

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 6 • N.º 11 • MARÇO 97

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Fenomenologia e Transcendência. A propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995)*

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA — *Filosofia, Praxis, Hermenêutica: a Perspectiva de H.-G. Gadamer*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS — *Modelos de Democracia*

AMÂNDIO A. COXITO — *Um texto de Luís A. Vernei contra o imaterialismo de Berkeley*

FERNANDA BERNARDO — *A Morte segundo Emmanuel Levinas: Limite-Limiar do Eu inter-essado*

É que, se, de facto o homem se caracteriza pela sua capacidade simbólica e pela assumpção simbólica da sua condição, ele distingue-se também pelo que várias vezes se chamou pulsão de transcendência ou pulsão metafísica (212), que hoje se transferiu do simbólico para o tecnocrático. Da morte simbolizada à morte operada, que temos hoje, é toda uma mudança do sentido da própria humanidade que se anuncia. Mas o verdadeiro perigo, que se adivinha, surge pelo facto de continuarmos a ter uma má compreensão da ciência e da técnica contemporâneas, tal como da relação que a humanidade deveria manter com elas (251).

É preciso aprender a conceber as ciências e técnicas como tecnociências e deixar de pensar o homem como superior ou exterior aos processos de evolução cósmica com os quais interagem as tecnociências. A humanidade é hoje chamada a gerir a complexa interacção da produção tecnocientífica e da sua própria instituição simbólica. É a articulação entre o poder tecnológico e científico contemporâneos e o polimorfismo simbólico da humanidade que hoje deve ser feita. O grande desafio da filosofia dos dias de hoje será certamente este: integrar a dimensão operatória da técnica, sem destruir a ética. Hoje o problema da escolha, do saber e dever escolher é fundamental, porque não nos é possível actualizar todo o possível sem graves consequências e não nos podemos esquecer que as solidariedades particulares que religam a humanidade, fundando as suas escolhas, apresentam hoje um espectáculo perigoso de conflito de identidades simbólicas, étnicas, morais, religiosas e locais.

A própria história da humanidade apresenta constantemente o conflito sempre existente e violento entre estes diferentes tipos de solidariedades. Foi, aliás, o nascimento da ciência moderna, o advento do humanismo progressista da filosofia das Luzes, fundado na adesão ao desenvolvimento das ciências e das técnicas que pacificou este tipo de conflitos, ao funcionar como "operador real e ideológico de universalização" (262).

Mas o problema é hoje o seguinte: a mediação simbólica é um valor, uma necessidade e uma exigência fundamental. Como refazê-la sem cair no problema das solidariedades simbólicas particulares e suas diferentes relações com o poder tecnocientífico? Quanto a este assunto, diz-nos Hottois: "Só nos parece aceitável o desenvolvimento de uma simbolização do poder *bom*. Este tipo de simbolização associaria o máximo de poder ao máximo de amor, tendo do poder uma concepção mais próxima da noção de criatividade do que das noções de domínio ou posse; uma visão poética, que não esvaziasse, no entanto, o poder do seu poder operatório. Quer isto dizer que é necessário acabar com a oposição poder-amor, aprender a articulá-las na abertura da generosidade, aprender a pensar o poder como *doador* e não apenas como *dominador*." (265).

M. L. Portocarrero F. Silva

M<sup>a</sup> Carmen Paredes Martín (Ed.), *Política y Religión en Hegel*, Salamanca, Unidad de Filosofía Teórica - Universidad de Salamanca, 1995, 158 páginas.

A publicação editada por M<sup>a</sup> Carmen P. Martín é o produto de um Simpósio organizado na Universidade de Salamanca em Maio de 1994, no quadro de um projecto de investigação subsidiado pelo Governo Espanhol, por intermédio do respectivo Ministério da Educação e Ciência.

Do projecto de investigação foi responsável Mariano Álvarez Gómez e nele se integraram oito colaborações individuais de investigadores especializados, oriundos de

diferentes Universidades espanholas.

O objecto temático do projecto de investigação é constituído pela associação de *Política e Religião* e o terreno histórico-filosófico a que se aplica é o da Filosofia hegeliana como um todo, quer dizer, sem delimitação prévia de períodos na História da evolução do pensamento de Hegel.

Na *Presentación*, M. Álvarez Gómez justifica a natureza da associação de *Política e Religião*, dizendo não se tratar nem de uma indiferenciação dos dois domínios; nem da absorção de um domínio pelo outro; nem de um afrontamento; nem de uma redução da religião ao foro privado. A unidade temática justifica-se no interior de um "regresso a Hegel" (*vuelta a Hegel*) de duas formas: em primeiro lugar pelo facto de em torno de Hegel se terem agrupado aspectos essenciais do pensamento moderno sobre aqueles dois temas; por outro lado, pelo facto de na unidade dos dois temas se tornar possível um melhor conhecimento da obra do filósofo.

1. A primeira contribuição da autoria de M. Álvarez Gómez traz o título *El Poder de la Subjectividad en Religión* e parte da construção lógica da individualidade na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, no quadro da tríade lógica do Universal-Particular-Singular, para progressivamente ir mostrando como o singular da Lógica se deve interpretar como subjectividade e personalidade. A singularidade-subjectividade surge na sua diferença face à individualidade-objectividade das ciências. O seu lugar próprio é o de uma doutrina do Espírito, a qual possui na Religião um dos seus mais importantes pontos de desenvolvimento e se inclui na terceira divisão, alínea B. *Die geoffenbarte Religion* da Terceira Parte *Philosophie des Geistes* da *Enciclopédia*. É nos desenvolvimentos da Filosofia do Espírito e, especialmente, no Espírito Absoluto, que se torna possível compreender de que modo é a personalidade livre ou a subjectividade que dá um conteúdo à categoria lógica da singularidade da *Ciência da Lógica*.

Para alcançar estes objectivos, este primeiro artigo começa por referir uma alteração de palavras, aparentemente ligeira e inócua, ocorrida entre a edição de 1827 e a edição de 1830 da *Enciclopédia*. Trata-se na *Enciclopédia* de 1827 da passagem do § 563 (pág. 399, 5-17 das *Gesammelte Werke*, vol. 19) e na *Enciclopédia* de 1830 do § 552 (pág. 538, 1-15, G. W., vol. 20). M. Álvarez Gómez chama a nossa atenção para o facto de as expressões de 1827 "indivíduo" e "existência individual" darem lugar em 1830 a "sujeito" e "existência subjectiva" (p.11-12). Como o autor demonstra ao longo do seu contributo, a alteração de expressões é mais do que uma simples questão de predilecção terminológica. Ela visa acentuar a condição de possibilidade da Religião nas convicções individuais, quer dizer, no plano daquilo que no ponto de vista lógico da tríade Universal-Particular-Singular pertence a este último nível.

Ora, o que Hegel dá a conhecer por intermédio da aplicação da sua doutrina do desenvolvimento do Conceito aos dois membros da Filosofia Real — Natureza e Espírito — é uma diferença de estatuto entre ambos, no que diz respeito às relações entre substância e existência, entre essência e individualidade, entre individualidade física e subjectividade humana, enfim, para usar os termos consagrados pela mais antiga tradição filosófica, entre género, espécie e indivíduo. M. Álvarez Gómez exprime esta diferença na fórmula geral: *no âmbito da Natureza a substância não coincide com a existência individual* (p. 14).

Partindo desta última constatação, o autor procura situar a natureza teleológica da transformação da Natureza em Espírito em Hegel e, aí, o novo significado que adquire a singularidade na perspectiva do Espírito, como um movimento teórico-prático de uma Razão processual. O reconhecimento pleno da identidade entre substância e existência individual (entre o universal do género e a singularidade) só tem lugar na subjectividade

humana e deve-se, por um lado, à ultrapassagem da oposição entre subjectividade e objectividade e, por outro, à afirmação da subjectividade como liberdade efectiva, tanto na teoria como na prática.

Este processo possui no Cristianismo a sua mais importante concreção histórica, pois foi por meio dele que Deus se concebeu como Espírito singularizado. É, pois, na Religião e, particularmente, na modalidade da Religião revelada que é o Cristianismo, que se tornou consciente o desenvolvimento do Conceito. Poderia dizer-se, a propósito, que aquilo que constitui o Conceito no seu movimento lógico-ontológico, se mostra na Religião na modalidade da Revelação cristã.

2. O artigo de Gabriel Amengual Coll trata o tema da relação entre *Cristianismo e Individualismo* ou, como corrige o próprio autor, o tema *Cristianismo, Modernidade e Individualismo*. O centro da sua temática é, portanto, a modernidade. Como muitos outros temas de investigação do presente volume, também este se não pode considerar como um tema novo na pesquisa hegeliana, sobretudo depois dos trabalhos já clássicos de J. Ritter, M. Riedel e K.-H. Ilting no terreno da Filosofia Política de Hegel. A estratégia do autor consistiu em traçar as linhas de demarcação entre dois jovens hegelianos - L. Feuerbach e K. Marx - e o próprio Hegel, a propósito da interpretação do valor do Cristianismo para a Modernidade em contraposição com o "comunitarismo" da Antiguidade. A modernidade não se entende somente como uma categoria de diferenciação epocal na História do pensamento, mas abrange as dimensões social, económica, política e religiosa da forma histórica do Espírito que nasce com a Revelação cristã. A contraposição fundamental será, por isso, entre mundo grego antigo e mundo judaico-cristão.

G. Amengual Coll começa a sua exposição por uma referência à importante carta de L. Feuerbach a Hegel datada de 22 de Novembro de 1828 (cf. *Briefe von und an Hegel*, Bd. III, Hamburg, 1969<sup>3</sup>, 244-248). Embora o autor refira a estreita relação entre a carta e o escrito de 1830 *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, a situação destas duas peças no quadro das polémicas da escola hegeliana da década de 30 fica por iluminar. Do mesmo modo, o conteúdo muito rico dessa carta só parcialmente se esclarece. O objectivo do autor foi, apenas, o de salientar três coisas: 1. como L. Feuerbach em 1828-30 partia da ideia da possibilidade de um prolongamento da Filosofia de Hegel (p. 34); 2. a interpretação do Cristianismo por L. Feuerbach como uma religião da subjectividade; 3. como a perspectiva de Hegel sobre o Cristianismo não coincide totalmente com a de L. Feuerbach e a dos jovens hegelianos.

A divergência entre Hegel e os seus discípulos críticos acaba por se tornar mais funda, em virtude da utilização dos mesmos termos para designar diferentes coisas. O autor atribui esta diferença a um *malentendido epocal entre Hegel y los Jóvenes Hegelianos* (p. 36).

Para mostrar como se constituiu em Hegel e, parcialmente, nos hegelianos a imagem do Cristianismo como religião da subjectividade, contraposta à imagem antiga da Pólis como uma única comunidade vivente, o artigo começa por abordar o tema da personalidade livre nos *Fundamentos da Filosofia do Direito*. A intenção é mostrar como nesta obra o princípio individualista está sempre mediado pelo seu contrário comunitarista. Assim, se nos é possível reconstruir a parte sobre o *Direito Abstracto* na linha do jusnaturalismo dos séculos XVII-XVIII, o mesmo já não acontece com a parte sobre a *Eticidade* e aí com a divisão sobre o *Estado* (§§ 257-340), alegadamente inspirada em princípios comunitaristas. Entre um plano e outro medeia toda a segunda parte da obra intitulada *A Moralidade* (§§ 105-141) e, no interior da terceira parte sobre a *Eticidade*, o capítulo sobre a Sociedade Civil (§§ 182-256). Nos desenvolvimentos relativos à Sociedade Civil, particularmente naqueles que se referem à doutrina da corporação, Hegel colocava a tónica na mediação entre os particularismos da ordem social e a universalidade da ordem política do Estado. As *Grundlinien* teriam então como fio condutor a tradução progressiva do individualismo

e subjectivismo - cujo modelo histórico foi dado de uma vez por todas com a descoberta da liberdade individual infinita da Revelação Cristã e confirmado com a Reforma protestante — na universalidade, no género ou na comunidade, que constitui a realidade do mundo ético e do Estado — cujo modelo foi, outrora, o da Pólis grega.

Embora com o mesmo sentido parcial de uma crítica da perda dos valores comunitários na sociedade moderna, regida pelo egoísmo do homem económico, a crítica de K. Marx a Hegel de 1843-44 é analisada, na contribuição de G. Amengual Coll, como idêntica à crítica da religião. Entre a crítica da religião própria da *Questão Judaica* e a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* o problema é sempre o da crítica da abstracção, da mistificação das relações reais dos homens por relações fantásticas, concebidas como as mais autênticas e reais (p. 45). Aliás, a teoria marxista do reflexo (*Widerschein*) nasce em continuidade com a teoria das relações invertidas, a qual se desenvolve desde estes escritos de 1843-44 até à *Ideologia Alemã*. Ora, o que a ideia de relação invertida pretende diagnosticar é um desacerto entre uma representação e uma existência. Para K. Marx um tal desacerto ocorria tanto na Religião, na modalidade do Cristianismo, como na Política, na forma da mistificação hegeliana do Estado.

3. A Cayetano Aranda Torres coube o tratamento da questão *¿Es religiosa la reconciliación hegeliana?*

Segundo as palavras do autor, o objectivo do seu contributo havia consistido em averiguar se a Reconciliação pertencia a um discurso da fé, a uma modalidade religiosa da autoconsciência do Espírito ou se, ao contrário, a Reconciliação era uma categoria que, envolvendo a unidade perfeita entre Conceito e Real, apenas se dava no discurso filosófico. Partindo da descrição hegeliana do mundo moderno como mundo cindido, o artigo tenta captar o sentido da exigência de uma conciliação entre subjectividade e natureza, entre subjectividade e mundo ético.

Como a Reconciliação religiosa é ainda insuficiente na economia total da reconciliação hegeliana, é no discurso filosófico que opera sobre a Morte de Deus, como uma “Ressurreição especulativa de Deus” (p. 64), que pode ter lugar a conciliação entre os diferentes aspectos da realidade cindida: ético-político, religioso e especulativo. O autor enuncia a sua tese sobre a Reconciliação: *la reconciliación como noción que pertenece a la economía del conocimiento absoluto enuncia especulativamente, y en positivo, la muerte de dios, la muerte filosófica de dios* (p. 64). A reconciliação não é, portanto, inteiramente realizada na forma religiosa. Só como saber especulativo ela se pode finalmente cumprir. Mas este seu cumprimento não implica a abstracção da realidade prática do Estado e da eticidade. Pelo contrário, para o autor, é na modalidade da lei racional da comunidade política que se pode construir uma existência social e política concordante com a razão e na qual a razão se reconcilia com a realidade efectiva.

4. De Pedro Cerezo Galán inclui o presente volume um contributo sobre o pensamento hegeliano de Frankfurt, com o título *La Dialéctica del Destino frente a la Ley*.

Logo de início, o autor defronta-se com a diferença de perspectivas sobre esta época da evolução de Hegel, referindo-se às divergências entre W. Dilthey e G. Lukács, na continuidade das quais foram surgindo as de G. Rohrmoser, de P. Asveld e de A. Peperzack, para apenas citar as posições que o próprio autor mais directamente comenta. Inicialmente, na literatura filosófica de comentário à obra hegeliana, o problema principal na caracterização do período de Frankfurt foi o de saber se aí eram predominantes os interesses religiosos ou os interesses sociais e políticos. O autor traça, com brevidade, uma história deste conhecido problema interpretativo, para caracterizar de seguida esta época na fórmula geral da *crítica do kantismo e do início dos “esquemas dialécticos de pensamento”*. Nas suas análises, o autor abstraiu dos problemas relativos à comunidade de interesses entre Hegel e Hölderlin.

O desenvolvimento da caracterização dos temas hegelianos de Frankfurt segue por três direcções interligadas. Por um lado, pela análise do conceito de legalidade e a crítica da positividade. Por outro lado, pela análise dos conceitos de destino, de crime e de expiação. Por fim, mediante a ideia positiva de reconciliação pelo amor. O enquadramento geral destas três vias analíticas é constituído pelo texto de Hegel *O Espírito do Cristianismo e o seu Destino*, editado por H. Nohl em 1907 e redigido entre 1798-99 e ainda provavelmente em 1800.

5. Com o título *La Religión de la Belleza y la Religión Revelada*, Raúl Gabás Pallás realiza uma abordagem dos conceitos hegelianos da Religião dos gregos e da Religião judaico-cristã, mediante uma perspectiva evolutiva do pensamento de Hegel.

É com base neste método que o autor retrocede até 1788, ano que K. Rosenkranz considerou como o do início do contacto de Hegel com a Grécia, através da leitura da *Antígona* de Sófocles. O fascínio pela Grécia estende-se aos anos seguintes. R. G. Pállas mostra como o culto da antiguidade obedecia na geração de Hegel ao impulso vindo de Winckelmann, que se estendeu a Goethe, Schiller, Herder e, mais próximo de Hegel, ao amigo Hölderlin. O princípio poético-filosófico do "Todo é Uno" (*en kai pan*) de Hölderlin representa o lema sob o qual estarão unidos os três companheiros de Tübingen. Já em Tübingen, portanto, Hegel procurava para o seu tempo uma concepção da Religião que fosse próxima da sua própria interpretação da Religião dos gregos, como Religião estética. O autor analisa a problemática da Religião Popular do período de Berna como consequência das concepções já presentes em Tübingen e refere em particular o fragmento datado de 1793 *Volksreligion und Christentum*. Continuando o que a pesquisa já firmou como seguro acerca do período de Berna, esta contribuição mostra como Hegel combina a sua interpretação de Kant com as suas leituras de Schiller, nomeadamente *Kallias* e as *Cartas sobre a Educação Estética do Género Humano*. Sintetizando o espírito geral da continuidade entre o período de Berna e o de Tübingen, escreve o autor: (...) *el influjo schilleriano repercutió durante el período final de la época de Berna en la preparación de una superación de la moral kantiana mediante la idea de la belleza. El modelo griego opera desde el final de la época de Tübinga como prototipo de unidad armónica entre sensibilidad e razón, así como entre individuo y comunidad* (p. 85).

Nas análises que ocupam a parte 3. do seu contributo, tenta R. G. Pállas a integração das reflexões hegelianas sobre a Religião da época de Frankfurt. Um traço fundamental presente nestas reflexões é a meditação platonizante de Hölderlin sobre a vida humana, que se cumpre com a redacção de *Hyperion*. O *Mais Antigo Sistema-Programa do Idealismo Alemão* mereceu neste contexto uma breve referência. Mas é no texto sobre *O Espírito do Cristianismo e o seu Destino* que o autor vem a descobrir o essencial da tentativa hegeliana para conciliar o espírito grego e o judaico-cristão em matéria religiosa. Tal como anteriormente para Berna, também a respeito do período de Frankfurt o autor retoma os resultados da pesquisa mais recente.

É com referência a um artigo de K. Düsing de 1986, que R. G. Pállas sustenta que uma análise pormenorizada da recepção da *Crítica da Faculdade de Julgar* por Hegel está ainda por fazer (p. 100-101). Essa análise seria importante no enquadramento do conceito de Hegel da Religião da Beleza. Toda a parte 4 do artigo toma por objecto a concepção da maturidade. Infelizmente o território a explorar - *Filosofia Real* de 1805-06, *Fenomenologia*, *Enciclopédia*, *Lições sobre Filosofia da História*, *Lições sobre Filosofia da Religião e Estética* - tornam impraticável qualquer síntese. No entanto, o aspecto que o autor salienta é o do privilégio que, progressivamente, torna a Religião cristã o centro da temática religiosa. Como é sabido, esse lugar privilegiado da Religião revelada foi consagrado na *Enciclopédia* e, com essa consagração, Hegel estava efectivamente a abandonar o carácter paradigmático do mundo grego e da respectiva Religião para o seu

próprio ideal religioso. A viragem da visão nostálgica da Grécia para a visão da Religião popular como uma fase histórica do passado ocorre já em Jena e tem a sua expressão sistemática na *Fenomenologia do Espírito*, na forma da relação entre os momentos da Religião Natural, da Religião da Arte e da Religião Revelada.

6. Ángel Gabilondo Pujol assina um artigo interessante, embora de difícil síntese, sobre *La Ciudad sin tiempo. Una leyenda de la Fenomenología del Espíritu*.

A noção de uma Cidade intemporal conota para o autor a Cidade do Conceito. Sob esta última designação entende-se a comunidade política consciente de si mesma, quer dizer, a comunidade que se compreende no interior de uma História que, ultrapassando o acumular contingente de acontecimentos, é a História concebida (*die begriffene Geschichte*).

É, portanto, no terreno da comunidade que, segundo A. G. Pujol, se compreende o sentido da relação entre Tempo e Conceito da *Fenomenologia*. Para explicitar esta tese geral, o artigo parte da noção de Cidade como uma comunidade de fala e afirma: *El problema de la ciudad es, a su vez, la cuestión del lenguaje* (p. 108). Seguidamente, o ensaio de apreensão da Cidade intemporal nos quadros fenomenológicos, leva o autor a falar em préfigurações e configurações, que retiram progressivamente do saber imediato toda a consistência do Real como Espírito. A Cidade intemporal é então uma meta (*Ziel*), que se vai realizando do ponto de vista das figuras fenomenológicas até se tornar inteiramente transparente a si mesma. Justifica-se assim a afirmação: *La ciudad es ... saber absoluto* (p. 110).

A oposição que Agostinho estabeleceu entre Cidade terrena e Cidade celeste é recuperada pelo autor, com o intuito de repensar entre Hegel e Agostinho a relação entre eternidade e tempo. Enfim, as restantes reflexões de A. G. Pujol sobre a lenda como releitura ou rememoração e a narração são, sem dúvida, estimulantes, mas dificilmente podem ser tidas como “hegelianas”.

7. Da organizadora deste volume colectivo, M<sup>a</sup> del Carmen Paredes Martín, inclui-se um contributo com o título *La Dialéctica de la Positividad en el joven Hegel*.

Esta contribuição é iniciada por uma discriminação do uso do termo *positivo* e *positividade* no jovem Hegel, nomeadamente no *Fragmento de Tübingen* de 1792-93 e nos textos de 1795-96 redigidos em Berna e que receberam na edição H. Nohl o título *Die Positivität der christlichen Religion*. A autora justamente assinala que estes textos podem ter sido escritos na mesma altura da redacção de outro texto nuclear sobre *A Vida de Jesus* (p. 126). Estas importantes peças para a compreensão da génese das concepções sobre Política e Religião entre Berna e Frankfurt foram editadas no quadro da Edição Crítica das *Obras Completas* de Hegel por F. Nicolin e G. Schüler (G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke, Frühe Schriften I*, Hamburg, 1989). O aspecto nuclear da noção da *positividade* nos escritos mencionados é o da transformação do que se toma por “real”, “factual”, “dado” em norma de todo o dever prático. Do ponto de vista da fé religiosa, uma tal aceitação passiva consiste numa subordinação sem discussão aos ditames de enunciados religiosos, compreendidos como dogmas indiscutíveis. O conceito de uma Religião Positiva dos Fragmentos sobre *Religião Popular e Cristianismo* (1793-94) integra-se nesta crítica da Religião institucionalizada e fundada na autoridade exterior. O cerne da crítica é o que Hegel designava por “verdades objectivas” e a forma do seu ensino (*Der religiöse öffentliche Unterricht*). Ora, como sustenta M<sup>a</sup> del Carmen Martín, o carácter “positivo” destas “verdades objectivas” transparece em toda a sua evidência, quando existe a pretensão de fazer delas também “verdades subjectivas”, dar daquelas “objectividades” a aparência de produtos do sujeito prático (p. 127). Na época de Berna, Hegel contrapõe à “positividade” na Igreja e no Estado a “moralidade” de inspiração kantiana.

Na sua exposição, a autora integra as observações de Hegel sobre o Judaísmo e o Cristianismo no horizonte da crítica geral à “positividade”. A situação ambígua que nesse juízo ocupa o Cristianismo entre positividade e moralidade é igualmente assinalada (p. 130), do mesmo modo que o cruzamento entre a concepção do Estado como máquina — que se lerá em 1796/97 no *Mais Antigo Sistema-Programa do Idealismo Alemão* — e a Igreja. A fórmula desta mistura é uma *Staatskirche* em um *Kirchenstaat* (p. 131)

As articulações subsequentes do artigo seguem as linhas fundamentais da História do Desenvolvimento deste conceito até Jena. M<sup>a</sup> del Carmen Martín considera que, depois de Frankfurt, os ensaios de repensamento da positividade em Jena serão conduzidos sob uma perspectiva especulativa da superação da positividade, no quadro da relação metafísica entre o finito e o infinito.

8. Ramón Valls Plana é o autor de um comentário à nota do § 552 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de 1830 — *La nota al § 552 de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas de Hegel (3ª edición, 1830) sobre Religión y Estado*.

Para começar farei um reparo formal. A utilização por R. Valls Plana de algumas siglas (*ENC, FREL, FDD, LOG, FEN, Wann, Wk, Ferr.*, etc.) sem indicação do seu significado, obriga o leitor a um esforço de decifração totalmente dispensável. Logo na primeira página, para um leitor não especialista seria complicado compreender sob “FDD” e “Wann.” as *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (*Filosofia del Derecho, FDD*, presume-se) e a edição dos apontamentos das lições de Hegel sobre *Direito Natural e Ciência do Estado* de Heidelberg do ano de 1817/18, do aluno de Direito P. Wannenmann, “Wann”, respectivamente.

O comentário de Valls Plana da referida nota ao § 552 começa por assinalar as diferenças entre a edição do mesmo § na *Enciclopédia* de 1827 e na *Enciclopédia* de 1830 (p. 145). De seguida, faz a micro-história do §, mostrando como o seu conteúdo se não encontrava ainda na *Enciclopédia* de 1817 nem na *Propedêutica* de Nürnberg, tendo emergido no contexto das Lições orais sobre Direito Natural e Ciência do Estado (ou *Filosofia do Direito*) de Heidelberg a Berlim, exprimiui-se no texto impresso das *Grundlinien* de 1820 e só depois vem a ter lugar no quadro da *Enciclopédia* de 27. No último ano da vida de Hegel (1831), o mesmo tema reaparece nas *Lições sobre Filosofia da Religião*.

O § 552 é, na edição de 1830, o último § da parte da *Enciclopédia* sobre o Espírito Objectivo. Em relação à versão de 1827, a anotação de 1830 é consideravelmente mais longa. O conteúdo do § em si mesmo, sem a anotação, destina-se a preparar as reflexões anteriores sobre a eticidade e o Espírito dos povos na História Universal para a sua elevação (*Erhebung*) no Saber do Espírito Absoluto. Na nota ao §, Hegel introduz várias considerações, das quais a mais importante se refere à natureza da relação entre Estado e Religião.

Na elucidação da génese destas últimas considerações, R. Valls Plana faz observações históricas sobre o contexto político do problema da relação entre Igreja e Estado. Nesse contexto revela num primeiro plano o debate constitucional da época — que aliás se prolongará na Alemanha até 1848 — e a recepção por Hegel *via* V. Cousin das doutrinas constitucionais do *juste milieu* de Benjamin Constant. A expressão desta problemática encontra-se em Wannenmann §§ 71 e 158. Para a reprodução deste contexto político-constitucional e seus reflexos em Hegel, remete R. Valls Plana para P. Becchi, o discípulo italiano de K.-H. Ilting, responsável pela defesa de muitas perspectivas do mestre sobre o valor dos apontamentos de alunos de Hegel das exposições orais da *Filosofia do Direito*, na História da obra de 1820.

Ora, a exposição do problema do relacionamento entre Estado e Religião é em Wannenmann ainda “disperso”. É necessário esperar por 1820, com as *Grundlinien*, no seu § 270, para encontrar um tratamento mais sistemático da questão.

Para R. Valls Plana, que parece seguir, por momentos, a tese de K.-H. Ilting sobre a *Akkomodation* ou *Anpassung* de Hegel à realidade do Estado prussiano sob Hardenberg-Altentein (p. 146), que H. C. Lucas rejeitou com base num minucioso exame da micro-história da edição das *Grundlinien*, os apontamentos de Wannenmann seriam preciosos para *medir y valorar la llamada Anpassung* (p. 146).

O objectivo do autor não foi contudo tratar o problema da *Acomodação*, mas sim mostrar como o conteúdo do § 552 está imerso num contexto político muito complexo, que tem as suas raízes próximas na Restauração política europeia posterior ao Congresso de Viena de 1815 e na constituição do *deutsche Bund*. Neste contexto político geral assentam acontecimentos tão centrais para a génese da Filosofia política de Hegel em Berlim como o movimento das *Burschenschaften*, o assassinato de Kotzebue, os decretos de Karlsbad, a evolução das relações de Hegel com o Ministério da Educação e do Culto sob responsabilidade de Altentein (p. 150), etc... Os materiais históricos a que R. Valls Plana recorre são conhecidos na pesquisa hegeliana desde os trabalhos pioneiros de F. Rosenzweig, J. D'Hondt e, sem dúvida, K.-H. Ilting. A posição de Hegel na sua época histórica é claramente a de um pensador da época post-napoleónica, entre Revolução e Restauração, entre constitucionalismo e legitimismo monárquico.

Em todo o processo histórico que decorre entre 1815 e a Revolução de 1848, a situação política alemã é a de uma profunda indecisão. A exigência do Congresso de Viena de *um trono um altar* tinha de ser tomada a sério pelo teórico que se propusesse pensar a relação entre Estado e Religião.

A tese de R. Valls Plana pretende demonstrar que a evolução das anotações da *Enciclopédia* sobre este último tema, embora se devam a uma *"evidente acomodación a las nuevas circunstancias que en ella se respira"*, permitem contudo concluir que *"Hegel sigue fiel a la monarquía constitucional y a su autosuficiencia racional"* (p. 150).

Edmundo Balsemão