

G. K. Chesterton concluía «O Oráculo do Cão» com a defesa que o Padre Brown faz do senso comum da realidade: as coisas são simplesmente o que são, não portadoras de significações místicas, e o milagre da Encarnação de Cristo é a excepção que garante e sustenta essa realidade comum:

As pessoas engolem de boa vontade afirmações sem provas disto, daquilo ou de outra coisa qualquer. É como um mar que avança e submerge todo o nosso velho racionalismo e cepticismo, é aquilo a que se chama superstição. O primeiro efeito de não acreditarmos em Deus é perdermos o senso comum e deixarmos de ser capazes de ver as coisas como elas são. Qualquer coisa que qualquer pessoa diga, e declare coisa corrente, ganha uma extensão indefinida como um panorama de pesadelo. E um cão é um portento, e um gato é um mistério, e um porco é um emblema, e um escaravelho é um deus, e temos de novo todo o jardim zoológico do politeísmo do Egipto e da velha Índia; o Cão Anúbis e a Leoa Pachet e os clamorosos Touros de Bashan; eis de regresso os deuses bestiais do início, que se confundem com elefantes e serpentes e crocodilos; e tudo isto, porque nos assustam as palavras que dizem: Ele fez-se Homem.¹

Foi assim o seu cristianismo que fez com que Chesterton preferisse as explicações prosaicas a todos os recursos sumários à magia sobrenatural, como vemos quando escreve as suas ficções policiais: a solução do roubo de uma jóia que se guardava fechada não é a telequinesia, mas a utilização de um íman potente ou de outro passe de prestidigitação; se uma pessoa desaparece inesperadamente, deve existir um túnel secreto, e assim por diante. É por isso que as explicações naturalistas são mais mágicas do que o recurso a uma intervenção sobrenatural: é muito mais

¹ G. K. Chesterton, *The Complete Father Brown Stories*, Ware, Wodsworth Editions, 2006, p. 394-395.

«mágica» a explicação fornecida pelo detective do arдил por meio do qual o criminoso consumou o seu homicídio num quarto fechado do que a afirmação da sua capacidade sobrenatural de passar através das paredes!

Sentimo-nos até tentados a dar um passo suplementar e sugerir uma leitura diferente das últimas linhas de Chesterton — leitura sem dúvida não visada por Chesterton, mas em todo o caso ainda mais próxima de uma verdade desconcertante: quando as pessoas imaginam toda a espécie de sentidos profundos porque as «assustam as palavras que dizem: Ele fez-se Homem», aquilo que na realidade receiam é perderem o Deus transcendente que garante o sentido do universo, Deus como o senhor oculto que move os cordelinhos — em seu lugar encontramos um deus que abandona a sua posição transcendente e se precipita na sua própria criação, comprometendo-se com ela até à morte, o que faz com que nós, seres humanos, fiquemos sem qualquer Poder superior que olhe por nós, sem outra coisa que não seja o terrível fardo da liberdade e da responsabilidade pelo destino da criação divina e, portanto, do próprio deus. Não continuaremos hoje a reear demasiado assumir todas as consequências dessas palavras? Não preferirão aqueles que se dizem «cristãos» guardar a imagem confortável de um Deus sentado lá em cima, que observa benevolmente as nossas vidas, nos envia o seu filho como símbolo do seu amor, ou, ainda mais confortavelmente, com a simples imagem de uma Força Superior impessoal?

O axioma do presente ensaio é que só há uma filosofia que pensou até ao fim as consequências das quatro palavras: o idealismo de Hegel — o que explica por que razão quase todos os filósofos se sentem igualmente assustados pelo idealismo absoluto de Hegel. O supremo argumento anti-hegeliano é o facto da ruptura pós-hegeliana: nem o mais fanático partidário de Hegel pode negar que alguma coisa mudou depois de Hegel, que se iniciou uma nova era do pensamento da qual não é possível dar conta nos termos da mediação conceptual absoluta de Hegel; trata-se de uma ruptura que ocorre de diferentes maneiras — da afirmação por parte de Schelling do abismo da Vontade pré-lógica (afirmação mais tarde vulgarizada por Schopenhauer) e da insistência de Kierkegaard na singularidade da fé e da subjectividade, passando pela afirmação por Marx da efectividade do processo vital em termos sociais e económicos, e pela autonomização completa das ciências naturais matematizadas, até ao motivo da «pulsão de morte» com Freud, que vê nela uma repetição que insiste para além de toda a mediação dialéctica. Alguma coisa aqui aconteceu, há uma ruptura clara entre um antes e um depois, e embora se possa sustentar que Hegel anuncia já essa ruptura, que é o último metafísico

idealista e o primeiro historicista pós-metafísico, não se pode de facto continuar a ser hegeliano depois de operada a ruptura em causa. O hegelianismo perdeu para sempre a sua inocência. Agir hoje como um hegeliano é como escrever música tonal depois da revolução de Schoenberg.

A estratégia hegeliana predominante que emerge como reacção a esta imagem de espantalho de Hegel como idealista absoluto é a imagem «reduzida» de um Hegel desembaraçado de pressupostos ontológico-metafísicos, limitado ao âmbito de uma teoria geral do discurso, das possibilidades da argumentação. Esta perspectiva encontra a sua melhor ilustração nos chamados hegelianos de Pittsburgh (Brandom, McDowell): não é de surpreender que Habermas elogie Brandom, uma vez que ele próprio evita qualquer abordagem directa da «grande» questão ontológica («serão REALMENTE os seres humanos uma subespécie entre os animais, e será o darwinismo verdadeiro?»), a questão de Deus ou da Natureza, do idealismo ou do materialismo. Seria fácil mostrar que a esquiua neokantiana de Habermas perante a tomada de posição ontológica é, pelo seu lado, necessariamente ambígua: embora tratem o naturalismo como o segredo obscuro que não deve ser publicamente reconhecido («evidentemente, o homem desenvolveu-se a partir da natureza; evidentemente, Darwin tinha razão...»), este segredo obscuro é uma mentira, oculta a FORMA idealista do pensamento (os transcendentais *a priori* da comunicação, que não podem ser deduzidos do existente natural). A verdade está aqui na forma: tudo se passa como no velho exemplo que Marx dá dos monárquicos sob forma republicana, porque, embora os habermasianos pensem em segredo que são de facto materialistas, a verdade transparece na sua forma idealista de pensamento.

A imagem «reduzida» de Hegel não basta, e temos de abordar a ruptura pós-hegeliana em termos mais directos. É verdade que há uma ruptura, mas nesta ruptura, Hegel é o «mediador desaparecido» entre o «antes» e o «depois», entre a metafísica tradicional e o pensamento pós-metafísico dos séculos XIX e XX. O que significa que acontece alguma coisa em Hegel, uma penetração numa dimensão única do pensamento, que é obliterada, tornada invisível na sua verdadeira dimensão, pelo pensamento pós-metafísico. Esta obliteração deixa um espaço vazio que tem de ser preenchido a fim de que a continuidade do desenvolvimento da filosofia possa ser restabelecida — mas preenchido com quê? O indício desta obliteração é a imagem ridícula de Hegel como um «idealista absoluto» absurdo que «pretendia conhecer tudo», possuir o Saber Absoluto, ler no Espírito de Deus, deduzir a realidade completa do automovimento do (seu) Espírito — essa imagem que é uma ilustração perfeita daquilo a que Freud chamou

uma *Deck-Erinnerung* (recordação ecrã), uma formação fantasmática destinada a encobrir uma verdade traumática. Neste sentido, a viragem pós-hegeliana em direcção à «realidade concreta, irredutível à mediação conceptual», deveria ser lida sobretudo como uma vingança póstuma desesperada da metafísica, uma tentativa de restauração da metafísica, embora sob a forma invertida do primado da realidade concreta.

O outro argumento característico que se opõe à filosofia da religião de Hegel visa a sua estrutura teleológica: ela afirma abertamente o primado do cristianismo. O cristianismo como a religião «verdadeira», o ponto final do desenvolvimento completo das religiões². É fácil demonstrar como a noção de «religiões mundiais», embora inventada na Época Romântica durante o movimento de abertura a outras religiões (não-europeias), propondo-se servir como continente conceptual neutro que nos permitiria conferir «democraticamente» igual dignidade espiritual a todas as «grandes» religiões (cristianismo, islão, hinduísmo, budismo...), privilegia de facto o cristianismo: um relance breve basta para tornar claro que o hinduísmo e especialmente o budismo pura e simplesmente não se adequam à ideia de «religião» implícita na ideia de «religiões mundiais.» Todavia, que conclusão tirar daqui? Para um hegeliano, o facto nada tem de escandaloso: cada religião particular contém efectivamente a sua própria ideia do que é a religião «em geral», pelo que não existe ideia universal neutra alguma de religião — cada uma dessas ideias é inflectida já no sentido de uma religião particular (colorida, hegemónica por esta). O que, no entanto, de modo nenhum acarreta uma desvalorização nominalista/historicista da universalidade; força-nos antes a passar da universalidade «abstracta» à universalidade «concreta», ou seja, a analisar como a passagem de uma religião particular a outra não é qualquer coisa que se refira somente ao particular, mas é simultaneamente o «desenvolvimento interior» da própria ideia universal, a sua «autodeterminação.»

Os críticos pós-coloniais gostam de acusar o cristianismo pela sua «pureza» religiosa: o pretenso grau zero de normalidade da religião «verdadeira», por referência à qual todas as outras religiões são variações ou distorções. Todavia, quando os ideólogos New Age actuais in-

² Há um traço que pode fazer com que Hegel pareça pagão: para Hegel, a diferença entre o cristianismo e as religiões «pagãs» pré-cristãs não é que as segundas sejam «falsas», que celebrem deuses ilusórios, ao passo que o deus cristão «existe realmente.» O desenvolvimento das religiões desde o animismo primitivo, passando pelo politeísmo, até à última tríade constituída pelo judaísmo, cristianismo e islão, é *inerente à própria divindade*, é o autodesenvolvimento de Deus — uma ideia que, do ponto de vista do crente cristão, não pode deixar de parecer uma heresia, até mesmo uma blasfémia.

sistem na diferença entre religião e espiritualidade (vêm-se a si mesmos como ligados ao reino do espiritual, e não como partes de qualquer religião organizada), impõem silenciosamente (e muitas vezes não tão silenciosamente) uma via «pura» de meditação espiritual de tipo Zen, fazendo dela a «pureza» da religião. A ideia é que todas as religiões pressupõem, assentam, exploram, manipulam e assim por diante um mesmo núcleo de experiência mística, e que só as formas «puras» de meditação do tipo das que encontramos no budismo Zen atingem directamente esse núcleo, dispensando as suas mediações institucionais e dogmáticas. O facto de hoje a meditação espiritual, ao ser abstraída da religião institucionalizada, surgir como o grau zero do núcleo da religião a salvo de distorções, assenta no facto de esse tipo de meditação ser a forma ideológica que melhor se adapta ao capitalismo global actual.

O Problema de Cristo na Ortodoxia...

Não formarão as três principais versões do cristianismo uma espécie de tríade hegeliana? Na série ortodoxia, catolicismo e protestantismo cada novo termo é uma subdivisão, uma cisão de uma unidade anterior. Esta tríade do Universal-Particular-Singular pode ser designada por três figuras fundadoras que as representam (João, Pedro, Paulo), tal como por três etnias (eslava, latina, germânica). Na Ortodoxia Oriental, temos a unidade substancial do texto e do *corpus* dos crentes, e é por isso que os crentes são autorizados a interpretar o Texto Sagrado, o Texto move-se e vive dentro deles, e não está fora da história viva como um modelo ou padrão independente — a substância da vida religiosa é a própria comunidade cristã. O catolicismo parte de uma alienação radical: a entidade que opera a mediação entre o Texto fundador e sagrado e o *corpus* dos crentes, a Igreja, a Instituição Religiosa, readquire uma plena autonomia. A autoridade superior reside na Igreja, e é por isso que à Igreja pertence o direito de interpretar o Texto; o Texto é lido durante a missa em latim, uma língua que o comum dos crentes não compreendem, chegando a ser considerado pecado a leitura directa do Texto levada a cabo por um simples crente, sem recurso à orientação sacerdotal. Para o protestantismo, finalmente, a única autoridade é o próprio Texto, e a parada consiste no contacto directo por parte de cada crente com a Palavra de Deus tal como o Texto a transmite; o mediador (o Particular) desaparece assim, reduz-se à insignificância, permitindo ao crente adoptar a posição de um «Singular universal» — o indivíduo em contacto directo com a Universalidade di-