

Para Citação:

Viriato Soromenho-Marques, “Introdução”, *O Estado da Razão. Da Ideia hegeliana de Estado ao Estado segundo a Ideia hegeliana*, da autoria de João Lopes Alves, Lisboa, Edições Colibri, 2004, pp. 3-8.

Introdução à obra de João Lopes Alves «O Estado da Razão. Da Ideia Hegeliana de Estado ao Estado segundo a Ideia Hegeliana»

O livro de João Lopes Alves que agora se oferece ao leitor tem como objecto um autor e um tema cujo interesse se justificam tanto pelo mérito intrínseco da compreensão filosófica, como pelo poder inspirador que acrescenta ao esforço de ponderação dos grandes temas do nosso tempo. E, certamente, o assunto do Estado e do seu destino, encontram-se entre os maiores desses temas.

Difícilmente encontraremos um autor de primeira grandeza que como Hegel seja capaz de nos transmitir tão fortemente a experiência viva da habitação numa era de transição entre dois mundos. Na geração anterior à de Hegel, o sentido de urgência, ditado por uma verdadeira paixão do futuro, é transversal na cultura europeia e talvez tenha encontrado na figura, genial e trágica, do marquês de Condorcet o seu mais legítimo representante. É também em França que encontramos, numa geração posterior à de Hegel, na personalidade complexa de Auguste Comte, a mais intensa consciência do parto necessário de um novo mundo, gerado no interior das ruínas do antigo. Mas Hegel é diferente. Como diferentes e únicas foram as seis décadas de história alemã que lhe foram dadas viver. Uma época de ouro. Irrepetível.

§1. Uma ponte entre duas épocas. Nascido em 1770, Hegel repartiu a sua existência em partes iguais pelos séculos XVIII e XIX. Respirou as límpidas avenidas semeadas pelas Luzes, foi assomado pelo *Begeisterung*, entusiasmo caloroso e contagiante, transmitido pelas Revoluções, que iniciadas em Filadélfia depressa se instalaram nas ruas de Paris tingindo os céus da sua jovem vocação filosófica com as tintas rubras de uma nova e esperada

alvorada para a humanidade inteira. Assistiu ao auge da *Aufklärung* e ao brilhar intenso do seu máximo expoente, o pensador de Königsberg, Immanuel Kant. Foi cúmplice do *Sturm und Drang*, onde pontificaram Schiller e Goethe. Foi agente activo da atmosfera romântica, ao lado de Novalis, Fichte e Schelling.

Hegel cresceu na sombra de uma razão incondicionalmente universal, como aquela que os *philosophes* cultivavam, mas depressa sentiu a voragem da história, o vento agreste que conduziu da fraternidade cosmopolita das celebrações do primeiro aniversário da Revolução – imortalizadas mais tarde pelo pincel de Michelet – às angústias do Terror e aos imensos e sangrentos campos de batalha entre Valmy e Waterloo. No lento estertor do Antigo Regime, aparentemente recuperado com a Restauração e o seu extremo profeta, von Haller, Hegel aprendeu que a razão não se oferece com facilidade, que ela não está dada no horizonte imediato do pensamento como se fosse, por analogia, um qualquer objecto captado no plano da experiência sensível. A razão é universal, mas gosta de se ocultar. Ela não é um objecto, mas o mundo onde todos os objectos ganham sentido. Ela não é uma estrutura do pensamento, uma metodologia, ou, mesmo uma estrutura contendo as condições de possibilidade do conhecimento como tal, mas a razão é o alfa e o ómega do pensamento. A razão não é o veículo que permite o acesso do pensamento à verdade, pois a verdade e a razão não são diferentes uma da outra. São uma e a mesma coisa, mas ditas de muitos modos, embora todos eles filosoficamente necessários. Ora, a tarefa da filosofia consiste em trazer à palavra a ordem e a manifestação desses modos. Não como um sujeito que descreve um objecto que lhe seja exterior, mas de um modo imanente. Pois, a filosofia é o momento de consciência de si da razão como verdade e da verdade que se deixa captar, sem fissuras nem opacidades, numa razão que se quer absoluta.

§2. A filosofia, segundo Hegel. Não é a razão que qualifica o pensamento, mas o pensamento que pertence à razão. Semelhante concepção filosófica atravessa toda a escrita de Hegel, o mesmo é dizer, penetra e reside numa obra que tinha na totalidade do mundo e no mundo como totalidade o seu limite. A transição de uma concepção gnosiológica, instrumental, crítica de racionalidade, para uma concepção ontológica, dialéctica e absoluta de razão equivaleria à transição entre os mundos antigo e novo. A

emergência -- e não a descoberta que pressuporia uma diferença substancial entre o sujeito e o objecto – de uma cientificidade filosófica específica, inconfundível com o modelo da cientificidade própria das disciplinas empíricas, seria o *analogon*, no campo das ideias, da Revolução com que terminou o século XVIII. Jürgen Habermas situaria aí, nessa reivindicação hegeliana do estatuto da filosofia como “ciência” (*Wissenschaft*) o início do grande exílio entre o que mais tarde se designaria por “ciências do espírito” e as “ciências da natureza”, entre ciências da “compreensão” (*Verstehen*) e ciências da “explicação” (*Erklärung*).¹ De Descartes a Kant, os filósofos procuraram para a filosofia um método de pensar que estava iluminado (ou obscurecido?) por uma concepção normativa, mais ou menos latente, de um rigor mimético do reinante em disciplinas como a álgebra, a geometria ou a física. Esse foi o caminho que Hegel recusou seguir.

Hegel acusou a filosofia moderna -- incluindo a obra do grande Kant -- de estar possuída pelo “medo da verdade” (*Furcht vor der Wahrheit*). O verdadeiro conhecimento não pertence ao trabalho do entendimento, nem pode ser atribuído ao labor de um mero sujeito cognoscente, seja ele o *ego* cartesiano ou o eu transcendental kantiano. Essa subjectividade ficaria tolhida pela opacidade das coisas, reduzida ao campo dos fenómenos. Pressupõe um limite intransponível, uma “coisa-em-si” (*Ding-an-sich*). Se os modernos pressupunham axiomáticamente um sujeito e seleccionavam a gnosiologia como o campo crucial da filosofia, Hegel vai pressupor a plena transparência, o conhecimento absoluto, a presença total do Ser a si e em si mesmo, a razão absoluta. Uma plenitude, contudo, que recolhe de Kant a prevenção contra a armadilha da intuição intelectual. A razão de Hegel é absoluta, mas não é intuitiva nem cai no labirinto do fanatismo e da revelação. Não é uma razão decalcada do modelo do entendimento discursivo, mas é uma razão dialéctica que não descuida o trato com o particular e a temporalidade, que recusa a *Schwärmerei*, daqueles que querem tudo, demasiado depressa. Bataille viu tudo isto com clareza, quando, ao comentar uma imagem de Hegel, já

¹ Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* [1968], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973. Habermas retoma o fio condutor da obra clássica de Max Horkheimer, *Hegel und das Problem der Metaphysik* [1932], *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie/ Hegel und das Problem der Metaphysik/ Montaigne und die Funktion der Skepsis*, Frankfurt am Main, Fischer, 1971.

envelhecido, surpreendeu nele “o horror de ter atingido o fundo das coisas -- de ser Deus”.²

Esta ambição extrema de Hegel, de se colocar no ângulo de Deus, é inseparável da sua tese de que a verdade filosófica só pode ser transmitida no quadro de um sistema, onde cada parte e cada momento alimentam uma relação de entre-expressão dialéctica com o todo. A “vontade de sistema” tem sido objecto de crítica e até de caricatura, contudo, a verdade é que, depois de Hegel para se ser filósofo teve de se ser de alguma maneira hegeliano, do mesmo modo que antes de Hegel era necessário começar por ser espinosista para se atingir as alturas, ou as profundidades, da metafísica. Esse facto está presente em quase todas as grandes escolas de pensamento, e nos pensadores mais solitários. Nietzsche, John Dewey ou Heidegger não seriam possíveis sem Hegel, para já não falar nos óbvios Feuerbach e Marx. Pensar a filosofia como hermenêutica, como um saber debruçado essencialmente sobre si próprio, que faz de si o seu objecto primordial, tem a marca hegeliana. Pensar a filosofia, ou a pós-filosofia como um labor de tecelagem narrativa, recorrendo à retórica e à simbólica, na linha de Lyotard ou Rorty, implica a absorção, tão profunda que pode parecer involuntária, da inspiração do jovem Hegel, que um dia, na sua passagem por Berna, escreveu: “Nós devemos ter uma nova mitologia, mas esta mitologia deve estar ao serviço das ideias, deve tornar-se uma mitologia da razão”.³

§3. Da história e do Estado. O que importa pensar para Hegel é a unidade substancial da vida, a intimidade racional da essência e da existência, a reconciliação final entre verdade e aparência. A história universal torna-se o drama racional por excelência e o filósofo dialéctico o seu autêntico decifrador e exegeta. Quando Ernst Bloch nos fala da história universal como *laboratorium possibilis salutis* está a recuperar o essencial da concepção hegeliana, de acordo com a qual a história universal é

² « l'horreur d'être au fond des choses -- d'être Dieu », George Bataille, *L'Épiphanie Intérieure*, Paris, Gallimard, 1980, p. 128.

³ « Wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muss in Dienste der Ideen stehen, sie muss eine Mythologie der Vernunft werden », Hegel, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frühe Schriften, Werke, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, Bd. I, 236. Sobre a temática da essência da filosofia em Hegel veja-se: M. J. Carmo Ferreira, *Hegel e a justificação da filosofia*, Lisboa, IN-CM, 1992.

uma teodiceia dialéctica, onde a dilaceração e a tragédia se redimem na culminação final do seu sentido interno profundo.⁴ É a causalidade final que serve de justificação para o mal, revelando-o não como absoluto, mas como mero momento de um processo de *realização da razão*, onde a salvação, ao contrário do que sustentará Bloch, se afirma não como evento possível mas sim como realidade necessária.

É no horizonte amplo da história universal que se perspectiva a meditação sobre o Estado e a filosofia do direito, que é o veículo do sistema onde essa meditação se configura. Na reflexão hegeliana sobre o Estado sobredeterminam-se e implicam-se, de modo extremamente complexo, diferentes problemáticas e variegados fios condutores. O projecto político de Hegel aponta, claramente, para a defesa de uma monarquia constitucional, na linha dominante da cultura política alemã, dominada pela temática, plena de hesitações e ambiguidades, de um *Sonderweg*, de um “caminho especial” para a penosa construção do Estado-nação alemão. Mas Hegel não se limita a retomar, parcialmente, as notas de Kant sobre o republicanismo, ou de Fichte em torno da construção da nação. Em Hegel não assistimos à clássica crítica do despotismo, definido como “o estado da ausência de lei” (*der Zustand der Gesetzlosigkeit*), contra os ventos da reacção restauracionista. O pensador germânico vai muito mais longe incorporando a visão crítica da sociedade de mercado emergente, o que inclui a sua familiaridade com os estudos económicos em língua inglesa, como bem sublinhou Marcuse, e uma avaliação pessimista das capacidades de determinação do bem comum por parte da fragmentação de interesses constitutiva da “sociedade civil” (*die bürgerliche Gesellschaft*).⁵

Em Hegel a teoria do Estado é também uma ideia para a vocação do Estado. A sua exaltação da especial capacidade dos funcionários públicos para articularem uma visão do todo social e político, ao contrário dos parlamentos limitados pelo império dos interesses particulares – posição que foi tão vilipendiada por diatribes vetustas – poderia evocar, numa leitura mais paciente e benevolente, os caminhos de reflexão sobre a vontade geral que vão de Rousseau a Madison, ou, numa linha antecipativa, a teoria

⁴ Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, Bd. 15, p. 238

⁵ Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, New York, Oxford University Press, 1941.

weberiana da burocracia como condição indispensável para o advento das sociedades modernas. Aliás, não foi Hegel, mas sim Benjamin Constant quem alertou para os riscos de uma sociedade civil que reduzisse o Estado a mero instrumento de interesses privados, conduzindo à perda dos laços de solidariedade e coesão social fundamentais para a renovação da vitalidade e do compromisso da cidadania.⁶

A procura pelo essencial que se esconde no efémero foi, aliás, a força e a fraqueza da meditação hegeliana sobre o Estado. A sua divergência com Kant sobre a questão da guerra -- disputa que o tempo resolveu a favor de um Kant que conosco caminha nas estradas perigosas do século XXI -- talvez se explique por uma compreensiva tendência para universalizar aquilo que era uma conjuntura duradoura na Europa da madrugada dos nacionalismos, e em particular na Prússia e Alemanha pós-napoleónicas. A apologia do que poderíamos designar como consequências virtuosas do conflito -- pelo incremento do sentido de pertença à comunidade por parte de indivíduos normalmente ocupados em ocupações egoístas --, bem como o transporte da guerra para um éter de permanência, pouco condizente até com o profundo sentido de historicidade do grande filósofo, assinalam, provavelmente, mais a presença do tempo e da actualidade germânicas do que, propriamente, a marca universal do “espírito do tempo” (*Zeitgeist*).⁷

⁶ “O perigo da liberdade moderna consiste em que, absorvidos no usufruto da nossa independência privada e na satisfação dos nossos interesses, nós possamos renunciar demasiado facilmente ao nosso direito de partilhar o poder político.” (*Le danger de la liberté moderne, c'est qu' absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique*)., Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » [1819], *Écrits Politiques*, Paris, Gallimard, 1992, p. 616.

⁷ Hegel, tal como Clausewitz, foi contemporâneo da queda, como um castelo de cartas, da Prússia perante a força dos exércitos ‘populares’ de Napoleão. Foi um apoiante dos reformadores militares prussianos, como Karl von Stein (1757-1831), Hermann von Boyen (1771-1848), August von Gneisenau (1760-1831, Karl August von Herdenberg (1850-1822 e Gerhardt Scharnhorst (1755-1813). Testemunhou as “guerras de libertação” contra o ocupante francês, e o modo como se tentou, malgradadamente, fazer do fim da servidão e da introdução do serviço militar obrigatório (a *Dienstpflichtgesetz* de 1814) uma via para a obtenção de algumas liberdades e direitos civis, consagrados constitucionalmente, contra a maré conservadora, aristocrática e restauracionista, que acabaria por prevalecer entre os vencedores de Napoleão, reunidos na Conferência de Viena. Hegel parece, até, aproximar-se de uma espécie de metafísica da guerra -- como foi o caso do seu contemporâneo, o general Rühle von Lilienstern (1780-1847), que levou ao extremo a unidade orgânica do Estado e do Exército: Rühle von Lilienstern, *Apologie des Krieges*, Wien, Age D’Homme-Karolinger, 1984, p. 11. Sobre as relações entre Clausewitz e Hegel: Wilhelm von Schramm, *Clausewitz. Leben und Werk*, Esslingen am Neckar, Bechtle, 1977, p. 19. A paisagem filosófica e política germânica pós-hegeliana, nomeadamente no plano jurídico e político, é desenvolvida em: José Barata-Moura, *Marx e a crítica da «Escola Histórica do Direito»*, Lisboa, Caminho, 1994.

§4. Política e totalidade. A reflexão hegeliana sobre o Estado não pode, certamente, ser confinada à rede de relações conjunturais – embora estas devam ser tidas em conta -- ou incluída simplesmente na senda comum de tantos pensadores que ansiaram pela unidade do fragmentado xadrez germânico, que apenas se concretizaria, de forma imperfeita e incompleta, sob o chanceler Bismarck depois da vitória sobre Napoleão III, em 1871.

A teoria hegeliana do Estado coloca a questão do lugar da política no seio do mundo contemporâneo. A questão da política como força transformadora, como expressão das ideias em movimento e em conflito. Foi isso que o jovem Nietzsche compreendeu com rigor, apesar da sua forte vinculação a Schopenhauer, quando em 16 de Fevereiro de 1868, numa carta ao amigo Gersdorff, escreveu: “Mas dirás que agora não é tempo para o filosofar. E tens razão. A política é hoje o órgão do pensamento do todo.”⁸ A meditação hegeliana sobre o Estado pode ser revista, a essa luz, como uma tentativa de encontrar uma medida racional para o tremendo poder plástico que a modernidade colocara na esfera da política, tornada no principal agente de futuro, no “órgão do pensamento do todo”. Um pensamento pronto a plasmar-se no corpo da realidade.

Estes são, entre outros, os temas centrais aos quais João Lopes Alves consagra o livro invulgar que o leitor tem nas suas mãos. Invulgar pela combinação feliz das qualidades de clareza, domínio seguro dos conceitos, profundidade e consistência de análise. Só um longo convívio com Hegel e a plena posse das faculdades críticas que são predicado da maturidade intelectual permitiriam produzir este ensaio que, antevejo, será desde logo reconhecido não somente como um magnífico estudo sobre Hegel, mas como um clássico da filosofia da política e do direito em língua portuguesa.

⁸ “Aber, wirst Du sagen, es ist jetzt nicht die Zeit zu philosophieren. Und Du hast Recht. Politik ist jetzt das Organ des Gesamtdenkens.”, Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, vol. 2., p. 258. Sobre as relações entre Nietzsche e Hegel veja-se: Viriato Soromenho-Marques, “Ontological Nihilism. How Hegel was read by Nietzsche”, *Abstrakt und Konkret – Zwei Schlüsselkategorien des Zeitgenössischen Denkens*, E. Chitas e D. Losurdo (hrgs.), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, pp. 141-148.

Viriato Soromenho-Marques-Introdução à obra de João Lopes Alves «O Estado da Razão. Da Ideia Hegeliana de Estado ao Estado segundo a Ideia Hegeliana»

Setúbal, 11 de Janeiro de 2004

Viriato Soromenho-Marques