismo que pela primeira vez a humanidade veio a estar

---

<sup>351</sup> *Idem.*

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 327.

consciente da "história eterna, do movimento eterno, que Deus ele mesmo é" (LPRIII, p. 327). A consciência da comunidade faz a transição da mera humanidade para o homem-Deus porque este é o momento em que o Espírito entra no Espírito, o Espírito torna-se no objecto do Espírito, torna-se consciente de si mesmo — Espírito Absoluto. E como vimos um pouco atrás, a Ideia Absoluta (Deus) é realizada no Espírito Absoluto. Isto é a reconciliação que Hegel viu a morte de Cristo trazer, Deus é reconciliado com o mundo, deixa de ser visto como algo que transcende o mundo.

«Esta é a explicação da reconciliação: que Deus está reconciliado com o mundo, ou melhor, que Deus se mostrou reconciliado com o mundo, que nem mesmo o humano lhe é algo estranho, mas antes, que esta outridade, esta autodistinção, finitude como é expressa, é um momento no próprio Deus.»<sup>353</sup>

A consciência de que Deus está reconciliado com o mundo, que não o transcende, "envolve o facto que a fé não é um relacionamento com algo subordinado, mas com o próprio Deus" (LPRIII, p. 327), Deus não se encontra no trono do seu reino do além. É por isso que Deus enviou o seu Filho na altura correcta, Deus apareceu em carne e osso quando todas as relações eram uma relação de subordinação. Os ensinamentos de Cristo foram uma negação, não uma fuga, do mundo em que se encontrava. Para a consciência da comunidade cristã, a nossa relação com Deus não era uma de subordinação, mas de liberdade; não de angústia, mas de amor.

O que vimos até aqui, desde a religião da magia, foi a "apresentação do segundo elemento da ideia [Particularidade/Filho], a ideia na aparência, a ideia eterna que se tornou presente para a certeza imediata da humanidade." Para que viesse a ser uma certeza para a humanidade, a Ideia teve que aparecer como certeza sensível, que, para Hegel, foi Cristo. Esta aparência é depois espiritualizada, "passa para a consciência espiritual [...] de tal maneira que o movimento e a história de Deus são vistos nela, a vida que o próprio Deus é" (LPRIII, p. 328).

## Comunidade emergente

A comunidade é precisamente o espírito que compreende e reconhece o aparecimento de Deus, a sua vida e o seu movimento. A comunidade é formada pelos crentes, os "sujeitos empíricos que estão no Espírito de Deus." Mas a história de Deus, na qual a comunidade é fundada, é distinta dos sujeitos empíricos que estão no Espírito de Deus, o todo da comunidade não é a mera soma dos sujeitos que a constituem. Hegel diz-nos que a fé na história de Deus, na reconciliação, é uma certeza imediata, "um acto de fé" (LPRIII, p. 329). Contudo, a natureza do espírito é que este é um processo, e o sujeito torna-se espírito ao atravessar o próprio processo do Espírito. E o processo do qual os crentes vieram a estar conscientes foi a história de Deus

---

<sup>353</sup> *Idem.*

(Pai→Filho→Espírito Santo). Se o sujeito se torna espírito (um cidadão do reino de Deus) ao atravessar o processo do espírito, então os crentes têm agora que atravessar este processo. Mas isto apenas é possível porque a história divina é algo objectivo para os crentes, é algo que é distinto deles. A história divina tornou-se algo objectivo para os crentes através de Cristo. E Cristo, é claro, trouxe a reconciliação. A comunidade não pode, para Hegel, ter como tarefa o próprio processo do espírito (o próprio processo da comunidade) se não pressupuser reconciliação. Hegel compara todo este "drama" entre a história de Deus e a comunidade ao coro do teatro grego. O coro representava, em palco, o próprio público.

«Assim, nesse drama divino, o outro que é para os sujeitos [humanos] é objectivo para eles da mesma maneira que no coro [grego] a plateia se vê objectificada.»<sup>354</sup>

Cristo é objectivo para os crentes e os crentes vêm-se objectificados em Cristo. A ressuscitação de Cristo, a sua subida aos céus, pertence tanto a Cristo como à comunidade. Mais uma vez, vale a pena salientar as condições históricas em que a comunidade cristã nasceu. Porque é que estas pessoas formaram este conjunto de crenças? Seguindo a perspectiva hegeliana, a ressuscitação de Cristo, a subida aos céus, a passagem do Filho para o Espírito, é a ressuscitação da (nova) vida comunitária.

«Assim, a própria comunidade é o Espírito existente, o Espírito na sua existência [Existenz], Deus existindo como comunidade. [...] O terceiro elemento, então, é esta consciência — Deus como o Espírito. Este Espírito, como existir e auto-realizar, é a comunidade.»<sup>355</sup>

A comunidade tem-se agora a si mesma como objecto, como tarefa, e a verdade em que foi fundada foi a história de Deus. A sua tarefa é então percorrer a história de Deus, reencenar o seu percurso (Pai/Universalidade→Filho/Particularidade→Espírito Santo/Singularidade).

O primeiro momento é a universalidade, como Deus é para si mesmo; a comunidade começa com a verdade "do que Deus é: ele é o Deus triúno; ele é vida, este processo de si mesmo dentro de si mesmo, a determinação de si mesmo dentro de si mesmo." O segundo momento é a aparição desta verdade, o Deus triúno apareceu, aliás, já nos encontramos no percurso da comunidade, a certeza de que Deus apareceu em Cristo está subjacente, a reconciliação é possível porque já aconteceu, Cristo está presente na comunidade enquanto espírito, Deus é enquanto comunidade, não se trata de uma relação subordinada, mas sim uma relação com o próprio Deus, e é por isso que a comunidade começou a caminhada da sua própria realização. Sendo assim, neste segundo momento, a verdade com que a comunidade começou "tem uma relação com o sujeito e está [presente] para o sujeito; além disso, o sujeito está essencialmente

---

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 329.

<sup>355</sup> *Ibidem*, p. 331.

relacionado a ela e deveria ser um cidadão do reino de Deus. O sujeito humano deveria ser o filho de Deus." Na comunidade somos todos filhos de Deus (somos substanciais). "O terceiro aspecto é a relação do sujeito com esta verdade, o facto que o sujeito, na medida em que está relacionado a esta verdade, chega precisamente a esta unidade consciente, considera-se digno desta unidade conhecida, traz esta unidade adiante em si, e é cumprida pelo Espírito divino" (LPRIII, p. 331). O sujeito torna-se consciente da sua substancialidade (é filho de Deus, é unidade entre a natureza divina e humana), e realiza-a na comunidade.

Traçamos a reencenação do percurso da comunidade no espaço lógico, permanecemos no reino das sombras, temos agora que apreender o seu conteúdo concreto.

## Comunidade subsistente

A comunidade não pode ser algo que fique pelo pensamento ou sentimentos dos crentes — nestes termos a comunidade não contém actualidade. Têm de existir estruturas sociais através das quais a sua actualidade possa ser realizada. A comunidade realiza-se na igreja.

«A comunidade real é o que geralmente chamamos de *igreja*. Isto já não é a comunidade *emergente* [*entstehende*], mas a comunidade *subsistente* [*bestehende*], que se mantém a si mesma. Na comunidade subsistente, a igreja é, no geral, a instituição pela qual os [seus] sujeitos chegam à verdade, apropriam-se da verdade para si mesmos, de modo que o Espírito Santo se torne real, actual, e presente neles e que tenha a sua morada neles, por meio do qual a verdade pode estar dentro deles e eles podem desfrutar e dar expressão activa à verdade do Espírito; é o meio pelo qual eles, como sujeitos, são a expressão activa do Espírito.»<sup>356</sup>

Na igreja partilha-se a verdade da comunidade. Na igreja está de imediato presente a universalidade da comunidade, a sua verdade. A reconciliação, ao contrário da igreja emergente, em que "o Espírito Santo foi derramado e engendrado pela primeira vez," está já presente. É neste aspecto que a relação para com os crentes da comunidade emergente é diferente do que para com os crentes da comunidade subsistente. Para estes últimos, a verdade da comunidade, a reconciliação de Deus com o mundo, a unidade da natureza divina e humana, é apreendida como doutrina. "A verdade existente pressuposta é a doutrina da igreja" (LPRIII, p. 333). A doutrina da igreja pressupõe que a reconciliação já aconteceu, por isso, já não se pode encontrar a verdade da comunidade numa pessoa que é elevada à divindade.

---

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 333.

«Deixa de ser o caso que uma pessoa é elevada à [esfera do] significado absoluto pelo derramamento e ordenação do Espírito, mas sim que este significado é algo que é conhecido e reconhecido. É a capacidade absoluta do sujeito, tanto em si mesmo quanto objectivamente, de compartilhar a verdade, de chegar à verdade, de permanecer na verdade, de atingir a consciência da verdade. Esta consciência da doutrina está aqui presente e pressuposta.»<sup>357</sup>

A doutrina da comunidade subsistente é, então, essencialmente desenvolvida na igreja. Hegel diz-nos que a doutrina está, em primeira instância, presente como "intuição, fé e sentimento", porém, a doutrina tem de passar do mero sentimento ao actual. Isto faz com que a igreja venha a ser a igreja que ensina. Depois da comunidade estar formada, a doutrina da igreja "é, ela existe, é válida, é reconhecida e imediatamente pressuposta," mas não como está presente da mesma forma que uma coisa sensível, em vez disso, "a verdade espiritual existe apenas como conhecida [...] e o modo da sua aparência, é precisamente isto, que é ensinada. A igreja é essencialmente uma igreja de ensino, em virtude da qual existe um ofício de ensino cuja função é expor a doutrina" (LPRIII, p. 334).

Na comunidade subsistente, os seres humanos que nela nascem, nascem já "dentro" da doutrina. Os indivíduos que nascem na comunidade estão desde logo destinados a participar na sua verdade. Isto é expresso, segundo Hegel, "no sacramento do baptismo, que diz que o ser humano, o indivíduo, está na comunhão da igreja." As práticas religiosas têm, para Hegel, um peso social real, baptizar alguém é afiliá-lo à igreja. A criança, para Hegel, apenas é espírito implicitamente (apenas o é potencialmente), e visto que a doutrinação começa à nascença, antes de serem conscientes (de serem espírito), a verdade da comunidade é algo que lhe é externo, e é algo que lhe irá ser ensinado. Para Hegel, "isto significa que a verdade necessariamente vem à humanidade em primeira instância como *autoridade*" (LPRIII, p. 335). A verdade

«[...] é algo presente que possui validade e existe por conta própria. É assim que ela vem até mim — como algo distinto de mim. Da mesma forma, o mundo chega até nós na percepção dos sentidos como uma autoridade que nos confronta: é, assim o achamos, aceitamo-lo como algo que realmente existe e relacionamo-nos com ele como tal. A doutrina, que é espiritual, não está presente como uma autoridade sensível deste tipo; tem de ser *ensinada*, e é ensinada como verdade válida.»<sup>358</sup>

Assim, as pessoas vêm a apreender o conteúdo da doutrina como uma autoridade ensinada. O conteúdo da doutrina é a verdade da comunidade — reconciliação. Que Deus está reconciliado com o mundo, que o finito é um momento do próprio Deus, que a unidade entre a natureza divina e humana é verdadeira e presente no Espírito

---

<sup>357</sup> *Idem.*

<sup>358</sup> *Ibidem*, p. 335.

Santo. Tudo isto é trazido à consciência do ser humano através do ensinamento da igreja.

«O que há na interioridade humana, isto é, no espírito racional de uma pessoa, é trazido à consciência para o indivíduo como algo objectivo [...] Esta é a preocupação da educação, prática, cultivo. A criança, na medida em que nasce na igreja, nasceu em liberdade e para a liberdade. Para aqueles que assim nasceram, deixa de existir uma outridade absoluta; esta outridade é colocada como algo superado, como já conquistado.»<sup>359</sup>

Hegel afirma que a preocupação da igreja, com o cultivo da sua doutrina, era a prevenção da emergência do mal entre os seres humanos, prevenir que eles o fizessem. Mas, mesmo que fosse feito, o mal podia ser anulado — na reconciliação não existe outridade absoluta. Esta anulação dava-se através da penitencia.

«*Arrependimento* ou *penitência* significa que, através da elevação dos seres humanos à verdade que eles agora arbitram, a sua transgressão é exterminada. Porque eles reconhecem a verdade contra o seu mal e arbitram o bem — através do arrependimento, isto é — o mal vem a ser nulo.»<sup>360</sup>

O mal vem, então, a ser conhecido como algo que foi superado. O mal deixou de ter auto-subsistência, já não se trata de uma eterna batalha entre o bem e o mal, como no zoroastrismo; ou um melhoramento sem fim da ética humana, como na filosofia kantiana. O dever ético, para Hegel, não se desdobra numa batalha moral entre o bem e o mal, nem numa batalha interior, onde cada um de nós luta para conter o pecador que há em nós; a vida ética desdobra-se numa situação histórica específica. Basta lembrarmos-nos de Antígona e Cristo. A vida ética contém o momento da negação de compromissos éticos e morais de uma determinada sociedade. Hegel crê que a subsistência da comunidade é completada pela apropriação da própria comunidade, a *comunhão*.

Hegel apresentou aqui a igreja na sua generalidade, o seu conteúdo geral. Para Hegel, desta igreja "genérica", desta comunidade, prevaleceram três "ramificações" diferentes, cada uma delas com a sua forma de encarar a outridade.

## Catolicismo, Luteranismo e a Terceira Via

A comunhão é a apropriação da presença de Deus, Deus enquanto comunidade. Hegel refere-se a esta unidade com Deus como a "*unio mystica*, o auto-sentimento de Deus [*one's self-feeling of God*]." Mas esta unidade tem o seu próprio movimento, e por isso, contém superação e negação. O movimento começa com a eucaristia. Hegel

---

<sup>359</sup> *Ibidem*, p. 336.

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 337.

aponta a eucaristia como o ponto onde o Cristianismo recebe a sua "coloração e definição" (LPRIII, p. 337), ou seja, é onde diferenças no Cristianismo originam. De acordo com Hegel, três tipos de *unio mystica* prevaleceram.

a) «De acordo com o primeiro, a hóstia — essa coisa externa e sensível — torna-se por consagração o Deus presente, Deus como algo que é uma "coisa" empírica.»<sup>361</sup>

Aqui, Deus é conhecido como algo externo na eucaristia. Esta externalidade de Deus é, para Hegel, a fundação do catolicismo. Segundo Hegel, é devido ao facto que Deus é visto como algo externo que o ensinamento da Igreja Católica tem como fundação a servidão. "Assim surge a servidão do conhecimento e actividade [nesta religião]; esta externalidade permeia todas as outras suas características, pois o verdadeiro é representado como algo fixo e externo." Hegel argumenta que, sendo visto como algo externo ao sujeito, o verdadeiro (neste caso, a doutrina do catolicismo) pode vir a estar sob o controlo de outros. Sem grande surpresa, o sujeito, para Hegel, no catolicismo não poder ser outra coisa se não um servo passivo: "Em todos os aspectos o sujeito é um sujeito passivo, receptivo, que não conhece a verdade, tem apenas que aceitar a norma de outros" (LPRIII, p. 338).

b) «A segunda visão é a luterana, segundo a qual o movimento começa, de facto, com algo externo, que é uma coisa comum, trivial, mas a comunhão, o auto-sentimento da presença de Deus, ocorre apenas na medida em que a coisa externa é consumida — não apenas fisicamente, mas em espírito e na fé.»<sup>362</sup>

No luteranismo a presença sensível de Deus, aquilo que é a sua externalidade no catolicismo, não tem subsistência nenhuma. Segundo Hegel, a hóstia passa a ser apenas algo banal e não um objecto de veneração. Pelo contrário, é através da destruição e consumo do sensível que se alcança a *unio mystica* no luteranismo. "Aqui surgiu a grandiosa consciência de que, além da comunhão e da fé, a hóstia é uma coisa comum e sensível: o processo é genuíno apenas dentro do espírito do sujeito". Se a *unio mystica* apenas se dá com a destruição do sensível, isto quer dizer que Deus no luteranismo apenas está presente em espírito e fé. "Aqui não há transubstanciação, ou pelo menos apenas uma pela qual a externalidade é anulada, de modo que a presença de Deus é totalmente uma presença espiritual — a consagração ocorre na fé do sujeito" (LPRIII, p. 338).

---

<sup>361</sup> *Ibidem*, p. 338. Nas Lições sobre a *História da Filosofia*, Hegel toma uma abordagem mais belicosa: «Na igreja medieval e na Igreja Católica em geral, a hóstia é venerada até mesmo como algo externo, de modo que, se for comida por um rato, tanto o rato como os seus excrementos devem ser venerados.» (HEGEL, G. W. F., *Lectures on the History of Philosophy 1825-6 Volume III: Medieval and Modern Philosophy*, trad. R. F. Brown; P. C. Hogson and J. M. Stewart; H. S. Harris (assistance), Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 38.)

<sup>362</sup> *Idem*.

c) «O terceiro ponto de vista é que o Deus presente existe apenas na representação, na memória, e nesta medida ele não tem esta presença subjectiva imediata. Espera-se que o sujeito se *aproprie* da doutrina, da verdade e, portanto, o terceiro aspecto da automanutenção da comunidade é a participação na presença de Deus.»<sup>363</sup>

Com a reforma luterana, e a sua tradução da Bíblia, as pessoas vieram a ter a possibilidade de interpretar, por si, os textos sagrados do cristianismo. Para Hegel, foi devido às reformas de Lutero que a Igreja Católica veio a perder a sua hegemonia, isto é amplamente aceite, contudo, Hegel atribui também às reformas de Lutero a criação das condições para o surgimento da Revolução Científica e, mais tarde, do Iluminismo. Isto porque Hegel acreditava que a liberdade moderna começara com a vitória que as reformas de Lutero trouxeram à subjectividade, o direito à consciência privada. Porém, Hegel não se deixou ficar pelas vitórias de Lutero. Para Hegel, a liberdade subjectiva fundadora da liberdade moderna deveria tomar um aspecto mais amplo, deveria abranger todos os aspectos da vida social, não apenas os religiosos e privados.

## A realização da comunidade

Por fim, resta-nos saber no que consiste, de facto, a reconciliação e a sua realização, ou como é que "a *realização* da espiritualidade da comunidade na actualidade universal" se dá. Hegel começa por dizer que esta realização envolve uma transformação da comunidade. De seguida, diz-nos que é costume ouvir-se dizer que a religião traz reconciliação ao coração, que a reconciliação se dá no coração, deste modo, a realização espiritual dá-se no coração de cada um. "É o coração puro que alcança esta participação da presença de Deus dentro de si e, conseqüentemente, a reconciliação, a satisfação de estar reconciliado." Podemos, decerto, neste ponto da dissertação, adivinhar o que esta reconciliação é para Hegel: "esta reconciliação é abstracta e tem o mundo como tal em oposição a ela." Para Hegel, mesmo que uma reconciliação se apresente como privada, isolada, à parte do mundo, ela teve o seu fundamento na mundanidade [*worldliness*]. O próprio "sujeito constitui aquele aspecto da presença espiritual de acordo com a qual existe um mundanismo desenvolvido e, portanto, o reino de Deus, a comunidade, tem um relacionamento com o mundano." Segundo Hegel, para que a reconciliação seja efectiva, ela tem de ser conhecida neste processo, "nesta totalidade; deve estar presente e trazia à actualidade" (LPRIII, p. 339).

A morte de Deus foi nuclear na reconciliação, é apenas através dela que a reconciliação acontece, tanto com o ser humano (a unidade de natureza divina e humana, aquilo que era alvo de repugnância também estava em Deus), como com o mundo (Deus ressuscita, isto é, a comunidade emancipa-se). Para Hegel, isto é a

---

<sup>363</sup> *Ibidem*, p. 339.

realização de que somos seres livres, somos membros livres do reino de Deus. Somos substanciais, feitos à imagem de Deus, todos têm acesso à universalidade — não pode haver escravos. Hegel chega a afirmar, nos *Elementos da Filosofia do Direito*, que todas as alegadas justificações da escravatura, ao longo da história, dependem da consideração de que o ser humano é apenas um ser natural (Cf. PR, § 57). Pensar no ser humano como algo meramente natural, é, por exemplo, pensá-lo como uma maçã pronta a ser arrancada de uma árvore em prole da vontade de alguém. Tendo a reconciliação acontecido, e a unidade divina/humana revelada, "os princípios para este reino mundano estão prontos para entregar a espiritualidade da comunidade; o princípio, a verdade do mundano é o espiritual" (LPRIII, p. 340). A verdade do mundano ser espiritual tem como consequência o reconhecimento do valor infinito do sujeito que é membro do reino de Deus, e isto é feito efectivo pela comunidade.

«Na base desta vocação, o sujeito é conhecido como a certeza de si mesmo do espírito, como a eternidade do espírito. A vocação para a infinitude do sujeito que é interiormente infinito é a sua *liberdade*.»<sup>364</sup>

Porém, a liberdade, para Hegel, não é uma soberania privada e unilateral. A liberdade é sempre uma independência dependente, apenas pode ser realizada num contexto social. Mesmo para aqueles onde a maior liberdade reside na solidão e rejeição de uma determinada sociedade, essa mesma liberdade de solidão e rejeição está estritamente dependente do mundo do qual se retiram.

«O aspecto substancial do sujeito é que ele é uma pessoa livre e, como pessoa livre, relaciona-se com o mundano e o actual como um ser que está em casa consigo mesmo, reconciliado consigo mesmo, uma subjectividade totalmente segura e infinita. Esta vocação do sujeito deve ser fundamental na sua relação com o que é mundano.»<sup>365</sup>

A liberdade hegeliana envolve a determinação das condições que tornam a própria liberdade possível. A liberdade dá-se quando se alcança a autoconsciência, não enquanto um processo de introspecção, mas enquanto processo historicamente e socialmente situado. A verdadeira liberdade, portanto, tem de envolver a determinação das condições sociais que tornam possível a autoconsciência. A reconciliação do coração apenas pode oferecer uma liberdade limitada. A realização espiritual da comunidade apenas acontece nesta totalidade, "o que é necessário, portanto, é que esta reconciliação seja também realizada no reino mundano" (LPRIII, p. 340). Contudo, a reconciliação com a mundanidade tem também o seu movimento, contradições pelas quais tem que atravessar.

A primeira forma de reconciliação com a mundanidade é a imediata. Na reconciliação mundana imediata a comunidade aparece como contendo o elemento de

---

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 340.

<sup>365</sup> *Idem*.

espiritualidade, toda a comunidade está reconciliada com Deus, contudo, em abstracção do resto do mundo. Na reconciliação imediata a espiritualidade renuncia o reino mundano, não se afasta muito da reconciliação do coração. Na reconciliação imediata Hegel vê o isolamento monjal [*monkish withdrawal*], nela a "espiritualidade, a condição de estar reconciliado, e a vida da reconciliação estão e devem permanecer concentradas em si mesmos e não devem ser desenvolvidas"; contudo, "a própria natureza do espírito é desenvolver-se, diferenciar-se até mesmo na mundanidade" (LPRIII, p. 340).

Na segunda forma de reconciliação com a mundanidade, a espiritualidade e a mundanidade entram numa relação, porém, num relacionamento unilateral, permanecem opostas uma à outra. Nesta oposição, há uma que domina a outra, e por isso, a reconciliação genuína permanece impossível. Desta reconciliação brota um dualismo mundo-céu e a igreja domina a vida mundana. "O religioso, acredita-se, deve ser o elemento dominante; o que é reconciliado, a *igreja*, deve prevalecer sobre o que não é reconciliado, o reino mundano" (LPRIII, p. 341). Isto faz com que esta união com o reino mundano permanecera sufocante, o mundano permanece não reconciliado; por conseguinte, Hegel diz-nos que a esfera mundana não é cultivada, e por isso surge a fome pela sua dominação. Se o mundano não é reconciliado, não é cultivado, apenas pode ser uma coisa que tem de ser dominada e reprimida. Na sua cruzada por domínio e repressão, a igreja absorve a própria mundanidade, dando origem a uma mundanidade servil e desumana.

«Em si mesma, a esfera mundana não é cultivada e, como tal, deve apenas ser dominada. Mas o poder dominante apropria-se desta mesma mundanidade, incluindo todas as suas paixões; como resultado do seu domínio, surge na própria igreja uma mundanidade destituída de espírito.»<sup>366</sup>

Esta condição é ao que Hegel chama de *não-liberdade*, a humanidade existe fora de si mesma. O nosso único propósito é reprimir tudo aquilo que é humano, a vergonha é usada para induzir conformidade. "Em todos os impulsos, em todas as atitudes que se referem à família e à actividade na vida pública, entra em jogo uma clivagem" (LPRIII, p. 341). Somos descendentes de pecadores, e por isso, igualmente culpados. A impureza do nosso ser apenas pode ser purificada quando formos libertos de toda a carga mundana, da finitude. A pré-destinação da humanidade é o céu, o paraíso, como tal, ela existe fora de si mesma.

«O princípio dominante é que a humanidade não está em casa consigo mesma. Em todas estas formas, ela existe numa condição geral de servidão, e todas estas formas não contam para nada, elas são profanas. Na medida em que o ser humano subsiste nelas, é essencialmente um ser finito e fendido que não tem validade nenhuma nessa forma; o que é válido é outra coisa. Esta reconciliação com o reino

---

<sup>366</sup> *Ibidem*, p. 341.

mundano e com o coração humano ocorre de tal maneira que é precisamente o oposto da reconciliação [genuína]. O desenvolvimento subsequente desta condição de ruptura dentro da própria reconciliação é o que aparece como a corrupção da igreja, a absoluta contradição do espiritual dentro de si mesmo.»<sup>367</sup>

Chegamos, por fim, ao terceiro e último estágio da reconciliação. As contradições que aparecem na própria reconciliação apenas podem ser resolvidas na vida ética. Na vida ética a liberdade penetra o mundano.

«A terceira via é a de que esta contradição é resolvida na vida ética; ou a de que o princípio da liberdade penetrou no reino mundano ele mesmo, e o mundano — porque assim foi conformado ao conceito, à razão e à verdade eterna — é liberdade que se tornou concreta e vontade que é racional.»<sup>368</sup>

É na vida ética que a reconciliação com o mundano adquire actualidade. Mas a vida ética deve ser vista como o ponto de partida, e não o fim último. O portão que nos permite escapar às outras duas formas de reconciliação.<sup>369</sup>

## A emancipação da comunidade

Para Hegel, a vida ética falha em realizar a liberdade absoluta, não é o momento último por onde a acção pode ser acedida. Já foi mencionado como a arte é um momento "inferior" à religião no Espírito Absoluto, e que esta é inferior à filosofia. Por sua vez, a vida ética é superior ao direito abstracto e à moralidade, mas inferior à história mundial. Esta faceta do pensamento hegeliano tem sido tanto celebrada como criticada. Para alguns, a possibilidade de transcender a vida ética, através do acesso à história mundial, abre as portas à praxis revolucionária; para outros, tem o potencial

---

<sup>367</sup> *Idem.*

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 342.

<sup>369</sup> As lições não terminam neste ponto, Hegel segue com uma discussão sobre o Iluminismo. Hegel argumenta que o Iluminismo surgiu do pensamento religioso. Para Hegel o Iluminismo não conseguia atingir a concretude, permanecia num conhecimento unilateral e abstracto. Isto faz com que a liberdade humana seja apreendida pelo Iluminismo de um modo meramente formal, abstracto. Consequentemente, a subjectividade humana reduz-se a uma "subjectividade destituída de conteúdo" (LPRIII, p. 344). O Iluminismo era o apogeu da cultura, do progresso, da liberdade, mas, segundo Hegel, nele aparecia a "não-liberdade e servidão do espírito na região absoluta da liberdade" (LPRIII, p 344). Quando o mundo é visto como um linear exuberante progresso, pode tornar-se difícil dar voz à nossa não-liberdade, vivemos a nossa não-liberdade como liberdade, pois é vista como fazendo parte da maior conquista da humanidade — basta-nos abrir um livro de Steven Pinker para nos depararmos com esta faceta. Como podemos encontrar em duas notas de rodapé de Barata-Moura na sua tradução da *Introdução às Lições sobre a História da Filosofia*: "Por um lado, Hegel valoriza o combate das Luzes contra a superstição, por outro lado, critica-lhe o facto de haver permanecido no interior de um entendimento apenas abstracto" (p. 145) e "é por isso que a filosofia hegeliana se perfila como «em oposição» tanto à Igreja como às Luzes (p. 133)."

de isentar alguns indivíduos das obrigações éticas comuns que nos congregam a todos. Mark Alznauer, em *A Teoria da Responsabilidade de Hegel*, discute a relação entre a vida ética e a história mundial. Existe, por parte de Hegel, um compromisso com um certo contextualismo ético, a resposta à pergunta "Qual é a coisa correcta a fazer?" está dependente do "quando e onde foi colocada"<sup>370</sup>. Alznauer afirma que Hegel tem um segundo compromisso com a relação da ética com a história, "a ideia que a filosofia da história fornece acesso a um horizonte universal através do qual o progresso racional de qualquer sociedade individual pode ser julgado" (HTR, p. 171). Os problemas surgem da tentativa de casar estes dois compromissos, "ver a vida ética como historicamente situada e, ainda assim, racionalmente avaliável do ponto de vista da história mundial". Como Alznauer comenta, parece surgir a possibilidade de uma pessoa encontrar-se eticamente vinculada a normas e práticas de uma determinada sociedade e ter o conhecimento que são irracionais e injustas. A esta luz, o agente histórico-mundial de Hegel tem sido interpretado como um indivíduo que está disposto a violar as suas obrigações éticas historicamente contextualizadas, e que as suas acções imorais estão justificadas pelo direito absoluto do Espírito. Desta forma, o agente histórico-mundial está ausente de responsabilidade pelas consequências das suas acções. Alznauer apresenta uma crítica a Hegel do filósofo contemporâneo francês Vicente Descombes.

«Para Descombes, a filosofia da história de Hegel envolve uma tentativa sem precedentes de combinar os papéis incompatíveis de metafísico e intelectual de café. O resultado dessa tentativa é desastroso: ela concede aos filósofos permissão para se dirigirem a tópicos políticos sem reconhecer as restrições morais comuns à acção política. Em vez de se pesar as consequências de várias políticas, Descombes diz, "os filósofos fingem julgar os eventos como se estivessem sentados num auditório, e não no palco com todos os outros."»<sup>371</sup>

Visto que não conheço a obra de Descombes, não me encontro equipado para comentar a sua crítica, apenas posso deixar registada a opinião que, em primeira instância, parece ser um reparo que não pode ser feito a Hegel. Tendo em conta o discernimento de Hegel às tentativas de escape à socialidade (desde do interior da alma até ao imaculado paraíso), sinto-me confiante em afirmar que a reconciliação hegeliana não substitui estes escapismos por indivíduos iluminados que se encontram num patamar superior à própria comunidade, que a única conquista da reconciliação é alcançar o escapismo por outra via (seja por se estar sentado num trono olímpico ou por se confundir identidade com conhecimento) — concluiria antes que a reconciliação hegeliana envolve precisamente o oposto. Mas há também aqueles que tomam a posição oposta, Alznauer diz que para Allen Wood a tese que "justificações morais não devem vincular-nos quando se encontram no caminho da libertação humana" (Wood

---

<sup>370</sup> ALZNAUER, Mark, *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 170.

<sup>371</sup> ALZNAUER, *Hegel's Theory of Responsibility*, p. 172.

cit. por Alznauer, HTR, p. 173) representa uma das grandes intuições de Hegel. É caricato que Hegel seja ao mesmo tempo o "braço direito" de Napoleão (porque justifica as violações das obrigações éticas, dentro de um estado, por parte do indivíduo histórico-mundial) e o filósofo estadista da Prússia (porque afirma que estamos vinculados a honrar as obrigações éticas do estado em que nos encontramos, sejam elas quais forem). Talvez Hegel reserve a possibilidade de descartar as obrigações de uma determinada vida ética apenas para estas figuras histórico-mundiais, porém, não é o que parece insinuar quando cita Cristo, pois a moralidade estava no seu lugar subordinado, as obrigações de todos recuavam perante algo mais elevado (seguir Cristo) — "há um limite para todo o reino da ética e a sua autoridade racional sobre nós" (Wood cit. por Alznauer, HTR, p. 174). Contudo, deve ficar anotado que Hegel impõe limites a esta desobediência: os agentes históricos não têm como saber se as suas acções iram fazer avançar a história mundial, a sua desobediência apenas pode ser vindicada retrospectivamente. A justificação da desobediência permanece hipotética durante o seu próprio tempo. Para Alznauer, Wood defende a posição que os críticos de Hegel mais temem: "a anulação da perspectiva ética situada por considerações independentes de racionalidade feitas de um ponto de vista histórico-mundial amoral", de tal forma que acções antiéticas "são justificadas pelo direito absoluto do espírito do mundo, que por si mesmo supera quaisquer reivindicações éticas que possam ser feitas sobre elas" (HTR, p. 178).

Alznauer desenvolve uma crítica à interpretação de Wood que diverge das típicas críticas dirigidas à sua posição (e a Hegel). Alznauer lista três instâncias em que Hegel fala sobre o direito absoluto na *Filosofia do Direito*. Uma das instâncias já foi mencionada, a do escravo ter o direito absoluto à sua emancipação. A segunda instância é o direito dos heróis de estabelecerem estados (PR, §350. É comum assumir que Hegel se referia a Napoleão neste parágrafo<sup>372</sup>), e a terceira segue-se da segunda: o direito das nações civilizadas tratarem nações menos desenvolvidas como bárbaras (PR, §351). A crítica de Alznauer ao uso do direito absoluto por parte de Wood tem como base o seguinte: nenhuma destas instâncias implica a violação de obrigações da vida ética. No caso do escravo, a condição dele é exactamente aquela de quem não se encontra numa vida ética, o escravo não tem direitos nem deveres, não tem como violar obrigações da vida ética. O direito absoluto do escravo é o de entrar numa vida

---

<sup>372</sup> Ver por exemplo Andy Bluden em *Hegel para Movimentos Sociais*:

«Hegel era um fervoroso admirador de Napoleão e introduziu a categoria de "herói" na sua teoria social tendo Napoleão em mente. Ele reconheceu que mudanças radicais como a abolição das relíquias feudais na Alemanha e a introdução do *Código Napoleão* só poderiam ser feitas por heróis — indivíduos que agem como instrumentos da Ideia, História se quiserem — com um "direito superior" para varrer velhas instituições e criar umas novas; e estes heróis haveriam de, à luz da sua própria comunidade, necessariamente errar, até fazer o mal, e, mais, nem ser sequer agraciados pela posteridade.» (BLUDEN, Andy, *Hegel for Social Movements*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2019, p. 221)

ética, "é, para usar a frase de Arendt, um direito de ter direitos" (HTR, p. 180), é como sair do estado de natureza. Consequentemente, Alznauer sublinha que existe uma diferença, para Hegel, entre a escravatura e o feudalismo. Na primeira, o escravo não se encontra numa relação ética com aquele que o detém como propriedade, já no feudalismo, o servo encontra-se numa relação ética com o seu senhor. Por mais defeituosa que seja, o feudalismo é uma forma de vida ética possível<sup>373</sup>. Isto significa que o servo não pode, da mesma forma, tirar proveito do direito absoluto do escravo para se libertar da sua servidão. No caso do direito dos heróis de criarem estados, o exemplo mais usado para argumentar que a história mundial pisa a vida ética, Alznauer argumenta que os heróis e os indivíduos histórico-mundiais são conceitos diferentes empregues por Hegel. Os heróis (figuras como Moisés e Rómulo) existem num estado de natureza, onde não existe uma vida ética; e os indivíduos histórico-mundiais (César e Napoleão) existem dentro de um estado, logo, dentro de uma vida ética.

«Visto que o estado de natureza é uma condição de inocência de acordo com Hegel, o direito dos heróis não pode ser interpretado como um direito de violar quaisquer obrigações morais ou éticas, uma vez que não existem obrigações reais ali. O que o direito dos heróis permite é qualquer coisa que torne possível sair do estado de natureza e estabelecer relações éticas. Para Hegel, isso exige o estabelecimento de instituições, como o casamento e a agricultura, cruciais para a formação dos Estados.»<sup>374</sup>

Também aqui não ocorre uma violação das obrigações da vida ética. Se aceitarmos a linha argumentativa de Alznauer, Hegel não podia ter em mente Napoleão quando escreveu sobre o direito dos heróis. E Hegel parece fechar ainda mais as portas à interpretação de Wood, pois, depois do estado ser formado, não pode haver mais heróis:

«Dentro do estado, os heróis já não são possíveis: eles ocorrem apenas na ausência de civilização. O fim que eles perseguem é justo, necessário e político, e põem-no em prática como uma causa [*Sacelle*] de si próprios. Os heróis que fundaram estados e introduziram o casamento e a agricultura admitidamente não o fizeram enquanto seu direito reconhecido, e estas acções ainda aparecem como [um produto d]a sua vontade particular. Mas enquanto o direito mais elevado da Ideia contra o estado da natureza, esta coerção empregada pelos heróis é uma coerção justa, porquanto apenas a bondade pouco efeito pode ter quando confrontada com a força da natureza.»<sup>375</sup>

---

<sup>373</sup> «Esta é a constituição do Sistema Feudal. "*Feudum*" está ligado a "*fides*"; a fidelidade implicada neste caso é um elo estabelecido sobre princípios injustos, uma relação que deve, de facto, contemplar um objecto legítimo, mas cujo teor não é mais do que injustiça; porquanto a fidelidade dos vassalos não é uma obrigação para com a Comunidade, mas uma obrigação privada — portanto, *ipso facto* sujeita à oscilação da sorte, do capricho e da violência.» (HEGEL, *Philosophy of History*, p. 370)

<sup>374</sup> ALZNAUER, *Hegel's Theory of Responsibility*, p. 181.

<sup>375</sup> HEGEL, *Elements of the Philosophy of Right*, §93.

Quanto à terceira instância, que se refere às acções de estados e não de indivíduos, segue-se que Hegel valida alguns casos de colonialismo (na ausência de uma vida ética estabelecida), mas não, usando o exemplo de Alznauer, a ocupação britânica da Índia (Cf. HTR, p. 182). Alznauer conclui que, apesar da história mundial se mover num "plano" superior à vida ética, esta não oferece uma justificação supramoral para as acções de indivíduos.

Mas existe um momento na filosofia de Hegel em que é justificável descartar as obrigações que se encontram em vigor numa determinada vida ética. Quando uma vida ética deixa de expressar o *ethos* de um povo. Quando as instituições, leis, costumes e normas perdem a sua "adequabilidade histórica e, portanto, a sua autoridade" (HTR, p. 192). Penso que este cenário foi perceptível no capítulo sobre Antígona: no final, o direito absoluto retirou a validade a ambas as leis, elas perdem a sua autoridade.

Acumulemos o raciocínio de Hegel nas lições sobre a filosofia da religião: nas tradições religiosas Hegel vê representado um reconhecimento da prática social. Através da congregação e instrução, a comunidade religiosa apresenta um conjunto de normas e um conhecimento partilhado. Contudo, a comunidade religiosa não vê a própria comunidade como o fim da sua actividade congregacional. Em vez disso, a comunidade é vista como subordinada a um Deus independente e separado da comunidade, e vê no objectivo da sua actividade um futuro paraíso apenas acessível com a morte. O objecto da fé é algo que transcende a prática da fé, que é independente da finitude. Isto é a contradição da actividade religiosa. Contrariamente, para Hegel, o verdadeiro objecto de devoção é a própria comunidade, e o objecto da fé é inseparável da sua prática histórica. É precisamente esta dinâmica que Hegel vê o Cristianismo introduzir na história da prática religiosa. Na religião consumada, a comunidade tem-se a si mesma como objecto de devoção. Esta consumação ganha notoriedade com a leitura da encarnação e anástase de Cristo que Hegel emprega. Não é o caso que a encarnação de Deus seja um estágio de transição através do qual o divino desce à terra para nos transportar para uma vida eterna onde a nossa finitude é anulada, é precisamente o oposto que se sucede. Na sua encarnação, Deus mostra-se vulnerável ao finito, Deus morre. A implicação é que, se para Hegel o efectivo objecto da comunidade religiosa é a própria comunidade (fazendo com que Deus não seja algo separado da comunidade), as normas, as práticas e as instituições religiosas que a constituem, nascem historicamente e são vulneráveis à morte. E quanto à ressurreição, o que é erguido é a própria comunidade — a sua emancipação. E ainda como reforço, temos o ênfase de Hegel sobre o mundo que deu origem ao Cristianismo, Cristo emerge em choque com o Império Romano, Judeia encontrava-se como um estado vassalo deste poder férreo.

Mas uma questão permanece, oferecerá Hegel apenas uma longa estadia na ala das urgências da história? Estaremos condenados a esperar que a história se faça a ela

mesma, que o seu percurso dissolva as circunstâncias históricas que tornaram uma determinada vida ética válida? Teremos que esperar até que um ponto de ruptura seja alcançado, onde as relações sociais tenham um aperto sufocante, impedindo-nos de respirar? Ou por um momento em que as contradições das normas e instituições nos impeçam de enterrar o nosso próprio irmão? É necessário termos a bota do Império Romano na face, ou esperar pela segunda vinda de Cristo? Alznauer sugere que não é o legado com que Hegel nos deixa.

Recordando que no capítulo anterior Hegel afirma que a consciência infeliz não foi capaz de apreender a essência do Cristianismo, a apreensão apenas acontece quando se alcança um conhecimento secular do divino. Desta forma, a conclusão da morte de Deus está correlacionada com as posições políticas de Hegel. Hegel via nas reformas do Estado moderno Europeu o "regresso" (não para ser lido literalmente, enquanto o retorno de uma forma de democracia directa ou, como no dom-quixotismo, um desejo de retornar a um passado perdido) da liberdade que fora perdida na Grécia Antiga. Relembrado que, segundo Hegel, a verdadeira liberdade nasceu na Grécia Antiga: a *Sittlichkeit* moderna marcava a morte do mundo moral e a realização da liberdade política. A demanda pela reconciliação foi desde logo enunciada no primeiro capítulo com a Queda, fomos separados da natureza e o Bem e o Mal entram em palco, colidindo numa batalha interminável. Existe a necessidade de superar esta dicotomia, contudo, o desfecho não é o triunfo glorioso do Bem sobre o Mal, mas a morte do próprio mundo moral — Deus morreu, fomos deixados com a nossa liberdade. Mas o significado a morte do mundo moral não é que podemos brincar ao Napoleão; antes, a partir do momento que a condição do estado moderno é alcançada, a justificação costumeira da vida ética já não é válida. O que é historicamente adequado no estado moderno é o que é legitimado pela razão. Uma vez que a razão chega a um patamar em que é capaz de reconhecer que uma determinada configuração de vida ética não é racional, essa configuração perde a sua legitimidade e adequabilidade. Não esquecendo que a Razão hegeliana não é um mero instrumento técnico, como é concebida na teoria de jogo, onde a racionalidade é usar o nosso IQ para alcançar as nossas metas pessoais. Atomizando assim a Razão, torna-se impossível participar numa racionalidade propriamente hegeliana, onde o pensamento humano, de forma geral, é avançado. Onde não estamos acorrentados a uma rigidez dicotómica, permitindo-nos identificar, navegar e superar as contradições que a história nos apresenta.

«Isto sugere que em estados modernos o buraco entre justificação histórica e justificação filosófica foi efetivamente encerrado. De facto, Hegel caracteriza o último estágio da Modernidade como um no qual qualquer forma de moralidade habitual é "não mais válida [gilt *nich mehr*]"; agora, diz, "as várias declarações de direitos devem legitimar-se [*legitimieren*] enquanto baseadas em princípios

racionais [*vernünftigen Grundsätzen*]" . Dá-se a entender que uma instituição ou norma é válida ou apropriada em estados modernos apenas se for racional.»<sup>376</sup>

A *Sittlichkeit* moderna é desenvolvida por Hegel nos *Elementos da Filosofia do Direito*. O pano de fundo dos *Elementos da Filosofia do Direito* foi o tumulto que se fazia sentir depois da queda de Napoleão. Durante o curso das guerras napoleónicas, o estado Prussiano adquiriu reformas agrárias, militares e educacionais. Contudo, depois da derrota de Napoleão, a resistência ao processo reformista ganhou força. Conflitos surgiram entre reformistas e reaccionários. Os *Elementos da Filosofia do Direito* tinha como objectivo central traçar um fundamento teórico para assegurar as reformas do estado Prussiano, uma justificação filosófica para as instituições modernas (família nuclear e a sociedade civil). Porém, Friedrich Willhem III veio a renegar a constituição que tinha prometido, e mais tarde, depois da morte de Hegel, o seu sucessor, Friedrich Willhem IV, procurou eliminar a influência de Hegel do estado e das universidades, que deveria ser considerável, visto que Hegel chegou a desfrutar de um estatuto de celebridade.<sup>377</sup>

«[...] em 1841, as autoridades de Berlim convocaram o velho amigo de Hegel, Schelling, para assumir a antiga posição de Hegel em Berlim, especificando a sua missão como o dever de "erradicar a semente do dragão do panteísmo Hegeliano em Berlim."»<sup>378</sup>

Mas tendo sido a fenda entre a justificação histórica (x é válido por causa das circunstâncias históricas) e a justificação filosófica (x é válido porque é atestado pela razão) fechada, podem agora aqueles que têm acesso aos movimentos da história mundial, através da razão, fazer discernimentos sobre como o mundo deveria ser, vindicado a crítica de Descombes? Improvável, pois

«[...] Hegel nega à filosofia a função de discernir instruções ao mundo sobre como ele deveria ser. Embora a filosofia seja plenamente capaz de reconhecer a

---

<sup>376</sup> Alznauer cita Hegel nesta passagem a partir de uma colectânea em alemão, à qual não tive acesso. Penso que corresponde à seguinte passagem da *Filosofia da História*:

«A secularidade aparece agora como ganhadora duma consciência do seu valor intrínseco — torna-se ciente de ter um valor em si própria na moralidade, na rectidão, na probidade e na actividade do homem. A consciência da validade independente é suscitada pela restauração da liberdade Cristã. O princípio Cristão já passou pela terrível disciplina da cultura, e primeiramente alcança a verdade e a realidade através da Reforma. Este terceiro período do Mundo Alemão estende-se desde a Reforma até agora nossos tempos. O princípio do Espírito Livre torna-se aqui o estandarte do Mundo, e deste princípio evoluem os axiomas universais da Razão. [...] A vida política deve agora ser conscientemente regulada pela Razão. A moralidade habitual, o uso tradicional perderam a sua validade; as várias reivindicações em que se insiste devem provar a sua legitimidade enquanto baseadas nos princípios racionais. Não antes desta Era se realizara a Liberdade do Espírito.» (HEGEL, *Philosophy of History*, p. 345)

<sup>377</sup> Cf. PINKARD, Terry, *Hegel, A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 502-3.

<sup>378</sup> PINKARD, *Hegel, A Biography*, p. 662.

racionalidade que está na base da realidade, a questão subsequente de saber se as nossas próprias circunstâncias devem ser reformadas à luz da ideia requer um tipo diferente de perícia. Requer um tipo de sabedoria prática ou compreensão [*insight*] das condições históricas e sociais actuais de uma nação.»<sup>379</sup>

Quem entra na esfera política com o estado moderno não é o Rei Filósofo. Ao que Alznauer chama de sabedoria prática e compreensão histórica, eu chamaria práxis.<sup>380</sup>

Concluindo, e traçando todo o caminho desta dissertação, Hegel está-nos a dizer que a reconciliação com o mundo, com a nossa natureza e com a natureza em geral, não ocorre:

- No jardim onde Adão numera os animais ou numa cabana no meio da floresta com uma horta auto-sustentável.
- Na costumeira moralidade da tradição e na validade moral de cada um, na humildade agrilhoante dos pobres ou na generosidade untuosa dos bem abastecidos.
- Nos mundos perdidos (fantasiados) que os quixotismos gostavam ter de volta.
- Na privacidade da família ou na intimidade da nossa interioridade.
- No outro mundo do além onde toda a finitude cessa.

A reconciliação ocorre com emancipação comunidade, a qual permanece o labor da nossa historicidade colectiva.

---

<sup>379</sup> ALZNAUER, *Hegel's Theory of Responsibility*, p. 194.

<sup>380</sup> Algo que foi apontado por Antonio Gramsci, nos textos que produziu na prisão. Gramsci faz o reparo que com Hegel é possível conhecer o que realidade é, obtêm-se a consciência das contradições num só sistema e num só filósofo. Antes de Hegel, Gramsci argumenta que a consciência das contradições só poderia ser obtida através da assembleia de vários sistemas e de vários filósofos contradizendo-se uns aos outros. Desta observação, Gramsci concluí que o materialismo dialéctico — ao que Gramsci chamava de "filosofia da práxis" para escapar à censura — é um desenvolvimento do hegelianismo:

«Num certo sentido, então, o materialismo histórico é uma reforma e um desenvolvimento do hegelianismo: [...] é a plena consciência das contradições, a consciência em que o próprio filósofo, entendido como indivíduo e como grupo social, não apenas entende as contradições, mas coloca-se como um elemento da contradição e eleva esse elemento a um princípio de política e acção. O "homem no geral" é negado e todos os conceitos imutavelmente "unitários" são ridicularizados e destruídos na medida em que expressam o conceito de "homem no geral" ou de "natureza humana" imanente em cada homem.» (GRAMSCI, Antonio, *Prison Notebooks, Volume II*, trad. e ed. Joseph A. Buttigieg, Columbia University Press, New York, 1996.)

# CONCLUSÃO – O PRESENTE AOS OLHOS DE HEGEL

---

Com a Queda testemunhamos o início da acção humana, o Espírito deixou a natureza para que pudesse actuar, contudo, esta actividade não pode ser compreendida fora do seu contexto social. Atravessamos também propostas que não satisfazem as demandas do Espírito, ou que são cegas para com os seus movimentos. Podemos começar as nossas últimas observações com o que aconteceu à consciência infeliz quando se subjugou voluntariamente ao imutável — fez de si mesma uma mera coisa. E isto, para Hegel, repete-se mais tarde. A frenologia completou a autoprojecção da consciência infeliz, "é um complemento aos resultados do movimento anterior de autoconsciência. A autoconsciência infeliz esvaziou-se da sua auto-suficiência e agonizantemente converteu o seu *ser-para-si* numa coisa. Como resultado, retrocedeu da autoconsciência à consciência, ou seja, à consciência para a qual o objecto é um *ser*, uma *coisa*" (PhS, §344). Na Fenomenologia do Espírito, da dialéctica do senhor-servo à consciência infeliz, assiste-se à conquista da autoconsciência e depois a um processo de esvaziamento gradual da consciência, até a um estágio em que ela é o oposto de um sujeito autónomo autoconsciente. Mas no final da razão observadora, quando se proclama que o Espírito é um osso, a consciência não se satisfaz com a resposta e a conclusão oposta é retirada. "A consciência não quer mais *encontrar-se imediatamente*. Em vez disso, deseja engendrar-se por meio da sua própria actividade. Ela mesma é, para si mesma, o propósito do seu próprio fazer" (PhS, §344).

Deve então ficar sabido que aqueles discursos que incumbem a actividade humana de uma "peça" do corpo humano — seja ela o crânio, o cérebro, os neurónios, o ADN, a serotonina ou qualquer que seja o acessório no qual se deseja esvaziar a acção humana —, como se essa peça tivesse precedência ontológica (como uma alma?) sobre o corpo como um todo, pertencem a uma socialidade cadavérica que, mesmo já sem pernas, é capaz de arrastar necromanticamente o seu tronco por veredas, e cujo aperto da sua mão esquelética ainda se faz sentir nos calcanhares dos vivos. O discurso de Jordan Peterson pertence ao escalão da mentalidade de servo, oferecendo-nos uma forma silenciosa de calçar os sapatos daqueles que nos precederam.

Nem tão pouco rejeitamos Peterson para nos satisfazermos com Peter Singer, onde reina uma confiança excessiva no progresso das ciências naturais — somos atirados para as latrinas do "altruísmo efectivo" enquanto esperamos pela boleia das descobertas científicas. A ciência não nos salvará, não irá, por si só, inaugurar uma nova era de prosperidade humana, especialmente quando quem mais beneficia actualmente do progresso das ciências naturais são as elites económicas. As ciências naturais podem muito bem servir aqueles cuja maior ambição é criar colónias em

Marte, a mera proclamação de conhecimentos científicos é impotente. Efectivamente, Singer e Peterson ainda vivem num mundo onde Deus não morreu, oferecendo caridade e responsabilidade pessoal como resolução.

Se aceitarmos a conclusão da reconciliação hegeliana, é para a proposta de Catherine Malabou que nos temos que virar. As descobertas das ciências naturais têm de ser apropriadas e conquistadas politicamente — é uma questão de luta, mesmo que nos tentem dizer que a histórica já acabou e que já não há mais lutas a serem travadas —, a suposta objectividade imparcial da ciência servirá o sólio.

O *Zeitgeist* da "consciência ecológica" que testemunhamos nos dias de hoje espelha, muitas vezes, a mentalidade de servo que Hegel descreveu com o estóico, o céptico e a consciência infeliz. Admitidamente, colapsos ecológicos são coisas que ultrapassam Hegel, e não podemos pensar que é em Hegel que vamos encontrar as respostas, contudo, Hegel não é o tipo de pensador que nos deixaria de mãos a abanar.

Estaremos todos familiarizados com a ignorância e negacionismo, com a ideia de que é apenas mais um fenómeno natural, ciclos do planeta e que a coisa, mais tarde ou mais cedo, voltará ao normal, a natureza sabe tomar conta de si, etc. Ou simplesmente, que as mudanças climáticas não são reais. A liberdade céptica é, para Hegel, um remoinho de crenças pessoais desordenadas, sempre em dissolução e sempre restabelecidas. A autoconsciência céptica é profundamente contraditória, e os seus raciocínios e contra-raciocínios acabam por ser como uma discussão entre crianças. Aqui, não teremos dificuldade em apontar a belíssima argumentação da trupe do "cepticismo ambientalista". Porém, os negacionismos não partem apenas de ignorância e estupidez, das hordas que vêm de lá para atacarem os factos científicos. Num período em que se vivem crises sucessivamente, há uma perda de confiança nas instituições, incluindo na ciência, especialmente quando as promessas do Iluminismo, que os avanços científicos correspondem a um progresso na vida das pessoas, se tornam numa desilusão. O progresso científico ainda não abrandou, mas a qualidade de vida estagnou, especialmente no Ocidente. O sonho do Iluminismo morreu na praia, restam as pinturas que imaginavam como o futuro seria, que traçavam a vitória do avanço da tecnologia, proporcionado pelas ciência naturais, sobre o trabalho opressor; no seu lugar temos a incessante monitorização tecnológica do trabalho e da produtividade. Não terá sido por acaso que o *boom* da Terra Plana tenho surgido depois da crise de 2008.

Outro estratagema que nos é muito familiar será a responsabilização pessoal e a individualização da crise ecológica. Somos de partida pecadores, culpados pela crise ecológica, e as nossas acções devem ser como as daqueles que tudo devem à Mãe Natureza. São nos impingidas listas de tarefas diárias que temos de fazer, como forma de retribuirmos a nossa dívida à natureza: fazer a divisão do lixo como se fosse a melhor ferramenta que temos para combater a crise ecológica. Abster-nos de usar

tecnologia para nos aquecer ou refrescar, a fim de poupar energia. Temos cuidado com o uso da água porque senão vamos ficar sem ela num futuro próximo. Ir de bicicleta para o trabalho para diminuirmos as emissões que libertamos na atmosfera. Estes concelhos são como o farnel preceitual que o clero deu à consciência infeliz. É ter alguém que nos diga o que fazer. O resultado desta moralização é que a estrutura impessoal que levou à crise ecológica não é questionada, e o problema passa a ser os actos individuais das pessoas, e não do modo de produção. Mas esmagadora maioria das pessoas trabalha de salário em salário, não é a sua actividade que destrói o planeta. É claro que também existe espaço para a contribuição individual, mas a conclusão que retirámos da morte de Deus leva-nos a rejeitar a individualização e moralização da crise ecológica, e somos enfrentados com a pergunta: como tem a *Sittlichkeit* de mudar para que novas formas de agência surjam onde é possível enfrentar a problemática ecológica?

E depois temos o estoicismo. A fuga do mundo para a intimidade privada do si. Focando-se em si mesmo, o que é efectivo é o que a consciência pensa. O mundo é deixado intacto, não somos afectados pelas nossas condições materiais, somos afectados pelo julgamento que lhes fazemos. Estes aspectos que Hegel critica têm um coração saudável. A religião do capitalismo já não é o protestantismo calvinista. A forma que a espiritualidade toma num mundo cuja vida das pessoas é governada pelas forças do mercado — mas que ao mesmo tempo lhes foi dito que o fim da história já aconteceu, como se as formações de sociedade e governo já estivessem conhecido o seu fecho, e que a liberdade já foi realizada — é precisamente uma espiritualidade que engendra a retirada da subjectividade das forças que a governam. A subjectividade é esculpida com a interiorização do *mindset*. Porém, como Hegel diz: "até Diógenes no seu barril está condicionado por ele [o mundo]" (PhS, §523).

E não nos podemos esquecer também do caso em que a culpa é da *húbris* humana, a ideia de que a Natureza era uma força equilibrada que sabia tomar conta de si até a actividade humana vir perturbar o equilíbrio. Mas a Mãe Natureza é uma boa mãe, e por isso sussurra-nos avisos através de catástrofes. Que epidemias na verdade revelam como somos todos iguais, pois o vírus não discrimina. Ou que a subida no nível do mar mostra que estamos todos no mesmo barco. Ou então que o ser humano é quem é o vírus e o planeta terra apenas está a tentar expulsar-nos do seu sistema. Esta última leva sempre consigo o Malthus atrelado quando a superpopulação inevitavelmente surge na conversa. A implicação é certa: se quisermos curar o planeta dos seus males, a população tem de diminuir, podemos salvar o planeta, mas apenas para alguns. Visto que são os pobres que se reproduzem mais, é fácil adivinhar quem são os culpados pela superpopulação, e quem são os que devem ser sacrificados. A produção capitalista engendrou a relação da humanidade com o resto da vida no planeta de tal forma que a perda de vidas humanas em massa pode ser celebrada. As maiores conquistas de Malthus foram a reformulação dos efeitos de um sistema económico

como os mecanismos impiedosos da natureza e a gestão desastrosa dos senhores do mundo como os defeitos biológicos e morais das classes baixas. Mas não é preciso um grande esforço para perceber que quem mais sofre com pandemias são as classes baixas. Ou para perceber que o barco de alguns é um iate e outros navegam o tsunami de canoa remendada. E que preocupações e actos de amor por uma humanidade abstracta (aquela que tem que sobreviver a todo o custo) brotam em mais segregação e novos muros erguidos. Ou que não existe grande diferença entre ver catástrofes naturais como dilúvios divinos da própria Natureza que vieram purificar o planeta da actividade humana descontrolada e ver o vírus como um castigo de Deus por causa dos pecados da humanidade. Ou pensar-se que temos uma dívida para com o Universo não é muito diferente de se pensar que devemos agradecer a Deus pela nossa vida. Como resultado, muitas vezes advoga-se um retorno a um equilíbrio natural, a uma vida simples e tradicional, e renuncia-se a *húbris* humana para que possamos voltar àquilo que "realmente somos"<sup>381</sup>, filhos obedientes da Mãe Natureza — quase que uma piada freudiana: o filho desobediente anseia por regressar ao útero da sua mãe. Mas e quando o sol destruir toda a vida na terra? Ou a colisão de um asteróide gigante? Que aviso nos quererá a Mãe Natureza dizer com isto? Nada, absolutamente nada. Não existe qualquer significado profundo em catástrofes naturais. Quando a principal vítima da crise ecológica é natureza, as ofertas em cima da mesa são mundos verdes onde as redes anti-suicídio de fabricas da *Apple* são feitas de material reciclado. São propostas que contrapõe a emancipação a classe trabalhadora à resolução da problemática ecológica. A história da humanidade tem a sua faceta prometeica, e querer roubar o fogo aos Deuses é a expressão duma história que em si mesma tergiversa qualquer equilíbrio mitológico. As águias que nos querem comer o fígado tomam muitas formas ao longo da história, tal como as quedas sofridas e os Deuses a quem se rouba o fogo — a nossa *húbris* colectiva não é um pecado, e também existe espaço para ser cultivada.

Devemos reivindicar Hegel por completo, não devemos procurar punir a nossa independência dependente — uma liberdade que é sempre mediada — do *natural*.

---

<sup>381</sup> Mark Fisher, mais uma vez, na muche:

«Mãos no ar quem quer desistir dos seus subúrbios e *pubs* anónimos e voltar para a lama orgânica do campesinato. Mãos no ar, isto é, todos aqueles que realmente desejam retornar às territorialidades, famílias e aldeias pré-capitalistas. Mãos no ar, ademais, aqueles que realmente acreditam que esses desejos por uma totalidade orgânica restaurada são extrínsecos à cultura capitalista tardia, ao invés de componentes totalmente incorporados da infra-estrutura libidinal capitalista. A própria Hollywood diz-nos que podemos parecer ser tecnodependentes sempre *online*, viciados no ciberespaço, mas por dentro, nos nossos verdadeiros seres, somos primitivos organicamente ligados à/ao mãe/planeta e vitimizados pelo complexo industrial-militar.» (MARK FISHER, *Terminator vs Avatar em R. MACKAY (ed.) e A. AVANESSIAN (ed.) Accelerate: The Accelerationist Reader*, Urbanomic Media LTD, Falmouth, 2014, p. 339.)

Querer desvendar os segredos da natureza para lhe roubar o fogo não é um pecado. Querer por as leis da natureza a nosso favor não é uma depravação. A Queda não foi o pecado original pelo qual agora estamos a receber punição divina. Não existe, nem nunca existiu, uma harmonia preestabelecida subjacente na natureza. Não existe nenhum equilíbrio dinâmico etéreo constituído por um conjunto de sistemas de organismos que os seres humanos vêm a adulterar. Nos olhos de alguns, até a gazela estará grata a Gaia por ter os dentes do leopardo no seu pescoço. Isto pode torna-se noutro caso do mundo invertido, podemos dizer que, certamente, a história natural do planeta terra está repleta de extinções em massa, e será dito logo de seguida que as extinções em massa do planeta terra fazem parte da própria harmonia preestabelecida. Mesmo perante tal destruição, o ser humano é ainda capaz de ser visto como aquele que vem deturpar a harmonia natural, pois a destruição que traz foi feita a seu tempo e à sua vontade, e não no tempo e vontade certa (da natureza). O ser humano estaria agora a interferir com ciclos que estão em moção desde os tempos primórdios da criação, e que se o continuar a fazer, não haverá como restabelecer tais ciclos, não haverá como regressar a casa. No que toca à natureza, a busca por estas harmonias naturais pode eliminar a ideia de mudança na própria natureza, o que pode não ser ideal quando se procura perceber como afectamos a natureza e os efeitos que tais mudanças podem trazer — não está aqui em questão se as mudanças climáticas são engenho do ser humano ou apenas mais um ciclo da natureza, a crise ecológica foi produzida pelo ser humano, mas o que se destrói não é a harmonia da natureza, pois tal harmonia nunca existiu. Mas elimina também a ideia de mudança na nossa auto-concepção. O ser humano deve regressar ao estado de harmonia natural onde nenhuma mudança é necessária, e onde as concepções de poder humano, autoridade e política são trocadas por ideias de homeostasia. A ideia de que todos os organismos na terra, até à mais ínfima célula, e, certamente, a própria Gaia, sabem, ou é-lhes inerente, pois relacionam-se com o fluxo vital eterno do universo de forma imediata, como viver ou organizar, tem de ser descartada. A soma de toda a vida na terra não equivale a uma sabedoria régia sobre como os seres humanos se devem organizar ou viver. Não existe uma natureza humana que constitui a base de todos os projectos da humanidade, sobre a qual todos os movimentos da história se assentam, e da qual nós nos afastamos com as nossas "experiências" de organização social, mas que, quando tais experiências falham, ela estará lá como um porto seguro ao qual podemos sempre regressar para começar de novo e reconstruir. Não há como regressar a casa, não existe um estado de natureza a que regressar. A evolução das espécies ao longo de milhões de anos não constitui um corpo de conhecimento sobre como nos devemos organizar, não existe uma sabedoria evolutiva capaz de discernimentos. Não há nenhum paraíso à nossa espera quando regressarmos à harmonia natural, os paraísos são criados retroactivamente com cada queda. Gratidão por se ter os dentes do leopardo ao pescoço é a inocência que nos é pedida pela entrada no paraíso, mas é o tipo de inocência que nem a gazela tem.

«O paraíso é um parque onde apenas os brutos podem permanecer.»<sup>382</sup>

Hegel é transparente no que toca a retornos à simplicidade: quando o Espírito chega ao estágio da *Bildung*, tem de o atravessar. Hegel refere-se à consciência simples que busca regressar ao elementar, à natureza, isto é, ao estágio da inocência.

«No entanto, se a exigência de retirada é dirigida à *individualidade* universal, isso não pode significar que a razão deve novamente desistir da consciência espiritual e culturalmente formada que alcançou, ou que a razão deve deixar a vasta riqueza dos seus momentos cair novamente na simplicidade do coração natural e regredir uma vez mais ao sertão e à proximidade da consciência animal a que se chama natureza (e à qual também se chama inocência).»<sup>383</sup>

Ou, perto do fim da *Fenomenologia*, quando Hegel volta a falar das tragédias de Sófocles, em que nos diz que o coro dos anciões é onde as "pessoas comuns" se encontram representadas, onde encontram a voz da sabedoria, mas o coro dos anciões não é se não "apenas o material positivo e passivo da individualidade do governo que os confronta". O *coro dos anciões* não possui o "poder do negativo" e é incapaz de compreender a "plenitude colorida da vida divina" e o movimento do conceito que "procede por estas formas e os deixa em escombros". A única resposta por parte do *coro dos anciões* é "rodear-se com desejos vazios de segurança e com conversa débil sobre apaziguamento" (PhS, §734).

Mas visitámos, com Hegel, lugares onde se aprendeu a beber da taça da substancialidade, e onde a necessidade surge da ferverura das contradições com que nos deparamos. A Vida Ética do Espírito mostrou-nos como o comportamento humano apenas é concretamente compreendido num contexto social e histórico — a resposta nunca poderia ser de que a desobediência civil<sup>384</sup> de Antígona se deveu às suas

---

<sup>382</sup> HEGEL, *Philosophy of History*, p. 340.

<sup>383</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §523.

<sup>384</sup> Concordo com a leitura de Andy Blunden, em *Hegel for Social Movements*, sobre o direito à desobediência civil em Hegel. Para Hegel, todas as leis e costumes necessariamente acabam em contradição com novas práticas sociais que surgem da vida comunitária, tornando-se inadequadas. Quando estes conflitos surgem, um certo limite é alcançado, e o apelo para as "velhas leis" leva à estagnação de um povo, a sua morte. À medida em que novas práticas sociais emergem e se vinculam à *Sittlichkeit*, as pessoas opõem-se e violam os costumes e as leis que as condicionaram. A desobediência civil não é algo que está fora da Lei, antes, a Lei desenvolve-se através da desobediência civil.

«A minha leitura de Hegel sobre o direito à desobediência civil, é, então, que o sujeito que desafia uma lei com a intenção de estimular uma mudança na lei tem de *aceitar a responsabilidade por todas as consequências do seu acto*, incluindo a sua própria punição perante a lei, desde que a punição não ameace a sua existência. Dado que Hegel nega que qualquer benefício pode justificar um mal [*a wrong*], isto impõe limites estritos no que ele consideraria como desobediência civil legítima» (BLUDEN, Andy, *Hegel for Social Movements*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2019, p. 218.)

hormonas femininas, que a levaram a agir irracionalmente perante a morte do seu irmão. A sua acção não pode ser compreendida sem um conjunto de normas cuja autoridade é efectivada pela própria comunidade, e sem que a contestação das mesmas surja de um horizonte sempre já começado pela contradição. Para Hegel, a reconciliação do mundo pagão (religião natural) dá-se com a religião grega: é na Grécia Antiga que esse mundo chega ao seu limite, ou, por outras palavras, o apogeu do mundo pagão foi a Grécia Antiga — depois só poderia vir a sua ruína.

«A reconciliação efectuada dentro desta esfera é a religião da beleza. O sujeito purificou-se a si próprio da sua naturalidade para o [sujeito] ético, de modo que o divino já não está relacionado com ele negativamente, mas afirmativamente. Mas, por um lado, o sujeito ainda não passou pela antítese infinita do bem e do mal, enquanto, por outro lado, os deuses não são espírito infinito, mas estão ainda sobrecarregados com naturalidade.»<sup>385</sup>

Hegel parte da antiguidade clássica para o mundo cristão fazendo uma das suas clássicas reviravoltas. "O si é *ser* absoluto" é o discernimento com que a antiguidade nos deixa. O discernimento seguinte é o oposto, "o Absoluto é o si" — encontramos na religião revelada a subjectivação do Absoluto, é encarnado num indivíduo mortal. Na primeira pronunciou-se a substancialidade na esfera pública, na segunda testemunhou-se a emancipação da comunidade (e trata-se de uma tarefa inacabada). Esta concretização deu-se através da morte de Deus, com o fim do mundo pagão os deuses desvaneceram e abriram caminho ao Deus único, o Deus perfeito, o Deus completo, o Deus triúno. Mas na sua completude, Deus morre. A leitura hegeliana do cristianismo fala-nos da inevitabilidade da autonegação de Deus no pensamento religioso. Se Deus não tivesse morrido a comunidade não poderia emancipar-se. A reconciliação hegeliana não é uma reconciliação que mascara todos os antagonismo, lutas e conflitos, ou que varre o pó para debaixo da tapete, não é o fim da história que foi proclamado. É a reconciliação com a morte de Deus. Existe uma qualidade na reconciliação hegeliana, que me atrevo a dizer que está presente em todo o seu pensamento, que permite pensar a ruína e o falhanço. A reconciliação é necessária porque houve uma queda. Uma das grandezas de Hegel é que não coloca os falhanços na borda do prato como meros devaneios morais, inerentes naturezas humanas ou irracionalidades inconcebíveis — "o que é racional é actual; e o que é actual é racional" (PR, p. 20). No esforço de viver nos termos de uma concepção particular de nós mesmos, da sociedade, e de um padrão de conhecimento, seremos eventualmente confortados com a realização que a nossa abordagem inicial já não corresponde às demandas do real. E assim, no conflito entre como o abordámos e como ele se

---

Há um questionamento que pode surgir do dialogo desta conclusão: a partir de que momento da crise ecológica passaria Hegel a legitimar certas formas de desobediência civil, qual é o ponto de ruptura? Que tipo de desobediência civil é legítima no combate à crise ecológica?

<sup>385</sup> HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion, Volume II: Determinate Religion*, p, 722.

revelou, toda a formação da consciência desaba e é refutada. Hegel descreve, então, a *Fenomenologia* como o caminho da dúvida e do desespero (Cf. PhS, §78). É a história de como todas as nossas abordagens desabaram. Todos os conceitos fundamentais e distinções conceptuais que nos permitiram fazer sentido do real revelam-se enganosos. Determinados modos de vida tornam-se petrificadas e desadequadas, um fardo para os vivos.

«A filosofia entra [em cena] num tempo em que o espírito de um povo se desembaraçou do torpor indiferente da primeira vida de Natureza [...] o espírito ultrapassa a sua figura natural, transida da sua eticidade real, da força da vida, ao reflectir, ao conceber. A consequência é que ele ataca e faz vacilar este modo substancial da existência, esta eticidade, esta fé; e, com isto, entra o período da deterioração. [...] Pode dizer-se que quando um povo está fora da sua vida concreta, em geral, [quando] surgiu a separação e a diferença dos estamentos e o povo se aproxima da sua decadência, quando uma fractura se deu entre a aspiração interior e a realidade exterior, [quando] a figura até aí da religião, etc., já não chega, [quando] o espírito mostra indiferença pela sua existência viva ou se atarda insatisfeito nela, [quando] uma vida ética se dissolve — só então é que se filosofa. O espírito foge para os espaços do pensamento e, contra o mundo real, forma para si um reino do pensamento. A filosofia é, então, a reconciliação da deterioração que o pensamento começou. A filosofia começa com a decadência de um mundo real; quando ela entra [em cena] com as suas abstracções, pintando cinzento sobre cinzento — a frescura da juventude, a vitalidade, já passou, e a sua reconciliação é uma reconciliação, não na realidade, mas no mundo ideal.»<sup>386</sup>

A filosofia entra em cena quando a queda da *Sittlichkeit* grega já teria acontecido. Da mesma forma, a reconciliação no mundo cristão dá-se com a deterioração da Idade Média, "quando a fractura entre Estado e Igreja se deu" (ILHF, p. 102). Apenas na Modernidade foi a filosofia capaz de nos dizer que a morte de Deus não é um fardo, mas uma libertação. Para Hegel, a história universal caminha numa direcção, não é o fruto do acaso. O desdobrar da história não se deve à esmagadora força de todos os tecidos da natureza, não se trata também da soma dos actos individuais de cada um, o que move a história é a busca pela liberdade. O Espírito impõe concepções de liberdade sobre si mesmo, a ideia de liberdade é-nos forçada por nós mesmo. Porém, a reconciliação da filosofia é apenas no mundo ideal, quando ela consegue fazer sentido das coisas, a ruína já aconteceu. Esta característica do pensamento hegeliano permito-nos pensar o fim de mundos.

Está bem documentado este aspecto do pensamento de Hegel, o conhecimento chega tarde demais, a Coruja de Minerva só levanta voo depois do sol se pôr. Não é, contudo, a meu ver, o ponto final de Hegel, não é com resignação que a filosofia de Hegel nos deixa. O pensamento hegeliano é, entre outras coisas, uma elaboração dos limites de

---

<sup>386</sup> HEGEL, *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, p 101.

conhecimento, um limite epocal, um fim. O conhecimento de limites traz consigo uma perda essencial, a perda de possibilidades. O pensamento de Hegel marca um certo esgotamento de possibilidades. Contudo, o Espírito chegará ao ponto em que terá de enfrentar a sua morte. Mas tal como a Fénix, o Espírito reemerge da sua auto-combustão:

«No entanto, a vida do espírito não é uma vida que é temente à morte e austeramente se salva a si própria da ruína; em vez disso, suporta a morte calmamente e, na morte, sustenta-se a si própria. O espírito apenas ganha a sua verdade ao encontrar apoio na sua absoluta interrupção. O espírito não é este poder que, enquanto o positivo, evita olhar para o negativo, como quando dizemos de algo que não é nada, ou que é falso, e então, tendo acabado, prosseguimos da nossa própria maneira para outra coisa. Não, o espírito é este poder apenas ao olhar o negativo na cara e demorar-se com ele.»<sup>387</sup>

O Espírito encontra a sua verdade nos seus falhanços. Se a queda já aconteceu, e se o limite é alcançado, numa reviravolta dialéctica, o esgotamento de possibilidades é perfurado de forma a criar uma abertura. Como Barata-Moura nos diz:

«A grande lição de Hegel — que não se poderá nem medir, nem seguir, senão indo além do próprio Hegel — vem, a meu ver, a consistir nessa remissão da história para uma ontologia em estaleiro, em obra de construção, da qual nós, humanos, somos chamados a operar a mediação (teórica, e prática) num desígnio racional de inscrição da nossa humanidade no corpo deveniente do ser. Porventura, é bem esta lição que nos cumpre retomar, nas condições transformadas, e em curso de transformação, que são as nossas.»<sup>388</sup>

Um das grandes tarefas de Hegel foi conceber um mundo em que os cidadãos estavam a entrar na esfera política. O mundo de Hegel tem um rosto que nos é familiar. Um mundo que vive sob a sombra de projectos falhados, que deposita confiança excessiva no Iluminismo, um mundo de pseudociências e de saudade por tempos que nunca existiram. Isto é o mais longe que podemos ir. Estas semelhanças não equivalem à transferência de resoluções, Hegel não detém as respostas que procuramos. Podemos prosseguir com Hegel, mas a novidade das questões que a história nos coloca deve produzir respostas novas da parte de um pensar próprio do nosso tempo. Porém, apesar de indispensável, não é a filosofia que deterá a última palavra, pois o que está também aqui em causa — e porque somos atirados para o estatuto de consciência infeliz, onde o nosso trabalho não nos permite actuar sobre o mundo — é a nossa intervenção. Hegel convidamos a considerar a história (e o real)

---

<sup>387</sup> HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, §523. Ou nas Lições sobre a *Filosofia da Religião*: «A eterna natureza do espírito é morrer para si mesmo, tornar-se finito na vida natural, mas através da aniquilação do seu estado natural ele vem a si mesmo.» (LPRII, p. 453)

<sup>388</sup> BARATA-MOURA, *Estudos sobre a ontologia de Hegel: ser, verdade, contradição*, p. 107.

como um processo de e em desenvolvimento. Como Barata-Moura aponta, as consequências práticas a tirar do reconhecimento da dialecticidade da história impõem a consideração de um processo em aberto que se desenvolve a partir das suas próprias contradições. Não é do nosso interesse usar a filosofia para pregar sermões sobre como o mundo deveria ser, mas para esclarecer as contradições que acarretam consigo as possibilidades reais e transformadoras, nas quais a nossa actividade, individual e colectiva, se desdobra e encontra o seu espaço de actuação.

# Bibliografia

---

## ***Bibliografia Primária***

### **Hegel: textos e edições**

HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, trad. Terry Pinkard, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

HEGEL, G. W. F., *The Science of Logic*, trad. George di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

HEGEL, G. W. F., *Lectures on the History of Philosophy 1825-6 Volume III: Medieval and Modern Philosophy*, trad. R. F. Brown; P. C. Hogson and J. M. Stewart; H. S. Harris (assistance), Oxford University Press, Oxford, 2009.

HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion, Volume III: The Consummate Religion*, trad. R. F. Brown; P. C. Hogson e J. M. Stewart; H. S. Harris (assistance), ed. Peter C. Hodgson, Oxford University Press, Oxford, 2007.

HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Mind*, trad. W. Wallace e A.V.Miller, ed. Michael Inwood, Oxford University Press, Oxford, 2007.

HEGEL, G. W. F., *Address on the Tercentenary of the Submission of the Augsburg Confession (25 June 1830)* em L. DICKEY (ed.) e H. B. NISBET (ed.), HEGEL, G. W. F., *Political Writings*, trad. H. B. NISBET, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, trad. H.B. Nisbet, ed. Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion, Volume II: Determinate Religion*, trad. R. F. Brown; P. C. Hogson and J. M. Stewart; H. S. Harris (assistance), University of California Press, London, 1995.

HEGEL, G. W. F., *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, trad. José Barata-Moura, Porto Editora, Porto, 1995.

HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion, One Volume Edition: The Lectures of 1827*, ed. Peter C. Hodgson, trad. R. F. Brown, Peter C. Hodgson, and J. M. Stewart, Berkeley: University of California Press, 1988.

HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Nature, Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, trad. A. V. Miller, , Oxford University Press, New York, 1970.

HEGEL, G. W. F., *Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Dover Publications, Inc., New York, 1956.

## **Darwinismo social, Neurofetichismo e crítica à ideologia científica**

DARWIN, Charles, *On the Origin of Species*, Oxford University Press, New York, 1996.

DESMOND, Adrian, MOORE, James, *Darwin*, Penguin Books, London, 1992.

GABRIEL, Markus, *I am Not a Brain: Philosophy of Mind for the 21st Century*, trad. Christopher Turner, Polity Press, 2017.

GALTON, Francis, *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, Galton Archives, Electronic Edition, <https://galton.org/books/human-faculty/SecondEdition/text/web/human-faculty4.htm>, 2001.

HITLER, Adolf, *Mein Kampf*, trad. Ralph Manheim, Hurst and Blackett LTD., London, 1939.

LEWONTIN, Richard C., *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA*, House of Anansi Press Limited, Vaughan, 1991.

LUKÁCS, György, *The Destruction of Reason*, trad. Peter Palmer, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1980.

MALABOU, Catherine, *What Should We Do With Our Brain*, trad. Sebastian Rand, Fordham University Press, New York, 2008.

MALTHUS, Thomas, *An Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers*, Electronic Scholarly Publishing Project, 1998.

SINGER, Peter, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, Yale University Press, London, 1999.

SINGER, Peter, "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 3 (Spring, 1972), pp. 229-243, *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/2265052>.

SPENCER, Herbert, *Social Statics: or, The Conditions essential to Happiness specified, and the First of them Developed*, London: John Chapman, 1851.

## ***Bibliografia Secundária***

### **Estudos sobre Hegel**

ALASDAIR MACINTYRE, "Hegel on Faces and Skulls", em A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, London, 1976.

ALZNAUER, Mark, *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

BARATA-MOURA, José, *Estudos sobre a ontologia de Hegel: ser, verdade, contradição*, Lisboa: Avante, 2010.

BLUDEN, Andy, *Hegel for Social Movements*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2019.

HARRIS, H. S., *HEGEL'S LADDER II: The Odyssey of Spirit*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 1997.

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. James H. Nichols, Ithaca: Cornell University Press, 1969

PINKARD, Terry, *Hegel, A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

SPEIGHT, Allen, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge University Press, Boston, 2001.

ŽIŽEK, Slavoj, *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*, trad. Thomas Scott-Railton, Polity Press, Cambridge, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj, *Less than Nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, London, Verso, 2012.

## Outros Estudos

AGAMBEN, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, trad. Kevin Attel, Stanford University Press, Stanford: California, 2004.

AGAMBEN, Giorgio, *Nudez*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009

AGOSTINHO, *A Cidade de Deus, Vol. II*, trad. J. Dias Pereira, Edições da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2017.

BARATA-MOURA, José, *Totalidade e contradição: acerca da dialéctica*, Lisboa: Avante, 2012.

BLACK, Edwin, *War Against the Weak: Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Basic Books, New York, 2003.

FISHER, Mark, *Capitalism Realism: Is there no Alternative?*, Zero Books, Alresford, 2009.

GABRIEL, Markus, *Why the World Does Not Exist*, trad. Gregory S. Moss, Polity Press, 2015.

GABRIEL, Markus; ŽIŽEK, Slavoj, *Mythology, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, Continuum, London, 2009.

GIBBON, Edward, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, eBookMall, Inc., 2001.

- GRAMSCI, Antonio, *Prison Notebooks, Volume II*, trad. e ed. Joseph A. Buttigieg, Columbia University Press, New York, 1996.
- LEOPOLD, David, *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*, Cambridge University Press, Cambridge University, 2007.
- MARK FISHER, Terminartor vs Avatar em R. MACKAY (ed.) e A. AVANESSIAN (ed.) *Accelerate: The Accelerationist Reader*, Urbanomic Media LTD, Falmouth, 2014.
- MARX, Karl, *O Capital, Livro Primeiro, Tomo I*, trad. José BARATA-MOURA, João Pedro GOMES, Pedro de Freitas LEAL, Manuel LOUREIRO e Ana Portela, Editorial «Avante!», Lisboa — Edições Progresso, Moscovo, 1990.
- MARX, Karl, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte" em *The Marx-Engels Reader*, Robert C. Tucker (ed), W.W. Norton & Company, New York, 1972.
- HOMERO, *Odisseia*, trad. Francisco Lourenço, Quetzal Editores, Lisboa, 2021.
- HORSLEY, A. Richard; SILBERMAN, Neil Asher, *The Message and the Kingdom, How Jesus and Paul Ignited a Revolution and Transformed the Ancient World*, Fortress Press, Minneapolis, 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sense and Non-Sense*, trad. Patricia Allen Dreyfus, Northwestern University Press, 1992.
- PAULANTZAS, Nicos, *Power and Social Classes*, trad. Timothy O'Hagan, Verso, Lodon, 1978.
- SAINT AUGUSTIN, *Acts or Disputation Against Fortunatus the Manichean in* SCHAFF, Philip, Augustin: The Writings Against the Manicheans and Against the Donatists, New York: The Christian Literature Publishing Co., 1890.
- SÓFOCLES, *Antígona*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Edições da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2018.
- SOPHOCLES, *The Complete Plays of Sophocles, A New Translation*, trad. Robert Bagg, James Scully, HarperCollins Publishers, Epub Edition, 2011.
- STE. CROIX, G.E.M de, *The Class Struggle in the Ancient Greek World, from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Cornell University Press, New York, 1981.
- TRAD, Robin, *The Routledge Handbook of Greek Mythology, Based on H.J. Rose's Handbook of Greek Mythology*, Routledge, Lodon, 2004.
- WHITEHEAD, Alfred, *Process and Reality, An Essay in Cosmology, Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh during the session 197-38*, ed. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne, The Free Press, New York, 1978.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Sex and the Failed Absolute*, Bloomsbury Publishing Plc, London, 2020.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Living in the End Times*, Verso, London, 2010.
- ZUNPANČIČ, Alenka, *The Odd One In: On Comedy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2008.

## ***Recursos electrónicos***

BABCOCK, William S. "Augustine on Sin and Moral Agency." *The Journal of Religious Ethics*, vol. 16, no. 1, 1988, pp. 28–55. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/40015077](http://www.jstor.org/stable/40015077).

DIANE PAUL, "Eugenics and the Left", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, No. 4, 1984, pp. 567-590, *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/2709374>.

Fong, P.P., Ford, A.T., *The biological effects of antidepressants on the molluscs and crustaceans: A review*, *Aquat. Toxicol*, 2013, <http://dx.doi.org/10.1016/j.aquatox.2013.12.003>

Littlewood, Roland, and Simon Dein. "Did Christianity Lead to Schizophrenia? Psychosis, Psychology and Self Reference." *Transcultural Psychiatry*, vol. 50, no. 3, June 2013, pp. 397–420, <https://doi.org/10.1177/1363461513489681>.

Luiz Alexandre Solano Rossi, "Modo de Produção Escravista e a Sua Influência na Percepção da Sociedade Judaica no Pós-Exílio," *Mirabilia Journal, Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages*, Vol. 4, 2004, pp. 27-36, [https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2004\\_03.pdf](https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2004_03.pdf).

Ueda, P., Mercer, C. H., Ghaznavi, C., & Herbenick, D. (2020). Trends in Frequency of Sexual Activity and Number of Sexual Partners Among Adults Aged 18 to 44 Years in the US, 2000–2018. *JAMA network open*, 3(6), e203833. <https://doi.org/10.1001/jamanetworkopen.2020.3833>.