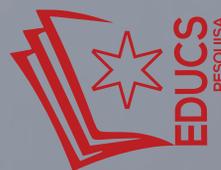


HEGEL E NÓS

Éric Weil

Francisco Valdério
Judikael Castelo Branco
Marcelo Perine
Evanildo Costeski
(Org.)



**HEGEL
E NÓS**

Éric Weil

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:

José Quadros dos Santos

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:

Evaldo Antonio Kuiava

Vice-Reitor:

Odacir Deonísio Graciolli

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Juliano Rodrigues Gimenez

Pró-Reitora Acadêmica:

Nilda Stecanela

Diretor Administrativo-Financeiro:

Candido Luis Teles da Roza

Chefe de Gabinete:

Gelson Leonardo Rech

Coordenadora da Educus:

Simone Côrte Real Barbieri

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCUS

Adir Ubaldo Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS) – presidente

Cleide Calgaro (UCS)

Gelson Leonardo Rech (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Juliano Rodrigues Gimenez (UCS)

Nilda Stecanela (UCS)

Simone Côrte Real Barbieri (UCS)

Terciane Ângela Luchese (UCS)

Vania Elisabete Schneider (UCS)

Francisco Valdério
Judikael Castelo Branco
Marcelo Perine
Evanildo Costeski
Organizadores

HEGEL

E NÓS

Éric Weil



© dos organizadores

Revisão: Isabete Polidoro Lima

Editoração: Traço Diferencial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

H462 Hegel e nós : Éric Weil / organizadores Francisco Valdério ... [et al.]. – Caxias do Sul, RS :
Educs, 2019.
227 p.; 23 cm.

ISBN 978-85-7061-980-8

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Filosofia. 3. Dialética. I.
Valdério, Francisco.

CDU 2. ed.: 1HEGEL

Índice para o catálogo sistemático:

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831	1HEGEL
2. Filosofia	1
3. Dialética	162.6

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Michel Fernanda Silveira da Silveira – CRB 10/2334

Direitos reservados à:



– Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR: (54) 3218 2197

www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br



ANPOF – ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA GT ÉRIC WEIL E A COMPREENSÃO DO NOSSO TEMPO

COORDENADOR

- Francisco Valdério (Universidade Estadual do Maranhão – UEMA)
E-mail: gt_ericweil@gmail.com.br

NÚCLEO DE SUSTENTAÇÃO

- Aparecido de Assis (Universidade Estadual de Mato Grosso – UNEMAT)
- Daniel Benevides Soares (Faculdade Católica de Fortaleza – FCF)
- Daniel da Fonseca Lins Junior (Centro Universitário Jorge Amado – Unijorge/Salvador)
- Evanildo Costeski (Universidade Federal do Ceará – UFC)
- Judikael Castelo Branco (Universidade Federal de Tocantins – UFT)
- Luís Manuel A. V. Bernardo (Universidade Nova de Lisboa – UNL)
- Marcelo Perine (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP)
- Marly Soares Carvalho (Universidade Estadual do Ceará – UECE)
- Maria Celeste de Sousa (Faculdade Católica de Fortaleza – FCF)
- Patrice Canivez (Université de Lille – UL/Institut Éric Weil – IEW)
- Paulo César Nodari (Universidade de Caxias do Sul – UCS)
- Sérgio de Siqueira Camargo (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP)

NÚCLEO DE APOIO

- Adaleuton Queiroz (EEM Waldir Machado de Almeida – Rede Estadual do CE)
- Fabio Florence (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP)
- Hálwaro Carvalho Freire (Faculdade Católica de Fortaleza – FCF)
- Henrique Borralho (Universidade Estadual do Maranhão – UEMA)
- Luís Magno Veras Oliveira (Universidade Estadual do Maranhão – UEMA)
- Renato Silva do Vale (EEEP Jaime Alencar de Oliveira – Rede Estadual do CE)
- Sequoya Yiaueki (Université de Lille – UL/Institut Éric Weil – IEW)

PESQUISADORES CONVIDADOS

- Alessandro Pimenta (Universidade Federal do Tocantins – UFT)
- Davi Telles (Universidade CEUMA – UNICEUMA)
- Leon Fahir Neto (Universidade Federal do Tocantins – UFT)
- Ubiratane de Moraes Rodrigues (Universidade Federal do Maranhão – UFMA)

Sumário

Prefácio / 9

Introdução: Observações sobre o hegelianismo de Éric Weil / 19

SESSÃO I – ENSAIOS E CONFERÊNCIAS / 36

Hegel e nós / 37

Hegel: sobre a literatura / 47

Hegel (1956) / 61

A moral de Hegel / 73

Pensamento dialético e política / 85

A dialética hegeliana / 111

Hegel e o conceito da revolução / 125

A “Filosofia do direito” e a filosofia da história hegeliana / 139

Hegel (1931) / 155

Rousseau e Hegel / 157

SESSÃO II – RECENSÕES / 167

Hegel e sua interpretação comunista / 169

Hegel (1953) / 173

Hume contra Hegel e Marx / 175

Hegel, obras completas / 177

Correspondência de Hegel / 181

Uma nova edição das obras de Hegel / 183

O homem Hegel / 187

Uma introdução à Metafísica de Hegel / 191

Anexo – Filosofia e realidade / 195

Fontes / 225

Prefácio

Éric Weil deve ser contado entre os filósofos mais representativos do século XX. A atualidade de seu pensamento se deve, acima de tudo, à singular captação do fenômeno da violência como chave de compreensão da História humana. A filosofia, segundo Weil, é “a reflexão da realidade no homem real”,¹ e o que nós chamamos “a realidade”, para Weil, não é mais que “a totalidade sensata que, no homem, se revela a si mesma como sensata”.² Talvez esteja aqui o grande desafio que a filosofia de Weil deixa aos pensadores do século XXI: empreender a compreensão do nosso tempo num horizonte de *sentido* em vista da *sabedoria*, que não é mais que a vida na presença do sentido.

Não só pela qualidade da filosofia de Éric Weil, mas também pelo fato de ter crescido expressivamente o interesse por sua obra no Brasil, foi criado o Grupo de Trabalho “Éric Weil e a compreensão do nosso tempo”, vinculado à Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), com o intuito de organizar e aprofundar os estudos sobre esse singular pensador. Nosso GT, que já conta com duas participações em encontros nacionais da ANPOF (Aracaju – SE, em 2016 e Vitória – ES, em 2018), compreende que um dos indicadores do crescente interesse pela obra de Weil consiste nas recentes publicações das traduções da *Lógica da filosofia* (2012), da *Filosofia moral* (2011), de *Problemas kantianos* (2012) e de *Hegel e o Estado* (2011), além da reedição da tradução da *Filosofia política* (2013).³

¹ WEIL, E. “Souci pour la philosophie. Souci de la philosophie”. *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*. Paris: Beauchesne, 1982. p. 7-22.

² WEIL, E. “De la réalité”. *Essais et Conférences I*. Paris: Vrin, 1970. p. 297-323, aqui p. 318.

³ WEIL, E. *Lógica da filosofia*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012; ____ *Filosofia moral*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: É Realizações, 2011; ____ *Problemas kantianos*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2011; ____ *Hegel e o estado*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011; ____ *Filosofia política*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2013 (primeira edição brasileira de 1990).

Há que se considerar ainda as significativas publicações em português de livros autorais e de coletâneas em livros e em periódicos.⁴ Sem falar das demais produções, dissertações de mestrado e teses de doutorado, com elevado potencial de publicação em forma de livro, das dezenas de artigos científicos e resenhas em diversos periódicos nacionais. Ademais, já se contam quatro colóquios internacionais em Língua Portuguesa: Fortaleza, UFC (2011 e 2014); Lisboa, UNL (2012); e São Luís, UEMA-UFMA (2017). Como se pode notar, é inegável o expressivo percurso dos estudos weilianos em Língua Portuguesa. Todo esse esforço tem levado progressivamente à penetração desse pensador na cultura acadêmica brasileira e portuguesa. É preciso salientar que o êxito desse empreendimento de difusão de todos esses estudos se deve, em parte, à atuação do destacado estudioso português, Luís Manuel Bernardo e, em parte, à presença constante e ao decisivo apoio do Instituto Éric Weil de Lille, na França, na pessoa de seu diretor Patrice Canivez.

É nesse mesmo espírito de partilha e colaboração, tanto nacional quanto internacional, que nasce este volume *Hegel e nós*, no qual se desenha para nós a aguda e, por que não dizer, revolucionária compreensão de Éric Weil da filosofia de Hegel, traduzida em ensaios sobre diferentes aspectos dessa grande filosofia. Esta publicação é um empreendimento do GT Éric Weil, mas ultrapassa as suas fronteiras, pois além dos participantes desse coletivo que trabalharam como selecionadores, tradutores e revisores dos textos de Éric Weil sobre Hegel, outros pesquisadores da filosofia e até de fora da área também colaboraram com este projeto. Esse esforço conjugado visou a ampliar ainda mais o alcance do pensamento weiliano, em diálogo com a

⁴ Além do trabalho pioneiro de PERINE, M. *Filosofia e violência*, sentido e intenção da filosofia de Éric Weil. São Paulo: Loyola, 2013 (primeira edição de 1987), temos depois o de SOARES, C. M. *O filósofo e o político*: segundo Éric Weil. São Paulo: Loyola, 1998; seguido de BERNARDO, L. M. A. V. *Linguagem e discurso*: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Éric Weil. Lisboa: INCM, 2003; novamente PERINE, M. *Éric Weil e a compreensão do nosso tempo*: ética, política, filosofia. São Paulo: Loyola, 2004; até COSTESKI, E. *Atitude, violência e estado mundial democrático*: sobre a filosofia de Éric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009; também nessa década se somam CAMARGO, S. S. *Filosofia e política em Éric Weil*: um estudo sobre a ideia de cidadania na filosofia política de Éric Weil. São Paulo: Loyola, 2014, e ASSIS, A. *Educação e moral*: uma análise crítica da filosofia de Éric Weil. Curitiba: CVR, 2016. Em periódicos é preciso lembrar o número especial da *Revista Síntese* em homenagem a Éric Weil (n. 46, v. XVII, 1989), organizado por PERINE, M., bem como os dossiês organizados por BERNARDO, L. M. A. V.; CANIVEZ, P.; COSTESKI, E. (org.). A retomada na filosofia de Éric Weil. *Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias* (Lisboa), v. 31, 2013, e COSTESKI, E.; BRANCO, J. C.; SOARES, D. B. (org.). Éric Weil: lógica, moral e política. *Argumentos Revista de Filosofia*, ano 6, n. 11 (Fortaleza), jan./jun. 2014. Finalmente, PERINE, M.; COSTESKI, E. *Violência, educação e globalização*: compreender o nosso tempo com Éric Weil. São Paulo: Loyola, 2016.

tradição de estudos e pesquisas sobre Hegel já bem estabelecida em nosso País.

Nascido no mesmo solo que Hegel, a Alemanha, Éric Weil é de Mecklenburg, Parchim com natalício em 8 de junho de 1904. Realizou os estudos elementares em sua cidade natal e cursou Medicina e Filosofia nas universidades de Hamburgo e Berlin. Sob a orientação de Ernest Cassirer, em 1928, defende uma dissertação doutoral intitulada *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt, que será publicada em 1932 no Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, Heft 1-2, com o título *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi*. Mediante profundo conhecimento da Alemanha e atenta leitura de *Mein Kampf*,⁵ pôde prever o que estava por acontecer e decidiu emigrar para a França em 1933, de onde acompanhou os acontecimentos que, três anos depois, levaram ao regime nazista, à ascensão de Hitler como *Führer* e, na sequência, aos desdobramentos da espantosa *Noite dos Cristais*.

Em Paris, com Annelise Mendelsohn, a quem desposaria meses após a chegada, lutava contra as fortes adversidades econômicas. Porém, do ponto de vista cultural, frequentou alguns dos círculos intelectuais mais brilhantes da época, tais como o convívio com Raymond Aron, de quem tinha se tornado amigo ainda em Berlin em 1932, e com os filósofos Alexandre Koyré e Alexandre Kojève. Este último reuniu grandes intelectuais em torno do renomado seminário sobre a *Fenomenologia do Espírito* (1934-1939)⁶ na *École des Hautes Études*, que marcaria época na renovação dos estudos hegelianos, na qual também Weil foi protagonista. Nomes como Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, entre outros, estavam entre os participantes. Foi essa atmosfera intelectual que assinalou os primeiros anos da vida de Éric Weil em Paris.

Entre 1934-1938 colaborou com a revista dirigida por Alexander Koyré, *Recherches Philosophiques*, onde publicou nela uma série de resenhas e também seu primeiro artigo em língua francesa: *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire* (1935),⁷ texto no qual o germe de seu pensamento já pulsa, a ponto de Gilbert Kirsch qualificar esse trabalho como autobiográfico pelo

⁵ A questão da leitura do livro de Hitler se torna um ponto com importante desdobramento. Weil indagará se o filósofo da Floresta Negra quis o que Hitler queria ou se aderiu ao nazismo sem ler *Mein Kampf*. Nesse segundo cenário, seu caso seria agravado, sobretudo, para um pensador da responsabilidade e do compromisso como Heidegger (WEIL, E. Le cas Heidegger. *Philosophie et réalité II*, Paris: Beauchesne, 2003. p. 259).

⁶ KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel: aulas sobre a Fenomenologia do espírito* ministrada de 1933 a 1939 na *École de Hautes Études* reunidas e publicadas por Raymond Queneau. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; EdUERJ, 2002.

⁷ WEIL, E. *Essais et conférences I, philosophie*. Paris: Vrin, 1991. p. 207-231.

esclarecimento que presta acerca das escolhas filosóficas e históricas que precisou fazer. Em 1938 Weil recebeu a cidadania francesa e defendeu uma tese de doutorado na *École Pratique des Hautes Études*, intitulada *La critique de l'astrologie chez Pic de la Mirandole*, dirigida por Alexandre Koyré, resultado dos seus estudos sobre o Renascimento e sobre astrologia iniciados ainda na Alemanha. Naquele mesmo ano, também toma conhecimento de que seus familiares que ficaram na terra natal foram atingidos pelo recrudescimento do nazismo. No ano seguinte, com apoio de amigos conseguiu enviar ajuda financeira para seu cunhado e suas sobrinhas exilados na Holanda e, posteriormente, na Austrália. Sua mãe e irmã, no entanto, permanecem ao alcance dos nazistas e morrerão em campos de concentração em 1942.

Em 1940, Weil, sob o nome de Henri Dubois, é incorporado às forças da Resistência; no *front* é capturado e passa cinco anos no cativeiro. Nesse período, é designado como intérprete e se torna, segundo Livio Sichirollo, um dos principais organizadores da resistência dos prisioneiros de guerra, da relação entre grupos nacionais e um dos editores de um jornal clandestino. Em abril de 1945, as tropas britânicas libertam o campo de prisioneiros e Weil é designado responsável por organizar a repatriação dos prisioneiros.

De volta à França, empreenderá uma sólida carreira de pesquisador no CNRS. Em 1946 fundará, com Georges Bataille, a revista *Critique* na qual publicará um volumoso número de resenhas, algumas inclusive sobre a Alemanha. Publica o emblemático artigo *Le cas Heidegger*,⁸ em 1947, na revista *Le temps modernes* dirigida por Jean Paul Sartre. Colabora com pesquisas sobre a democracia para a UNESCO, entre 1948-1952. Defende em 1950, na Sorbonne, aquela que se tornará sua obra máxima, a tese de doutorado de Estado *Logica da Filosofia*, como tese principal, e *Hegel e o Estado* como tese secundária, diante de uma banca composta por Jean Wahl, Henri Gouhier, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty e Edmond Vermeil. De Paris passou à Universidade de Lille, onde fez brilhante carreira acadêmica entre 1956 e 1968. Data desse período a publicação de *Filosofia política* (1956), *Filosofia moral* (1961) e *Problemas kantianos* (1963). Participa de uma série de debates com figuras como Étienne Borne, Jean-Pierre Vernant, Jean Wahl, Paul Ricœur. Posteriormente ao período de Lille, muda-se para a cidade de Nice. Publica então a segunda edição revisada e aumentada de *Problemas kantianos* (1970) além dos dois volumes de seus *Essais et conférences* (1970; 1971).

Éric Weil ainda participou de dezenas de conferências presenciais, radiofônicas e televisivas na Europa e nos EUA, ministrou cursos no CNRS,

⁸ WEIL, E. *Philosophie et réalité II*, p. 255-266.

na *École Pratique des Hautes Études* e em diversas universidades, colaborou com as revistas *Confluence* e *Daedalus*. Tentativas de reaproximar Weil com a Alemanha foram feitas, o que resultou em convite para lecionar na Universidade de Berlim, recusado por ele.

Weil morreu em Nice em 1º de fevereiro de 1977. Seus últimos anos foram divididos entre as muitas viagens a trabalho e as sucessivas internações hospitalares e intervenções cirúrgicas.⁹ Após sua morte, foi criado o *Centre Éric Weil*, transformado a partir de 2011 em *Institut Éric Weil*, destinado à difusão e à análise da sua obra, à acolhida de pesquisadores e doutorandos e à organização de colóquios e encontros internacionais, constituindo uma verdadeira rede de pesquisa que se estende por diversos países da Europa, do Leste Europeu, da África e da América Latina, com expressiva presença no Brasil.¹⁰

Éric Weil, na qualidade de membro fundador da Internacional *Hegel-Vereinigung*, recebeu prêmios e homenagens entre os quais por “ter frutificado os motivos hegelianos no presente”.¹¹ Se não bastasse *Hegel e o Estado*, que traduz de maneira exemplar sua polêmica e divergente interpretação em relação a Alexandre Kojève, ambos considerados os responsáveis pela renovação dos estudos hegelianos na França, houve ainda sua intensa participação nos congressos internacionais sobre Hegel, alguns deles em colaboração com outro hegeliano, o filósofo Hans Georg Gadamer.

Para todos que conhecem a filosofia de Éric Weil, não é surpresa a chave hegeliana na qual sua filosofia é frequentemente assumida, chegando, em certas ocasiões, a uma identificação do filósofo franco-alemão como um hegeliano *tout court*. Talvez essa constatação faça sentido para um observador menos atento, sobretudo se se tomar em consideração apenas as mais de duas dezenas de textos que Weil dedicou a Hegel, entre os quais se contam os que constituem o presente volume, acrescidos dos cinco ensaios de *Hegel e o Estado*¹² e a

⁹ Para outros dados de biografia intelectual mencionados, remetemos ao primeiro capítulo, Filosofia e Realidade (o discurso e seu outro), do livro de PERINE, M. *Filosofia e violência*, p. 27-55. E também KIRSCHER, G. *Éric Weil ou la raison de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1999. p. 209-235, reproduzido com enriquecedoras modificações na apresentação de WEIL, E. *Philosophie et réalité*, II, p. VII-XXVI.

¹⁰ A Biblioteca Éric Weil está integrada à Universidade de Lille, campus de Villeneuve d’Ascq. Os catálogos dos arquivos de Éric Weil, bem como uma cronologia, são acessíveis pelos sítios: <https://Éric-weil-biblio.univ-lille3.fr/> e <https://Éric-weil-recherche.univ-lille3.fr/biographieEW.html>, de onde tiramos grande parte das informações biográficas descritas acima.

¹¹ DELIGNE, A. Action et reception d’Éric Weil en Allemagne. *Critique* n. 636, p. 408, mai 2000.

¹² Capítulo 1, A interpretação tradicional da *Filosofia do direito* de Hegel; Capítulo 2, Os fundamentos filosóficos da política; Capítulo 3, O Estado como realidade e a ideia moral;

categoria *Absoluto* (capítulo 13) da *Lógica da filosofia*.¹³ Sem sombra de dúvida, trata-se de uma produção expressiva consagrada ao filósofo alemão e que o público leitor em língua portuguesa tem agora à sua disposição.

Entretanto, apesar dessa excepcional dedicação à obra de Hegel, impõe-se certa cautela quando se pretende assumir Weil como hegeliano *tout court*. Weil pretendeu compreender Hegel como ele compreendeu a filosofia que o precedeu, assumindo os riscos de um *repensamento* e de uma *suprassunção* de Hegel, não como um ponto de referência exterior, mas como *método*. Com efeito, Hegel está presente na obra de Weil, não pela dialética exterior do entendimento, mas pela dialética superior do conceito que, segundo o § 31 da *Filosofia do Direito*, “não é um atuar *externo* de um pensamento subjetivo, ao contrário, é a *alma própria* do conteúdo, a qual organicamente faz crescer seus ramos e seus frutos”.¹⁴ Então, indagarão alguns, não é isso que faz de Weil um hegeliano? E a resposta é sim. Isso porque Weil acolheu o que talvez constitua o maior desafio da filosofia contemporânea, que consiste em filosofar depois do termo último imposto por Hegel à filosofia. Weil aceitou seguir Hegel até o fim e, por ter sido fiel ao seu pensamento, foi levado a superá-lo. Nesse sentido, ao se definir como pós-hegeliano, Weil é autenticamente hegeliano porque “ninguém mais do que Hegel levou a sério a história, e quem renega cento e cinquenta anos de história querendo ser fiel a Hegel, renega aquele que pensa venerar”.¹⁵ Por essa razão, afirma um de seus mais autorizados intérpretes: “compreender a filosofia de Weil é compreender a sua compreensão e a sua crítica de Hegel”.¹⁶

Portanto, ser pós-hegeliano difere radicalmente de qualquer postura anti-hegeliana: não consiste em protestos contra Hegel, mas na obstinação de acompanhar seu pensamento até o fim e concluir que não é mais possível pensar em conformidade com ele, mas depois dele. Para Ricœur, Weil nos alerta que é preciso passar pelo modelo de coerência introduzido por Hegel para sustentar o título de pós-hegelianos, uma vez que o percurso é muito mais penoso para os que nunca pensaram em ser pós-hegelianos. Quem não passou pela empreitada da *Enciclopédia* não sabe o que ali se fala nem o que significa o falar.¹⁷

Capítulo 4, A constituição; Capítulo 5, O caráter do Estado moderno; e por fim, o Apêndice, Marx e a *Filosofia do direito*.

¹³ Weil, E. *Lógica da filosofia*, p. 449-486.

¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: Unisinos; Recife: Universidade Católica de Pernambuco; São Paulo: Loyola, 2010. p. 74.

¹⁵ WEIL, E. *Essais et conférences I*. Paris: Plon, p. 141.

¹⁶ KIRSCHER, G. *La philosophie d'Éric Weil*. Systématicité et ouverture. Paris: PUF, 1981. p. 28.

¹⁷ RICŒUR, P. De l'Absolu à la Sagesse par l'Action. *Actualité d'Éric Weil. Actes du Colloque International*. Chantilly, 21-22 mai. 1982. Paris: Beauchesne, 1984. p. 411.

[o] que Hegel significa para nós: a exigência altamente proclamada do sistema, o que quer dizer: da mostração do discurso coerente que *se quer* discurso coerente, mostração que só pode ser efetuada pelo desenvolvimento lento e laborioso do conceito; pois só o conceito é capaz de apreender a realidade, porque a realidade o contém e não contém senão ele quanto ao essencial, isto é, quanto ao que de fato conta para a filosofia.¹⁸

Do ponto de vista sistemático, o pós-hegelianismo refere-se à categoria *Ação* presente no quadro da *Lógica da filosofia*, categoria na qual Marx aparece de forma marcante. Porém, é preciso dizer que nem por isso Hegel está ausente nessa categoria, antes, é preciso afirmar que a categoria só é possível através de Hegel, que nela ele se encontra subsumido, especialmente em razão da titânica luta travada pelo bloco das categorias da revolta (*Obra, Finito*)¹⁹ contra o *Absoluto*. A categoria *Ação* de certo modo responde às categorias precedentes, *Obra* e *Finito*, e ao próprio *Absoluto*, ao assumir a tarefa da realização da filosofia. Nesse sentido, a *Ação* possui, com conhecimento de causa, a clareza de ser pós-hegeliana, pois sabe (tem *consciência*) que é, do ponto de vista histórico, uma tradução de Hegel.²⁰ A presença de Marx, enquanto discurso dominante dessa categoria,²¹ assinala o projeto de realizar a filosofia que, para ele, não é outra senão a de Hegel. E essa tentativa de realização não é possível, como sabemos, nos moldes estabelecidos por Hegel, mas também não ocorre prescindindo dele, ou melhor, sem partir dele.

O centro do problema colocado por Weil, a propósito da filosofia de Hegel, diz respeito ao inacabamento de seu projeto, anunciado como realizado, mas que, aos olhos do filósofo franco-alemão, não passou de uma *pretensão*. O saber absoluto não se realizou, e Weil faz essa constatação considerando a exigência estabelecida pelo próprio Hegel, isto é, de acordo com a prova da circularidade do pensamento sistemático. Indaga Weil: “Se a *Fenomenologia* era tudo, porque Hegel escreveu a *Enciclopédia*?”²²

¹⁸ WEIL, E. *Hegel e nós*, sessão I, capítulo 1, p. 41.

¹⁹ Ver mais à frente Introdução: Observações sobre o hegelianismo de Éric Weil, p. 15.

²⁰ WEIL, E. *Hegel e o Estado*, p. 135.

²¹ Sobre a caracterização da categoria da *Ação* na *Lógica da filosofia* como marxista: cf. TOSEL, A. Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Éric Weil. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, série III, v. XI, n. 4, 1981, p. 1162ss; mais recentemente: QUILLIEN, J. La reprise, Kant, Marx. *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, Lisboa, 31 (2014): p. 56; e para complementos: VALDÉRIO, F. Éric Weil e o encontro de outro kantiano pós-hegeliano em Marx? *Kínesis*, Marília, v. X, n. 25, dez. 2018, p. 298.

²² WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 457.

Ademais, Weil aponta que muito frequentemente se esquece que a *Fenomenologia do espírito* foi finalizada durante a batalha de Jena e, nesse momento, a “alma do mundo” que passa sob a “janela” de Hegel, não é ainda o Napoleão de Tilsitt, da Espanha ou de Moscou, muito menos o de Santa Helena. No curso posterior da História, os fatos tomaram seu rumo e Hegel, sempre muito atento a eles, não deixaria escapar tais eventos, pois, segundo Weil, para Hegel “a leitura dos jornais era a prece matutina do honesto homem moderno”. A queda de Napoleão inviabilizou que a História pudesse atingir o seu ponto mais alto. Para Weil, isso manifesta que o termo do desenvolvimento da *Fenomenologia do espírito*, a saber, o Império Mundial do Espírito, não se realizou.²³

Esse problema do fechamento ou não do sistema de Hegel é, seguramente, um dos mais candentes não apenas para os hegelianos como para muitos que empreenderam o diálogo com a filosofia hegeliana. Weil não tem a pretensão de ter esgotado esse problema, ao dizer que,

se a forma que esse sistema assumiu em Hegel é uma forma definitiva, a forma do sistema, se essa forma concreta cumpre o que promete, eis uma pergunta que é uma das mais importantes para o filósofo e o historiador da filosofia. Mas seja qual for a maneira que se responda a ela, e mesmo supondo que a resposta seja negativa, nem por isso é menos verdadeiro que Hegel foi o último na breve série dos grandes filósofos: ele descobriu a categoria filosófica da própria filosofia. É possível que ele tenha descoberto em si, isto é, para nós, que nos compreendemos, num mundo transformado por sua descoberta, o que ele descobriu, sem talvez o compreender completamente. Mas esta crítica – se é que se trata de uma –, tornou-se possível graças a ele.²⁴

Contudo, como se vê, nem por isso ele hesita quanto à necessidade de uma tomada de posição. Talvez por entender as graves consequências de um posicionamento equivocado sobre a matéria, uma vez que “a reconciliação universal que a filosofia concebeu tão corretamente [com Hegel] ainda não existe no mundo das necessidades e dos sofrimentos injustos”.²⁵ É preciso atentar para o fato de que a interpretação de uma

²³ WEIL, E. *Hegel e o Estado*, p. 86.

²⁴ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 480-481.

²⁵ WEIL, E. *Hegel e nós*, Sessão I, Capítulo 1, p. 39.

filosofia, especialmente a de Hegel, não é isenta de grandes responsabilidades. Weil nos lembra permanentemente dos elevadíssimos perigos que rondam a humanidade, quando se negligencia ou mesmo se subestima a presença irredutível da violência diante da razão.

No que tange propriamente ao volume *Hegel e nós*, o dividimos em três sessões. A primeira se ocupando dos ensaios e de conferências que Weil dedicou ao filósofo alemão. Esses trabalhos cobrem um arco de mais de quarenta anos, desde seu texto de juventude *Hegel sobre a literatura* de 1935-36, até o texto póstumo *A Filosofia do direito e a filosofia hegeliana da história*, de 1979. Na segunda sessão encontram-se suas recensões sobre Hegel; esses estudos, alguns deles muito breves, se justificam numa publicação como esta pelo valor histórico e documental. Esperamos que os estudiosos de Hegel e os que se aplicam à produção de história das ideias possam encontrar nessas fontes proveitosas referências, tributo de alguém que se dedicou e foi reconhecido ainda em vida, por seus esforços destinados à compreensão de uma filosofia tão robusta quanto a de Hegel. Por fim, na terceira sessão, trazemos o texto *Filosofia e realidade* apresentado por Weil à Sociedade Francesa de Filosofia em 1963, a propósito da sua *Lógica da filosofia*. Não se trata de um texto sobre Hegel, mas sua inserção nesse volume se explica pelas referências nele contidas sobre a filosofia de Hegel. Seguramente, o debate que se seguiu à conferência na Sociedade Francesa de Filosofia foi uma das grandes oportunidades que Weil teve de confrontar publicamente seu pensamento com o de Hegel.

Weil nos lembra, ao justificar o pensamento de Hegel, como o mais difícil entre todos os filósofos,²⁶ que o aprendizado mediante o exercício da complexidade do pensamento é indispensável para a devida compreensão filosófica da realidade. Enfrentamos tempos bichudos, como se costuma dizer, nos quais um projeto de imbecilização da coletividade marcha sobre nós autoritariamente. Tal projeto ganha a cada dia mais adeptos, impulsionado por forte ressentimento anti-intelectual. Em situações como esta, o convite à leitura de Hegel, em chave da sua atualização, ou seja, da vitalidade de um projeto filosófico-político da liberdade, tem muito a nos dizer e, assim, essa leitura torna-se uma das tarefas mais urgentes.

Francisco Valdério e Marcelo Perine

²⁶ WEIL, E. *Hegel*, Sessão I, Capítulo 3, p. 61.

Introdução

Observações sobre o hegelianismo de Éric Weil

A filosofia de Hegel é, até nova ordem, a última das grandes filosofias. Ela é, portanto, a primeira filosofia contemporânea, no sentido de que ela não foi substituída por nenhuma outra [...]. Hegel não é somente moderno, pelo fato de não pertencer a uma época que sentimos como passada: ele é contemporâneo, e sua filosofia ainda fala do nosso mundo e não fala tanto para nós quanto nos fala sobre nós.¹

A sua ligação com a filosofia de Hegel é um tema recorrente entre os comentadores da obra de Éric Weil, por isso nós nos limitaremos aqui a fazer somente algumas observações que, esperamos, esbocem traços essenciais dessa relação.² Para tanto, em um primeiro momento, com uma

¹ WEIL, E. Hegel. In: *Essais et conférences 1*. Paris: Vrin, 1991. p. 127. Aqui, Sessão I, Capítulo 3, p. 61-62.

² Entre os autores que se debruçaram especificamente sobre a questão, podemos recordar, numa lista não exaustiva, BARALE, M. Éric Weil interprète de Kant et de Hegel. In: *Actualité d'Éric Weil*. Paris: Beauchesne, 1984. p. 349-360; BARAQUIN, A. Hegel et l'Etat. In: KIRSCHER, G.; QUILLIEN, J. (org.). *Sept études sur Éric Weil*. Lille: Press Universitaires de Lille, 1982. p. 27-55; BURGIO, A. La violenza e la ragione, le ragioni della violenza. Weil lettore di Hegel. *Hermeneutica* 8, 1988. p. 209-223; Hegel e Weil tra *Weltgeschichte* e *Rechtsphilosophie*. In: SICHIROLLO, L. (ed.). *Éric Weil: atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*. Urbino, 1989. p. 79-98; CALABRÒ, G. *Il filosofo e lo Stato*. Perugia: Grimana, 1978; ID. Éric Weil, interprète de la *Philosophie du Droit* hégélienne. In: *Actualité d'Éric Weil*. Paris: Beauchesne, 1984. p. 369-374; FINDLAY, F. *Comment on Éric Weil: the hegelian dialect*. In: O'MALLEY, J.; ALGOZIN, K.; KAINZ, H.; RICE, L. (ed.). *The legacy of Hegel*. La Haye: Nijhoff, 1973. p. 65-71; KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992. p. 231-156; MANZONI, C. Éric Weil: un'apologia di Hegel filosofo dello Stato moderno. *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 2, 1982, p. 107-125; MARIGNAC, P. Le destin de la philosophie politique de Hegel après *Hegel et l'Etat*. In: *Actualité d'Éric Weil*. Paris: Beauchesne, 1984. p. 375-186; PERINE, M. Éric Weil entre Hegel e Kant e além deles. *Síntese* 107, 2006, p.

preocupação também histórico-documental, retomaremos testemunhos de como o liame Weil-Hegel foi compreendido pelos intérpretes de Weil, bem como os limites dessa perspectiva. Depois, passamos à análise da categoria do *Absoluto* na *Lógica da filosofia*. Este último recorte enseja, reconhecendo seus limites, acrescentar à leitura dos textos reunidos neste volume a interpretação que o lógico da filosofia faz do “discurso absolutamente coerente” de Hegel.

A abordagem da questão do “hegelianismo” de Éric Weil, pelo menos naquilo a que nos propomos, exige duas perspectivas diferentes, ambas propriamente filosóficas. De um lado, precisamos tomar o argumento numa leitura orientada historicamente para situar o ambiente no qual a relação de Weil com o pensamento hegeliano se desenvolve. De outro, devemos também procurar uma leitura orientada sistematicamente, isto é, entendida como o antônimo de um ponto de vista puramente histórico. Neste segundo caso, trata-se da tarefa de ler na filosofia de Éric Weil as diferentes referências ao pensamento hegeliano e discernir efetivamente o específico da interpretação weiliana da filosofia de Hegel.

No que concerne à leitura que se interessa pela História, em uma perspectiva específica, sabemos que Weil migra para a França no início da década de 1930, e desde a sua chegada, acompanha o caminho de introdução do pensamento hegeliano nas margens do Sena.³ É de fato muito compreensível que o nome de Weil figure juntamente com Alexandre Koyré e Alexandre Kojève, como os filósofos estrangeiros que desempenharam um papel fundamental na apresentação da *Filosofia do direito*, da *Filosofia da História* e da *Fenomenologia do espírito* do mestre de Berlim ao público francês.⁴ Em grande medida, Weil não apenas não evitou, mas parece ter procurado essa associação aos dois pensadores de origem russa; é o que testemunham tanto a sua participação nos famosos seminários de Kojève sobre a *Fenomenologia*, quanto a dedicatória de sua tese doutoral, a *Lógica da filosofia*, a Koyré. Porém, se esses dados são tão conhecidos que a referência a eles acrescenta pouco ao nosso argumento, podemos

315-326 e ROCKMORE, T. Remarques sur Hegel vu par Weil. In: *Actualité d'Éric Weil*. Paris: Beauchesne, 1984. p. 361-368.

³ Sobre a recepção de Hegel na França JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne em France*. Paris: Albin Michel, 1996. p. 17-40.

⁴ Nesse processo, sobretudo a partir da publicação de *Hegel e o Estado*, o papel de Weil é reconhecido por grandes intérpretes da obra hegeliana, como, por exemplo, Labarrière e Bourgeois. Por isso, causa certa estranheza a completa ausência do seu nome no capítulo intitulado justamente “O hegelianismo francês”, do livro de Robert Sinnerbrink (SINNERBRINK, R. *Hegelianismo*. [Trad. F. Creder]. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 179-284).

remontar ainda às palavras de Livio Sichirollo, amigo de Weil e tradutor da *Lógica* para o italiano:

O que não é conhecido – e podemos dizer agora, penso que não seja indiscreto –, é que a *Introdução [à leitura de Hegel]* nasceu na casa de Weil. Kojève sabia que não conhecia Hegel como Koyré e Weil e, além disso, ele só tinha um verão para se preparar. Teve então a preocupação de procurar as pessoas de que precisava. Weil também sabia encontrar interlocutores à sua altura, pela cultura, inteligência e pela capacidade de ler um texto. E foram discussões acaloradas, intermináveis, de noites inteiras.⁵

Ao que acrescenta em seguida: “Kojève era fascinante como homem e como pensador. Weil o apreciava, gostava de discutir com ele, mas não compartilhava sequer uma única palavra de suas teses sobre Hegel”.⁶ E é justamente nesse ponto que, a nosso ver, surge o problema, pois a partir da sua relação com a obra de Hegel e com pensadores hegelianos, Weil passa a ser apresentado como hegeliano simplesmente.

Bem, se Alexandre Kojève, para continuar com um exemplo indiscutível, é um filósofo hegeliano, a pergunta que fazemos é se, por sua filosofia, Éric Weil também pode ser definido desse modo. Em outros termos, perguntamos se o adjetivo “hegeliano” é suficiente para caracterizar o pensamento de Éric Weil. Portanto, nossa pergunta vai de encontro a reações como, por exemplo, a de Emmanuel Lévinas,⁷ ou a do próprio Kojève, quando, em *Le concept, le temps et le discours* (sua introdução ao sistema do saber), reconhece a importância de Weil com as seguintes palavras: “Quanto ao que concerne à minha atualização de Hegel, é a influência de Éric Weil que devo mencionar, pois foi através dele que tive contato com o moderno neopositivismo do Discurso (*logos*). Mas, antes de tudo um bom hegeliano, tomou também um caminho que não sei para onde leva”.⁸

⁵ SICHIROLLO, L. Éric Weil. *Cahiers Éric Weil V*. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1996. p. 17.

⁶ SICHIROLLO, L. Éric Weil, p. 17.

⁷ Lévinas, depois de caracterizar a filosofia hegeliana como uma redução do outro, acrescenta: “um dos mais profundos intérpretes modernos do hegelianismo, Éric Weil, admiravelmente o exprimiu na sua *Lógica da filosofia*, mostrando como cada atitude do ser razoável se transforma em categoria, quer dizer, se percebe numa nova atitude. Mas ele pensa, conforme a tradição filosófica, que o resultado é uma categoria que absorve todas as atitudes”. (LÉVINAS, E. *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967. p. 189).

⁸ KOJÈVE, A. *Le concept, le temps et le discours*. Paris: Gallimard, 1983. p. 33. Sobre uma aparente associação de Weil à corrente neopositivista, tomamos as palavras de Luís Manuel

Weil não foi um “bom hegeliano” só para Kojève, vale lembrar que Francesco Valentini, primeiro a comentar a obra weiliana, também aponta para o seu “hegelianismo” num capítulo que se abre justamente com a afirmação de que há, em Éric Weil, um “retorno a Hegel”.⁹ Essa mesma perspectiva não apenas marcou também a recepção inicial de Weil no Brasil – como vemos na recensão da *Filosofia política* feita por Carlos Lopes de Mattos¹⁰ –, mas se estendeu a leituras mais recentes, como a de Agemir

Bernardo ao explicá-la deste modo: “o que é, eventualmente, mais problemático é a inclusão da proposta de Weil na corrente neopositivista do discurso (*logos*). No entanto, o facto de ter havido o cuidado de pôr o termo grego entre parênteses mostra que não se trata da designação de uma corrente, mas da indicação de uma forma de compreender o discurso, nomeadamente, na sua relação com a realidade. Assim entendida, a classificação revela-se mais ajustada do que se poderá pensar, porquanto acentua a factualidade incondicional do Discurso decorrente da universalidade da linguagem”. (BERNARDO, L. *Linguagem e discurso*. Lisboa: INCM, 2003. p. 255, n. 9).

⁹ Com efeito, é sob a cifra de um retorno a Hegel que o italiano Francesco Valentini introduz o pensamento weiliano no cenário da filosofia francesa do fim dos anos de 1950. Por ser o primeiro a tomar a filosofia de Weil como objeto de interpretação e por fazê-lo à luz da sua relação com Hegel, vale retomar aqui o trecho em que Valentini estabelece as bases da sua leitura da obra weiliana: “Com Éric Weil, o retorno a Hegel assume o aspecto de um consciente retorno à razão. Mesmo se Weil não é, em sentido estreito, um polemista e apesar das evidentes diferenças de orientação filosóficas e de cultura, a sua figura, vista no quadro da cultura francesa atual, pode aproximar-se da de um [Julien] Benda, por um intransigente hábito racionalista que nada concede às tendências opostas dominantes. Mente severa, que não pensa outra coisa além de *compreender*, não se concede lamentos e exortações, não se pergunta se o homem é capaz de resolver os seus problemas, consideraria semelhantes questões dignas de uma razão preguiçosa, não mostraria ternura aos angustiados e às almas belas. O seu ideal humano é, em meio a tanto romantismo, aquele simples e alto do homem *honesto*, ligado aos seus deveres, apegado à sua profissão, do *sábio* que submete a paixão à razão, a sua particularidade individual a exigências mais vastas. Pensa-se espontaneamente no ideal clássico do homem razoável (ao qual Weil apela explicitamente) e, pelo outro lado, no severo costume das grandes personalidades da velha Europa, na rigidez de um Silvío Spaventa, na saúde moral de um Benedetto Croce. ‘O coração tem seus direitos – escreve Weil discorrendo sobre a moral de Hegel – mas é a razão que funda esta legitimidade, a paixão é fundamental no homem, mas é a razão que constrói sobre este fundamento e que avalia as construções que se mantêm neste terreno’. Submeter-se à razão significa reencontrar a autêntica liberdade e exercitá-la no quadro das instituições e dos costumes. O próprio Hegel – prossegue Weil – foi honesto: ‘mesmo quem não compartilha das suas visões reconhecerá que ele jamais derogou, que cumpriu os deveres de sua condição, que fez tudo para ser bom pai de família e bom filósofo (se a conjunção destes dois termos parece ridícula à mentalidade contemporânea, pior para esta mentalidade)’”. (VALENTINI, F. *La filosofia francese contemporanea*. Milano: Feltrinelli, 1958. p. 301-302).

¹⁰ Para o autor, “o pensamento de Éric Weil segue nas grandes linhas o hegelianismo clássico” (MATTOS, C. *Éric Weil: Philosophie politique*. Paris: Vrin, 1956. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 8, n. 2 (1958), p. 267). Até onde nos é permitido saber, é este o primeiro texto sobre Weil publicado no Brasil.

Bavaresco e Danilo Costa, quando listam o nome de Éric Weil, sem mais, entre “hegelianos ortodoxos”.¹¹

Porém, a oração de Kojève reconhece igualmente um outro aspecto, isto é, considera também o fato de que Weil tomou um caminho desconhecido ao autor de *Introdução a uma leitura de Hegel*. É este então o terreno próprio da questão, é nele que devemos recordar os termos com os quais, segundo Paul Ricœur, Weil procurou definir sua posição diante da tradição filosófica moderna. Evidentemente, estamos nos referindo à expressão “kantiano pós-hegeliano”,¹² conhecidíssima entre os leitores de Weil. De um lado, a expressão, em sua complexidade, parece revelar a consciência que o filósofo tem da dificuldade que o conjunto da sua obra representa para quem quiser compreendê-la; de outro, ela resgata a importância da formação neokantiana de Weil, quase completamente ignorada por quem o define simplesmente como filósofo hegeliano.

Porquanto o “kantismo de Éric Weil” já foi muito bem trabalhado, por exemplo, por Patrice Canivez,¹³ podemos nos limitar a alguns acenos. Em primeiro lugar, é o fato de recordar simplesmente que Weil estuda filosofia em Marburgo, um dos luzeiros dos estudos neokantianos da primeira metade do século passado,¹⁴ e o faz sob orientação de Ernest Cassirer, neokantiano de primeira grandeza. Mas também a relação de Weil com Cassirer é complexa e pode ser tomada de forma distinta nos dois diferentes momentos da sua obra.¹⁵ O mais importante é que, em ambos, a obra e os projetos do

¹¹ BAVARESCO, A.; COSTA, D. Hegel e os novos rumos do espírito em Charles Taylor. In: TAYLOR, C. *Hegel: sistema, estrutura e método*. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 8.

¹² Ricœur não apenas recorda a expressão, mas a toma por empréstimo, e acrescenta, de pronto, sua forma de apropriação: “cronologicamente, Hegel vem depois de Kant; mas nós, leitores tardios, vamos de um ao outro; em nós algo de Hegel venceu algo de Kant, mas algo de Kant venceu algo de Hegel, porque nós somos tão radicalmente pós-hegelianos como somos pós-kantianos. Na minha opinião é esta troca e esta permutação que estruturam ainda o discurso filosófico de hoje. É por isso que a tarefa é pensá-los sempre melhor, pensando-os em conjunto, um contra o outro, e um pelo outro” (RICŒUR, P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés, 1988. p. 401). A expressão não aparece nos textos de Weil, mas não se contesta o seu uso por parte do autor, cf., p. e., PERINE, M. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*. São Paulo: Loyola, 2013. p. 125-130; JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève à Hegel*, p. 180.

¹³ CANIVEZ, P. O kantismo de Éric Weil. *Argumentos Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 6, n. 11, p. 9-18, jan./jun. 2014.

¹⁴ Sobre o lugar da Escola de Marburgo no cenário filosófico e especificamente para os estudos neokantianos no século passado, PHILONENKO, A. *L'École de Marbourg*. Cohen – Natorp – Cassirer. Paris: Vrin, 1989.

¹⁵ Acerca da relação com Cassirer, PALMA, M. *Studio su Éric Weil*. Università degli Studi Orsola Benincasa, Dissertazioni di dottorato, Napoli, 2008, p. 16-28 e STANGUENNEC, A. *Être, soi, sens: les antécédences herméneutiques de La dialectique réflexive*. Villeneuve d'Ascq: Septentrion Presses Universitaires, 2008. p. 147-158.

mestre parecem influenciar fortemente os caminhos e as escolhas do aluno. Sobre o início da sua produção intelectual, vale retomar o que diz Lejboxicz sobre os trabalhos de Weil no Instituto Warburg:

Os temas levantados e os laços entre as ideias dos autores impõem a conclusão: é muito pouco dizer que no início dos anos trinta Éric Weil participa dos trabalhos de um instituto de Warburg, que promove, entre outras novidades, a história da astrologia; antes, tudo se passa como se ele se preparasse para se tornar, no futuro, um membro eminente e singular, aquele que, depois de Cassirer, manteria a dimensão filosófica dos trabalhos.¹⁶

Depois, podemos considerar o que William Kluback afirma sobre a mesma relação, mas vista noutro ângulo, não mais do aluno, mas de Weil compreendido à luz da sua obra principal:

Quão profundamente Weil foi influenciado por Cassirer é difícil mensurar, se influência pode ser mensurável [...]. As grandes obras de Cassirer são dedicadas às formas simbólicas criadas pela razão para interpretar o mundo e dar-lhe significado. As formas do entendimento têm extensões infinitas na linguagem, no mito e no conhecimento. O mais significativo trabalho de Weil, foi a *Lógica da filosofia*, o discurso das categorias pelas quais o homem tenta compreender a si mesmo como um ser razoável e necessitado.¹⁷

Essas considerações acerca das relações com o pensamento de Kant ou com o neokantismo de Cassirer interessam sobretudo porquanto nos ajudam a compreender alguns aspectos específicos da obra de Weil e da sua leitura da filosofia de Hegel.

Voltemos à História. No período do pós-guerra, Weil participa ativamente dos congressos hegelianos na Alemanha, na França e na Itália. Em 1962, foi convidado por Gadamer para participar do Congresso Hegel de Heidelberg,¹⁸ ocasião em que foi fundada a *Internationale Hegel-Vereinigung* (Associação Hegel Internacional), com o próprio Hans Georg Gadamer eleito para

¹⁶ LEJBOWICZ, M. Éric Weil et l'histoire de l'astrologie. *Cahiers Éric Weil* 1. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987. p. 96.

¹⁷ KLUBACK, W. *Éric Weil: a fresh look at philosophy*. New York: University Press of América, 1987. p. 77.

¹⁸ Carta de Éric Weil a Livio Sichirollo, de 22 de janeiro de 1962 [disponível nos *Archives Éric Weil* do Instituto Éric Weil, Universidade de Lille].

presidente e Alexandre Koyré e Joachim Ritter apontados para assessores.¹⁹ Depois, como membro da *Hegel-Vereinigung*, Weil ajuda a organizar o II Congresso Hegel em Urbino, em 1965, e o III Congresso Hegel em Lille, em 1968.²⁰ Sobre a participação de Weil no Congresso de Urbino e a relevância de sua intervenção na renovação dos estudos hegelianos, vale a pena destacar aqui o testemunho de Raffaello Franchini:

Não se trata de uma opinião pessoal nossa, mas de uma necessidade espiritual largamente percebida [aquela de retornar a Hegel], demonstrada pelo fato de que no Congresso de Urbino, a bela conferência introdutória de um estudioso insigne como Éric Weil expunha, entre os mais sinceros consensos, ideias completamente diferentes das nossas acerca do significado e da função que assumem hoje, positivamente, a árdua retomada dos estudos hegelianos promovida pela Associação, de um lado; e, negativamente, quantos persistem em considerar supérfluo ou inatural o diálogo com a grandiosa sistematização hegeliana, de outro. Assim como em outras circunstâncias, Weil sustentou firmemente, exprimindo-se com grande clareza e lucidez, o conceito de que se manter fiel ao ensinamento de Hegel com certeza não significa transformar-se em mero repetidor do seu pensamento; mas, ao contrário, “retomar o seu esforço, fazendo nosso o que ele pôs à nossa disposição, quer conceitos, quer problemas, a fim de que nós mesmos filosofemos sem nos perder pela estrada que ele nos indicou [...]”; assim como admiravelmente esclareceu que uma coisa é estudar Hegel com espírito crítico, outra é se iludir com a

¹⁹ BURBIDGEM, J. W. *Historical Dictionary of Hegelian Philosophy*. Lanham, Maryland: Scarecrow Press, 2008, p. XXI.

²⁰ Em carta a Livio Sichirollo, de 9 de fevereiro de 1967 [disponível nos *Archives Éric Weil* do Instituto Éric Weil, Universidade de Lille], Weil afirma dispor de financiamento para o Congresso da *Internationale Hegel-Vereinigung* de Lille e propõe a Gadamer “História Política, Arte, Religião e Filosofia em Hegel” como tema central do Congresso. Poucas semanas depois, em 27 de março, noutra carta para Sichirollo [disponível nos *Archives Éric Weil* do Instituto Éric Weil, Universidade de Lille], temos, de certa forma, as razões da proposta: “Parece-me que todas as interpretações da filosofia da história de Hegel estão radicalmente erradas – não conheço nenhuma exceção. Por quê? Porque todos falam, escrevem e interpretam como se Hegel só tivesse feito os cursos chamados *Philosophie der Weltgeschichte*. O fato evidente, portanto, é que todos os grandes cursos sobre a religião, sobre a arte, sobre a história da filosofia, são cursos de filosofia da história. Esse erro dos intérpretes é o mesmo que encontramos naqueles que fazem de Hegel um adorador do Estado, como se ele nunca tivesse declarado que o Espírito absoluto só aparece no além, precisamente na arte, na religião e na filosofia. Se esse congresso deve trazer alguma coisa, isso só acontecerá se alguém quiser mostrar a unidade da filosofia da história na sua multiplicidade de aspectos essenciais, ou simplesmente interpretar um desses grandes capítulos sob o aspecto da ‘filosofia da história’ em sua ligação com a *Philosophie der Weltgeschichte*”.

possibilidade de, deliberadamente, refutar o seu pensamento. Quem assim se ilude ou se posiciona, é, observa Weil, ao mesmo tempo um “antifilósofo”, já que todos podem se negar a compreender o que é, e a compreender, assim, a própria visão do mundo – em virtude da qual cada um se orienta na vida e no seu discurso; quem quiser pode reconhecer numa visão particular, numa preferência, numa escolha apaixonada, o *essencial*, e rejeitar todo o resto como mentira, erro e pecado. Em suma, todos podem rejeitar não apenas a compreensão, mas também a vontade de compreender. Neste caso, não se trata propriamente de anti-hegelianos; é-se também antiplatônico, antiaristotélico, antifilósofo.²¹

Porém, no que toca ao nosso tratamento da questão, temos de reconhecer não somente os motivos históricos da associação de Weil a Hegel, mas, mais propriamente, as suas razões sistemáticas, isto é, filosóficas, dessa ligação. Com efeito, se por um lado, a presença de Hegel no pensamento weiliano é indiscutível, por outro, ela pode ser tomada em perspectivas distintas. Em todas elas, porém, o autor da *Filosofia do direito* aparece como “grande interlocutor filosófico de Weil”,²² assumindo o papel de uma “presença fundadora”.²³ A partir daí, coloca-se como primeira tarefa “topografar” a presença de Hegel no pensamento weiliano. De um modo geral, o diálogo com Hegel se desenvolve em dois diferentes registros. Em um, ele se dá em ensaios e conferências nos quais a postura do filósofo-educador se reveza com a linguagem técnica, e reflete, a partir do pensamento hegeliano, acerca da liberdade, do contentamento, da moral, do Estado, da História e das relações da racionalidade técnica com a razão filosófica. É precisamente nesse primeiro registro que se concentram os textos presentes neste volume. No outro, o que nos interessará a partir de agora, a discussão acompanha a articulação de um sistema filosófico que, em Weil, sem jamais renunciar à razão, em um só tempo reconhece a irredutibilidade da liberdade à razão e coloca a questão do sentido disso.²⁴ Logo, nesse segundo registro, para tratar da relação entre Weil e Hegel, abordamos a compreensão e a crítica de Hegel tomados como “tipo-ideal” de uma categoria irredutível do discurso, a categoria do *Absoluto*, no sistema weiliano.

²¹ FRANCHINI, R. *La logica della filosofia*. Ricerche e discussioni. Napoli: Giannini, 1971. p. 339.

²² PERINE, M. *Filosofia e violência*, p. 115.

²³ KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité*, p. 234. A expressão foi tomada também por Pierre-Jean Labarrière, em *De Kojève a Hegel*, p. 181.

²⁴ KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité*, p. 235.

Em 1950, Weil publica a *Lógica da filosofia*, “um dos livros mais ricos e mais surpreendentes que apareceram no século XX”.²⁵ Na *Lógica* weiliana, o tema de fundo é a relação entre filosofia e violência, relação articulada em uma estrutura complexa, feita de *atitudes* e de *categorias em retomadas*²⁶ que levam à *Sabedoria*.²⁷ Nela, o sentido do discurso de Hegel é compreendido num sistema que expõe a própria lógica de uma forma inconfundível com a dialética hegeliana, embora se apropriando da ideia hegeliana de “circularidade como critério da filosofia”,²⁸ entendida, porém, como “um conceito-guia que se distancia claramente do significado ontoteológico da circularidade sistemática hegeliana”.²⁹

Na *Lógica de filosofia*, a sequência (lógica, não histórica) das categorias que tematizam as atitudes puras, nas quais o homem se compreendeu na história das suas realizações, se apresenta como segue: as categorias

²⁵ ROBINET, J. B. *O tempo do pensamento*. Tradução de B. Lemos. São Paulo: Paulus, 2004. p. 277. Um exemplo da recepção da *Lógica* é dado pela leitura de Jean Wahl que, correta porquanto delimita com bastante precisão a relação da *Lógica* weiliana com a filosofia hegeliana, carece da consideração da inspiração kantiana no projeto de Weil no seu conjunto: “A grande tentativa que empreende Éric Weil se assenta, em grande parte, à influência de Hegel. É toda a história do pensamento que ele nos apresenta, alargando a visão hegeliana das coisas e considerando o fato de que esta história do pensamento não parou em Hegel. É preciso, portanto, criar categorias para mostrar como uma teoria da ação como aquela de Marx, uma teoria da finitude e da existência como aquela de Heidegger, prolongaram esta história permitindo tomar uma visão, na sua aparência, completamente diferente da de Hegel. A erudição e a profundidade que marcam esta tentativa fazem da obra de Éric Weil, *Lógica da filosofia*, uma das mais importantes do pensamento contemporâneo na França”. (WAHL, J. *Tableau de la philosophie française*. Paris: Gallimard, 1962. p. 174-175). Vale também recordar as palavras de Kojève sobre a leitura da *Lógica* em carta para Leo Strauss: “Weil terminou seu grande livro. Muito impressionante. Além de muito ‘Hegel-Marxista’ e certamente influenciado por meu curso. Mas ele termina à la Schelling: poesia – filosofia, e sabedoria como silêncio. Finalmente terminei de lê-lo. Lamento não tê-lo escrito eu mesmo”. (STRAUSS, L. *On tyranny: including the Strauss-Kojève correspondence*. Chicago: Chicago University Press, 2000. p. 234-239).

²⁶ Sobre a “retomada” em Weil, enviamos a leitura dos textos reunidos em *Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias* v. 31, 2013. Trata-se de um dossiê organizado pelos professores Luís Manuel Bernardo, Patrice Canivez e Evanildo Costeski contendo as contribuições do Colóquio Internacional *La reprise, les reprises*, realizado em Lisboa, em maio de 2012.

²⁷ Reconhecendo e exaltando o valor do trabalho de outros intérpretes, a nosso ver, a obra de Gilbert Kirsch, *La philosophie d’Éric Weil*, talvez ainda seja a apresentação mais completa da *Lógica*. A nosso ver essa avaliação não é exagerada, porquanto outros pesquisadores em geral mantêm uma preocupação específica diante da obra e Kirsch se propõe justamente a apresentá-la em seu conjunto, quer dizer, em sua “sistematicidade” e “abertura”.

²⁸ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 620.

²⁹ MORRESI, R. *Discorsi sistematici: Hegel Hamelin. Weil, Sausurre*. Macerata: Edizioni Simple, 2013. p. 74.

primitivas: (1) *Verdade*, (2) *Não sentido*, (3) *Verdadeiro e falso* e (4) a *Certeza*; as categorias da razão: (5) *Discussão*, (6) *Objeto*, (7) *Eu*; as categorias da reflexão: (8) *Deus*, (9) *Condição*, (10) *Consciência*, (11) *Inteligência*, (12) *Personalidade*, (13) *Absoluto*; as categorias da revolta e da ação: (14) *Obra*, (15) *Finito* e (16) *Ação*; as categorias formais: (17) *Sentido* e (18) *Sabedoria*.

O discurso hegeliano, na *Lógica* de Weil, é compreendido pela categoria do *Absoluto* que expõe e desenvolve a exigência filosófica de compreensão razoável.³⁰ Com efeito, depois de oscilar entre o mundo e o homem, a natureza e a liberdade, o conhecimento teórico e a negatividade prática, o pensamento finito se eleva à apreensão coerente do dinamismo que anima a totalidade concreta: “a vinda do espírito a si mesmo”, através dos obstáculos e das contradições que se opõem uns aos outros para se afirmarem.

O quadro formado pelo conflito que se põe nessas contradições é visto pela *Personalidade* como um mundo a ser combatido, mundo que se lhe apresenta como um lugar de “morte”. Expressar-se como figura no conflito é para o indivíduo se ver jogado novamente na infelicidade insuperável de uma separação que o coloca diante de uma alteridade incontornável; é essa cisão irreduzível que impede o acesso à compreensão coerente. Trata-se, então, de apreender o lugar paradoxal que só é reconhecido de um modo unilateral e implícito pela *Personalidade*; não existe vida de um lado e morte do outro, só há o “conflito do mundo consigo mesmo dentro do indivíduo”.³¹ O que o indivíduo sente como seu conflito pessoal se produz “num âmbito que não é pessoal, e seu resultado não é pessoal”.³² A única efetividade concreta é, então, a de uma realidade que tira sua coerência das crises que a atravessam. É preciso executar os apelos pessoais a uma autenticidade sempre em devir, compreender que dessa singular pluralidade finita se compõe o “discurso *uno* porque formado pela totalidade dos apelos que recusam o discurso *uno*”.³³ “Nada é o outro do discurso”³⁴ que é “a um só tempo objeto e sujeito”,³⁵ cuja unidade coerente se forja e se afina através “dos conflitos na sua totalidade”³⁶ articulada.

Fica assim superado o apego a si, quer dizer, a fixação do indivíduo em si mesmo. Não pode mais haver “discurso coerente do indivíduo”.³⁷ Só aceitando o desaparecimento ou a morte, a personalidade individual pode

³⁰ KIRSCHER, G. *La philosophie d'Éric Weil*, p. 290.

³¹ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 451.

³² WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 451.

³³ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 452.

³⁴ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 453.

³⁵ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 452.

³⁶ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 453.

³⁷ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 452.

chegar à compreensão do homem razoável: “já não se trata, assim, da libertação e da realização do *indivíduo*, mas da liberdade e da realidade do *homem*”.³⁸ Na *Lógica da filosofia*, “o salto que leva da individualidade à liberdade”³⁹ passa pela negatividade discursiva de uma linguagem que não se exerce “contra o que há, mas contra todo *há*, contra o dado como tal”.⁴⁰ “O fogo devorador desse discurso infinito, do qual o homem é ao mesmo tempo ‘a voz e os ouvidos’, finda por consumir tudo e retomar em si tudo mais, que chega a compreender como seu outro”.⁴¹

No fim, a totalidade das negações pode se considerar como a vinda a si da liberdade pensante, de um pensamento que se percebe livremente como interior à verdade espiritual do Todo, que lhe aparece agora como resultado consciente de si. O círculo da reflexão foi percorrido inteiramente, toda alteridade externa foi reabsorvida e o homem consciente de si não se sente mais sozinho, antes, ele sabe que “aquele que vive no Absoluto vive em Deus”,⁴² compreendido como todo infinito que não tem nada fora de si. Integrando-se à vida da totalidade, a negatividade lhe permite se desenvolver, se desprejar e se explicitar em autocompreensão razoável, “na categoria do discurso absolutamente coerente, o homem chega a uma nova *teoria*, a uma nova visão da realidade na sua totalidade, totalidade que o compreende, na qual ele se compreende, mas que não tenta mais compreender do ponto de vista do indivíduo isolado”.⁴³

Temos aqui uma atitude que “quer ser categoria”,⁴⁴ que se volta inteiramente à universalidade da compreensão razoável, mas que não se retira, como a *Inteligência*, na pureza da pacificação teórica, pois o caminho do *Absoluto* passa pelo trabalho e pelas lutas da finitude e o homem só se torna pensamento através da história dos homens: é “no fugidio” que “o pensamento se apodera do eterno”.⁴⁵ O resultado está no futuro, “a categoria presente se pretende e se sabe herdeira de todas as atitudes e de todas as categorias anteriores”.⁴⁶ Ela simplesmente tira de suas fixações unilaterais as abstrações anteriores e as transporta para o movimento e para a vida de um Todo que é uma vida viva, sentimento e raciocínio: o eu se elevou ao Todo do qual é a autoconsciência, “o círculo da reflexão foi percorrido, e o homem

³⁸ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 451.

³⁹ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 455.

⁴⁰ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 455.

⁴¹ GUIBAL, F. *Le sens de la réalité*. Paris: Le Félin, 2011. p. 151.

⁴² WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 458.

⁴³ WEIL, E. *Philosophie et réalité 2*. Paris: Beauchesne, 2003. p. 236-237.

⁴⁴ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 460.

⁴⁵ WEIL, E. *Philosophie et réalité 1*. Paris: Beauchesne, 2003. p. 113.

⁴⁶ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 461.

na totalidade de seu ser se reconheceu como o Ser em sua totalidade, como o des-envolvimento de Deus”,⁴⁷ a negatividade se tornou parte da vida razoável do mundo. No entanto, esse acordo não anula as diferenças e deixa uma tensão significativa entre a vida e o conhecimento, entre particularidade finita compreendida no Todo como um de seus momentos e universalidade compreendendo o Todo que ela leva à autoconsciência; assim, “a liberdade que é o Absoluto deixa o indivíduo em seu lugar no finito que, mesmo sendo compreendido como finito no infinito, não deixa de ser finito para ele próprio”.⁴⁸

A filosofia sempre trouxe em si uma ideia do Todo, mas projetando-a normalmente numa *ideia* do Todo transcendente, “separada e abstrata”.⁴⁹ Não é o caso da categoria do *Absoluto*, nesta, com efeito, essa ideia finalmente aparece em sua efetividade como resultado vivo do trabalho da negatividade. As liberdades humanas se confrontaram com a adversidade da natureza e de seus mundos, concordaram sobre o que devem dominar: na medida em que ela levou a história ao seu fim razoável, ao reconhecimento universalmente concreto possibilitado pelo “Estado de todos os cidadãos”⁵⁰ – “o papel da negatividade humana está terminado”.⁵¹ Somente depois dessa trabalhosa realização pode aparecer a “verdadeira filosofia”, que toma a forma da ciência efetiva. A negação transformadora do desejo e do agir pode dar lugar à teoria consciente de si e de seu mundo: “a ciência verdadeira não acrescenta nada, portanto, à realidade; ela é o saber absoluto no qual a Razão realizada se sabe Razão realizada”.⁵² Tendo se tornado para si mesmo o que é em si mesmo, o ser-espírito torna finalmente possível a todo homem uma compreensão concretamente universal. Mas essa “reconciliação do espírito consigo mesmo, presente no discurso coerente”,⁵³ vale somente para quem aceita se fundir com o Um-Todo do Ser que se sabe Razão efetivamente presente, sem se fechar em sua individualidade. A filosofia não lida com dificuldades particulares, “exceto para dizer à particularidade que não pode haver coerência para a particularidade”.⁵⁴

⁴⁷ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 471.

⁴⁸ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 460.

⁴⁹ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 473.

⁵⁰ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 473

⁵¹ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 474. Pode-se considerar que, sobre esses dois pontos correlativos ao “fim da história” e à “realização da filosofia em Saber”, a interpretação weiliana de Hegel na categoria do Absoluto é devedora dos cursos de Kojève sobre a *Fenomenologia do espírito*. Cf. GUIBAL, F. *Le sens de la réalité*, p. 153.

⁵² WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 473-474.

⁵³ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 475.

⁵⁴ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 474.

Por estar no nível do universal concreto, o conhecimento é absoluto; nele o pensamento pensa a si mesmo na efetividade de sua existência. Ser e discurso, objeto e sujeito se desenvolvem, trazendo à sua realização a concretude antevista pela categoria do “*Verdadeiro e falso*”: o “Verdadeiro não se mistura ao Falso –, e no entanto não existe sem o Falso – se revela como o universal que não se mistura ao particular e, no entanto, não existe ele”.⁵⁵ O mesmo vale para o mundo do *Objeto* que doravante se pensa em sua verdade efetiva, Ser e discurso radicalmente unidos na e pela ontologia especulativa. Quanto à racionalidade do entendimento, se o desenvolvimento científico do *Absoluto* lhe parece escandaloso, esse é o preço de sua tensão cega em sua própria finitude; embora reconhecendo seu direito relativo, a razão efetiva passa, assim, pela peculiaridade de suas objeções, “não porque as considere falsas, mas porque as considera verdadeiras – na particularidade e para ela”.⁵⁶ Como resultado autoconsciente, “porque ela chegou ao Absoluto, onde o Ser é Espírito”,⁵⁷ a ciência “começa tranquilamente pelo Ser”⁵⁸ e o deixa passar do em-si ao para-si, num caminho de autodeterminação que o eleva ao conceito passando pela mediação da essência. E esse desenvolvimento lógico é o coração de uma sistematicidade especulativa na qual a coerência do discurso é e se sabe coextensiva ao movimento da efetividade: “o *conceito* é o Ser que se sabe Ser, que se coloca como Ser na natureza, que se concilia em sua realidade histórica com aquela existência que ele teve fora de si”.⁵⁹ Nada é externo, nada escapa de um método que segue o devir-conceito do ser através da totalidade encadeada de seus sucessivos momentos, que se entrega ao rigor intrínseco do automovimento pelo qual o Absoluto vem a si, deixando de “ser o *outro* do finito”.⁶⁰ “Quer dizer, que essa realidade perfeitamente elaborada do sistema, na qual e através da qual o Absoluto não é mais programa ou exigência, mas a vida totalmente consciente de si mesma, dá à vontade filosófica de coerência sua ‘forma definitiva’? É impossível escapar dessa questão difícil”.⁶¹

Devemos especificar exatamente em que consiste a novidade filosófica do *Absoluto*. Obviamente não está na atividade do pensar enquanto se orienta para a coerência de um discurso que se pensa como universal: as categorias anteriores já testemunham essa visão filosófica inscrita na História. O pensamento do *Absoluto* não quer “construir um discurso coerente a mais,

⁵⁵ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 476.

⁵⁶ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 478.

⁵⁷ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 478.

⁵⁸ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 478.

⁵⁹ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 478.

⁶⁰ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 479.

⁶¹ GUIBAL, F. *Le sens de la réalité*, p. 154.

entre outros tantos discursos coerentes, explicativos, redutivos, mas compreender a realidade na unidade da verdade”.⁶² Sua originalidade faz com que não seja a primeira categoria filosófica, mas a “primeira *categoria da filosofia*”, ou seja, nela “não se trata apenas de pensar, nem de pensar o pensamento, mas de pensar o pensar”,⁶³ a ideia que inspira e organiza não apenas “os discursos, mas o discurso”.⁶⁴ A questão aqui é da oposição entre opinião e verdade, fenômenos e essência, finitude e infinitude:⁶⁵ tudo só existe realmente na sua inserção no Todo e justamente por essa inserção, na e por sua adequação ao poder normativo que o estrutura e lhe dá efetividade dentro da infinitude do Todo. Essa compreensão dinâmica do Todo é a filosofia, que “não lida com o Todo como unidade de tudo, mas com a compreensão do Todo, com sua compreensibilidade, em suma, com a possibilidade do infinito que é para ela a possibilidade da unidade, visto que somente o infinito pode ser a um só tempo totalidade e pensamento”.⁶⁶ E esse pensamento do infinito não exclui menos o dualismo metafísico do Eu e do Outro, uma vez que o Eu está no Todo, a autoconsciência do Todo, já que não pode haver compreensão verdadeira do Todo sem autocompreensão de si, contra a *Inteligência*, nem verdadeira autocompreensão sem compreensão do todo, contra a *Personalidade*. Com “a coerência absoluta que compreende a si mesma como possibilidade do homem”,⁶⁷ a sistematicidade se torna realidade e “a filosofia se mostra como a compreensão de tudo e de si mesma”,⁶⁸ ela é “tudo para ela mesma, pela primeira vez”.⁶⁹ Depois de ser buscado na história, “o Espírito acaba por se encontrar ou por vir a si mesmo pensando a articulação razoável de sua objetividade e de sua subjetividade, de sua universalidade e de sua singularidade”.⁷⁰ Com essa vinda a si mesmo, na subjetividade humana, do conceito e em sua vida absoluta, “a filosofia deixou de ser reflexão num outro: o círculo das reflexões foi percorrido”.⁷¹ Permitindo à filosofia se constituir para si mesma, fazendo “coincidir o homem que fala de si com o eu do qual ele fala”,⁷² Hegel “descobriu a categoria filosófica da própria

⁶² WEIL, E. *Essais et conférences 1*, p. 130.

⁶³ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 481.

⁶⁴ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 127.

⁶⁵ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 482.

⁶⁶ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 481.

⁶⁷ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 118.

⁶⁸ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 481.

⁶⁹ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 482.

⁷⁰ GUIBAL, F. *Le sens de la réalité*, p. 155.

⁷¹ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 483.

⁷² WEIL, E. *Philosophie et réalité 2*, p. 369.

filosofia”,⁷³ ele a levou à sua consciência de si realizada. Portanto, diz Weil, “é possível que ele a tenha descoberto em si, isto é, para nós, que compreendemos, num mundo transformado por sua descoberta, o que ele descobriu, sem talvez o compreender completamente”.⁷⁴

A categoria do *Absoluto* reconhece sem grandes problemas que existia uma filosofia antes do sistema do saber absoluto, isso também porque o *Absoluto* “é antes de se *saber*” ou “é compreendido antes de se compreender”.⁷⁵ Desde que haja discurso e busca de coerência, quer dizer, desde que haja filosofia, a atitude se volta para a compreensão categorial e o filosofar está na intenção do Absoluto como vontade de compreensão e de articulação de tudo e do Tudo em um discurso coerente. Todos os discursos filosóficos são guiados pela ideia do absoluto como “ideia de discurso coerente”, “ideia que produz a filosofia sob cada categoria”.⁷⁶ À luz do Absoluto, parece que o “homem sempre *pode* querer que sua atitude se torne categoria”,⁷⁷ pode desejar que a sua vida se faça razoável e se pense como tal, na recusa da violência desumana. E aqui essa possibilidade não está condenada a continuar eternamente como desejo piedoso ou como exigência ideal, uma vez que o sistema a torna real, uma vez que permite que os homens queiram se compreender na efetividade de sua situação histórica. O fato da compreensão esclarece o sentido da compreensibilidade: “cada filosofia é, assim, uma retomada do Absoluto, na medida em que ela tem nele seu fundamento, como saber da compreensibilidade”.⁷⁸ Isso possibilita compreender a passagem da atitude à categoria; não há homem ou filosofia que, falando, não se incline à categoria do Absoluto, que “absorve a atitude”⁷⁹ em sua compreensão. A coerência absoluta do sistema compreende tudo, incluindo a finitude e até a possível revolta do indivíduo, na sua verdade que é menos sua do que aquela do Todo se compreendendo. Uma vez que esta integração tenha sido efetuada, que o Absoluto tenha sido revelado ou, que é mesmo, “uma vez que o Absoluto é alcançado no discurso coerente”,⁸⁰ é impossível considerá-lo de fora sem recair na incompreensão da inteligência separada da vida ou do pensamento exterior ao homem. Reduzir o saber absoluto a “uma teoria, a um ensinamento, a uma fé, a

⁷³ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 480.

⁷⁴ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 480-481.

⁷⁵ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 484.

⁷⁶ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 484.

⁷⁷ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 484.

⁷⁸ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 484.

⁷⁹ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 485.

⁸⁰ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 483.

uma técnica, a um método”,⁸¹ é mostrar que não o compreendemos como categoria da atitude, é renunciar à “coerência do discurso”,⁸² aderindo à obstinação de um ponto de vista que “se torna apenas a obstinação do raciocínio e da particularidade”.⁸³ A questão agora é saber se a pretensão de sair absolutamente do discurso coerente está, de antemão, condenada a esse tipo de regressão.

Em outras palavras, trata-se de pensar se a rejeição da coerência, precisamente por não ser filosófica ou anterior ao Absoluto, mas resolutamente “antifilosófica” e posterior ao Absoluto, não revela um ponto que o discurso absolutamente coerente não consegue enxergar. A este respeito, é necessário levar a sério uma revolta que não é uma retomada, quer dizer, que não é animada por uma intenção de coerência inevitavelmente subordinada à realidade do sistema, mas que se opõe ao próprio objetivo da compreensão. Em vez de ser apenas uma instância unilateral sobre um aspecto da realidade já compreendido pela geometria espiritual do *Absoluto*, essa atitude, a violência pura da *Obra*, mostraria que o pensamento não é o todo de uma existência que pode ser separada dela.⁸⁴ Por mais estranho que pareça, o não filósofo colocaria uma questão pela qual o Absoluto não se interessa,⁸⁵ embora tenha uma relevância filosófica radical: “O sentido tem um sentido?”⁸⁶ Essa questão abre o verdadeiro terreno da filosofia pós-hegeliana, o campo de uma coerência que se entende de maneira diferente da do *Absoluto*, uma coerência e uma sistematicidade que, desvinculando razão e liberdade de sua identificação espiritual, dá-se uma atenção diferente ao fundo poético-linguístico da existência, às suas fontes, não menos que às ameaças à liberdade finita, capaz de razão e de violência.

É isso que mais essencialmente interessa a Weil em Hegel: alcançar uma “superação” que não é uma simples extensão ou uma rejeição radical,

⁸¹ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 484.

⁸² WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 479.

⁸³ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 483.

⁸⁴ A categoria da *Obra* foi objeto da atenção de muitos intérpretes de Weil, aqui, além dos comentários de Gilbert Kirsch e Marcelo Perine, nos limitamos a enviar o leitor a: SALDÍAS, R. Filosofia y violencia. Del absoluto a la acción en *La Lógica de la filosofía* de Éric Weil. *Ideas y valores* 153 (2013), p. 201-218; RICŒUR, P. De l’Absolu à la Sagesse par l’Action. *In: Actualité d’Éric Weil*. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 mai 1982. Paris: Beauchesne, 1984, p. 407-423; BERNARDO, L. M. O que torna o mundo da ação tão vulnerável. *Dialética e filosofia contemporânea*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, 2017, p. 288-304 e NODARI, P. Razão e violência em Éric Weil. *Griot* 16/2 (2017), p. 188-204. O leitor terá nesses textos muitas outras indicações valiosas.

⁸⁵ KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité*, p. 255.

⁸⁶ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 485.

mas a invenção de outra maneira de se encarregar da articulação universalizante do sentido: “a questão não é se há outra coisa melhor, mas se há outra coisa, isto é, uma atitude e uma categoria que compreendam as do Absoluto e, assim, as ultrapassem”.⁸⁷ A resistência da finitude aqui impede a coerência razoável de se cristalizar na conclusão especulativa: “o Absoluto não é, aqui, a última categoria”⁸⁸ do discurso sensato. Também é preciso verificar a relevância efetiva do saber, inscrevendo-o na violência e na incompletude de uma história cuja persistente adversidade obriga a razão a se fazer inseparavelmente crítica e prática. Isso não pode deixar de refletir sobre a própria ideia de compreensão sistemática, o discurso coerente não pode mais ser pensado como saber da necessidade ontológica, mas como uma possibilidade razoável da liberdade, o sentido da filosofia nunca deixa de se experimentar, se demonstrar e de se retomar, de novo e de novo, no próprio ato de filosofar. Por meio do qual se realiza um discurso formalmente e não absolutamente coerente, no qual a forma vazia do sentido permite reler e religar em sua diversidade sistematicamente compreensível os discursos coerentes à medida que são elaborados e mantidos dentro da negatividade histórica do agir e em acordo sempre possível de sabedoria com o todo da realidade. Em vez do sistema completo do saber absoluto, que inevitavelmente ignora a alteridade e a novidade do que retoma, a “sistematicidade aberta”⁸⁹ de um pensamento do sentido ou da liberdade prática, capaz de uma verdade razoável, mesmo na finitude efetiva da sua existência histórica, mas tendo por este propósito de recomeçar e de renovar indefinidamente seu compromisso de coerência, tanto em relação a si mesmo, no pensamento e na ação moral, quanto diante do mundo que compartilha com os outros, na política, e, finalmente, no que diz respeito ao acordo com o qual é sua responsabilidade decidir com o sentido presente, a sabedoria.⁹⁰

Judikael Castelo Branco e Evanildo Costeski

⁸⁷ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 457.

⁸⁸ WEIL, E. *Lógica da filosofia*, p. 479.

⁸⁹ GUIBAL, F. *Le sens de la réalité*, p. 159.

⁹⁰ A necessidade de uma reflexão moral e política, a partir da *Lógica da filosofia*, foi apontada já em NIEL, H. Philosophie et histoire. *Revue Internationale de Philosophie* 29 (1954), p. 281-294. Vale observar dois anos antes da publicação da *Filosofia política* de Weil.

SESSÃO I

ENSAIOS E CONFERÊNCIAS

Hegel e nós

É de fato necessário ou pelo menos conveniente pôr a questão da relação entre Hegel e nós diante de uma assembleia que se reuniu para consagrar os esforços de todos e de cada um ao estudo da filosofia hegeliana? Não seria supérfluo, quer dizer, pretensioso pôr essa questão precisamente aqui? O que me encoraja e pode me escusar é que este tema não foi escolhido por mim: os amigos que o formularam, imagino, talvez pensavam que o grande interesse que se tem por Hegel, nos nossos dias, apresentava um problema, problema que poderia ser útil formular e desse modo expor à luz do dia e da razão, esta luz que Hegel nunca deixou de reivindicar. Em todo caso, foi assim que os compreendi.

O que procuramos quando nos voltamos para Hegel? Um conhecimento erudito? Pode ser, mas esse não é o nosso interesse principal: não estudamos Hegel do mesmo modo que estudamos (ou estudaremos) Jâmblico ou Escoto Erígena; Hegel nos diz respeito e não o lemos apenas para preencher as lacunas do nosso conhecimento do passado. Eu diria que é isso que responderíamos a quem nos pusesse essa questão. Por quê? Bem, responderíamos a nosso interlocutor: porque Hegel está conosco, porque ele está presente no pensamento da nossa época, porque exerceu – e exerce sobre nós por seu intermédio – a maior influência sobre os seus sucessores – mesmo, e talvez sobretudo, sobre os que se revoltaram contra ele: Kierkegaard do modo mais consciente, ou Jacob Burckhardt; também Ranke, o próprio Nietzsche, sem falar dos discípulos fiéis-infiéis como Feuerbach ou Marx, todos são propriamente incompreensíveis sem ele, mesmo que eles não chegassem a se compreender unicamente por ele. A Teologia, a História, o pensamento político e social, a estética: em todos esses domínios Hegel está conosco, nossa boa ou nossa má consciência, mas sempre presente. Poderíamos dizer que, compreendendo Hegel, esperamos compreender melhor a nós mesmos.

Certíssimo, nos diriam. Mas o que vocês fazem com a sua filosofia da natureza? O que fazem com uma lógica que pretende ser uma ontologia, a

ontologia? Vocês querem de fato um retorno a Hegel? Acreditam mesmo que seja possível pensar nosso mundo no quadro de suas categorias? E, antes e depois de tudo, estão preparados para aceitar essa enorme pretensão que declara poder apreender o todo da realidade num sistema uno e único? Estão convencidos de que essa lógica contém verdadeiramente o pensamento de Deus antes da criação do mundo? Então vocês hesitam? – continuará nosso interlocutor – e, no entanto, é isso que Hegel quis alcançar e pensa, com a maior seriedade, ter alcançado.

De fato, nós hesitamos e não o fazemos sem razão, pois devemos convir: se essa árvore trouxe frutos inumeráveis e do mais alto valor, todos esses frutos provêm de cruzamentos com sêmens de proveniência completamente diferente. Não é por acaso que falamos da presença de Hegel nos domínios do Direito, da História, da estética – e que não tenhamos falado de filosofia. É verdade: estamos todos sob a influência de Hegel, mas existe entre nós uma única pessoa que pense sinceramente ter chegado, graças a Hegel, da filosofia ao saber absoluto? Para dizer de forma ainda mais simples: encontre-se entre nós um só hegeliano no sentido de Hegel?

Apressemo-nos em acrescentar que Hegel, é evidente, está igualmente presente no campo da filosofia. Mas sua presença aqui é de uma natureza curiosa e inquietante – sem falar do fato de que certas tradições filosóficas nacionais parecem ter esquecido, ou quase, até mesmo o seu nome. Com certeza, ao menos no Continente, todos usam conceitos hegelianos. Quem não fala de dialética? Quem não trata do senhor e do escravo e da luta das consciências? Quem não considera a ideia do Estado do reconhecimento universal de todos e de cada um por todos e por cada um como uma ideia diretriz? Porém, mais uma vez, essa presença é de uma natureza curiosa e inquietante. Quase sempre se trata de pedaços desse extraordinário tesouro de ideias que se chama a *Fenomenologia do espírito*, pedaços ademais frequentemente transformados ou deformados, pedaços escolhidos por homens que querem construir sua própria casa com os escombros de um palácio em ruínas. O procedimento é legítimo, é claro, e Hegel não fez diferente, tanto que às vezes colocamos na conta de seu gênio o que ele recolheu de seus predecessores e de seus contemporâneos. Nós temos o direito de escolher. Porém, quanto a Hegel, se havia algo que ele detestava mais que tudo, e ele era hábil em odiar, era o pensamento solto, o aforismo, a afirmação pura e simples de uma convicção ou de uma evidência: no seu espírito, a *Fenomenologia* era apenas a escada oferecida à consciência comum, que desejava se elevar ao plano do pensamento puro – puro porque coerente, coerente porque puro.

No entanto, resta sempre a possibilidade de declarar contra Hegel que em Hegel há o que tomar e o que abandonar – e o grande mérito de Benedetto Croce foi ter a coragem de fazer a sua triagem, afirmando justamente que se tratava de uma triagem, de declarar que a construção havia desmoronado, mas que nos escombros se encontravam muitas coisas preciosas. O procedimento tem apenas um inconveniente, mas que é muito significativo: para efetuar uma tal triagem, é preciso um critério – e esse critério, ou é “evidente”, nesse caso se trata de uma simples afirmação, contra a qual se pode opor outras da mesma natureza, ou é justificado, e então ele só poderá sê-lo com a ajuda (ou melhor: no interior) de um discurso do tipo do discurso hegeliano – discurso, sistema que não apareceram.

Para Hegel, é precisamente uma questão de sistema, do pensamento em sua unidade que é verdade, da verdade que é unidade que se pensa. Então, perguntemo-nos se é disso que se trata para nós. Com certeza temos uma ciência da qual Hegel não tinha sequer uma ideia (é curioso notar que a primeira síntese em química orgânica data de 1828), ele conhecia a matemática apenas na sua forma clássica; só encontrou as expressões mais rudimentares da técnica industrial, e a história filologicamente exata, que via nascer, só lhe inspirava desgosto e desprezo. Demos passos gigantescos desde então, e estamos orgulhosos disso. Nós refletimos sobre os fundamentos formais de nossas diferentes ciências, sobre as implicações de nossas técnicas e da técnica da organização de nossa vida. Mas, podemos perguntar com Hegel, o que tudo isso tem a ver com a filosofia? Com certeza, a filosofia é o seu tempo apreendido pelo pensamento, e Hegel foi o primeiro a dizê-lo, e não há dúvida de que o que ela deve apreender pode mudar e muda, às vezes violentamente. Continua recomendável não olhar apenas da perspectiva essa realidade (concebida então como exterior ao pensamento), embora nunca devamos perdê-la de vista, mas olhar igualmente a partir da apreensão. Então, é preciso temer, a menos que aceitemos um dualismo incompreensível de realidade e pensamento, que o conceito de sistema apresente de novo, e com uma insistência ainda maior, as suas pretensões.

Mas ele volta de fato? Mesmo nos nossos dias? Talvez o forçado com o qual se o expulsou tenha sido particularmente sólido, afiado, manejado com uma força irresistível? Estou apenas colocando uma questão. Em todo caso, esse forçado existe e se encontra em muitas mãos. E, como convém a um bom forçado, ele tem pelo menos duas pontas, juntas, naturalmente, em um único cabo. Primeiramente, uma das pontas é a ciência que acabamos de nomear, ciência de transformação do mundo, tanto natural quanto histórico, ciência que, essencialmente inconsciente de seus pressupostos na sua própria vida profunda, em seu ponto de inserção na vida dos homens e das comunidades, está certa de saber o que é preciso visar, segura de saber que

o domínio do homem sobre as condições de sua existência é um bem em si e por si mesmo. Mas, por outro lado, ouve-se murmúrios, e cada vez mais claramente: começamos a ter medo dessa onipotência que nos parece curiosamente neutra, potência tanto do mal quanto do bem – sem quem, aliás, saibamos com total clareza o que é bem o que é mal. Em linguagem religiosa como em linguagem filosófica, isso significa que, de um lado, queremos nos libertar de nosso caráter de seres indigentes, cheios de necessidades, carregados de carências, significa que nos consideramos como seres finitos que querem se divinizar, mas que reconhecemos precisamente por isso nossa natureza finita –, o que se exprime na modéstia de nossas pretensões à divinização, uma vez que queremos substituir apenas o Deus relojoeiro. Em suma, cumprimos a profecia do Mefisto de Goethe que prenunciou que, no final, teríamos medo de nossa semelhança com Deus.

O que do lado da ciência continuou inconsciente, e que, esperamos, permanecerá assim para o maior benefício do seu (e do nosso) progresso, tornou-se um tema, quase obsessivo, na filosofia de nossos dias. E não apenas dos nossos dias: a revolta kierkegaardiana soou o alarme afirmando os direitos do indivíduo vivente contra a pretensão do sistema, porque todo sistema faz do indivíduo algo compreendido, não lhe deixa a possibilidade da insatisfação e da consolação, o reduz ao papel de objeto aos seus próprios olhos, aos olhos do seu espírito infinito. Ora, Kierkegaard – muitas vezes se esquece, e é bom lembrar – permaneceu hegeliano de estrita observância quando se tratava de filosofia: não foi Hegel que ele combateu, mas a filosofia. Isso é notável. Como é notável que Marx, quando anunciou que era hora de abolir a filosofia ao realizá-la, de realizá-la ao aboli-la, não parece ter pensado em outra filosofia além da de Hegel: a filosofia resta a realizar, a reconciliação universal que a filosofia concebeu tão corretamente ainda não existe no mundo das necessidades dos sofrimentos injustos: é preciso introduzi-la nesse mundo, não esboçando sociedades ideais e constituições perfeitas, mas compreendendo a dialética subjetiva-objetiva, a dialética hegeliana do em-si e do para-si, descobrindo na realidade o que essa realidade já traz em si e que o discípulo do filósofo – e ele somente – saberá fazê-la dar à luz.

Mas esse é apenas o nosso passado recente, não é mais o nosso presente. Nós pusemos a finitude sobre o trono, quer nos contentemos em instalar a ciência mais formal no domínio em que reinava (ou dominava – cada um é livre para as suas próprias preferências, desde que seja questão de preferências) a filosofia total e absoluta, quer contestemos todo valor, toda validade, toda verdade por este universal que também se chama de razão. Sem dúvida, o infinito, o célebre “bom” infinito de Hegel, o infinito que não deixa nada fora de si e é assim encerrado sem encontrar fronteira, esse infinito retorna sempre, mas retorna sob as espécies do insondável, do horizonte

dos horizontes, do que tudo carrega e, conseqüentemente, se anuncia em toda parte para quem quiser escutar, mas nunca se mostra nem se pronuncia. Talvez tenhamos nos tornado spinozistas sem ter percebido, mas de um spinozismo heterodoxo que não vê os acidentes fundados na substância, porém, somente intui a substância nos acidentes. Seja como for, não é só a finitude que domina em todos os lugares nos quais ainda se pode falar de um reino; não há apenas o abismo sob o trono, há a recusa de toda totalidade, de toda justificação, de todo questionamento das próprias evidências. A afirmação convicta, essa afirmação em que Hegel via ao mesmo tempo o contrário e o prelúdio da filosofia, parece prevalecer.

Então por que, nessas condições, nos ocupar com Hegel? Gostaria de pôr a questão com a maior seriedade possível. É claro que uma resposta natural e correta se oferece de imediato: devemos nos ocupar com Hegel porque é contra ele e o que ele representa que nós nos definimos; Hegel continua sendo o ponto de referência em relação ao qual nos orientamos. Eu disse que seria uma resposta natural e correta, e não tenho nenhuma intenção de voltar atrás sobre essa avaliação. Mas a inquietação desaparece desse modo? Se essa delimitação de nossa própria posição deve ser clara e transparente, não é preciso primeiro compreender aquilo a que nos opomos no que há de mais profundo e mais abertamente proclamado, precisamente a ideia do sistema? Não é preciso, mais uma vez, compreender Hegel em primeiro lugar como ele mesmo se compreendia e não lhe pôr, pelo menos para começar, questões que ele acreditava ter mostrado e demonstrado a insuficiência? Ora, desde que se admite que uma proposição como essa não é absurda, encontra-se diante de um problema bem grave.

De fato, nós nos encontramos reconduzidos a um ponto que já havíamos assinalado: trata-se da apreensão da realidade, desse problema como a cabeça de Janos, uma face voltada à realidade, outra, para o ato mesmo de apreender. Um duplo problema em sua unidade, uno em seu desdobramento: a realidade é compreendida, mas a própria compreensão é real – ou, com uma fórmula que teria parecido natural para Hegel e que é tão inquietante para os nossos contemporâneos – trata-se da realidade que se pensa em seu discurso real. Uma compreensão assim foi realizada depois de Hegel e contra ele? Ela é possível? Devemos procurá-la? Certamente não basta responder que nossa época não quer mais esse estilo de filosofia, que ela não gosta desse gênero de especulação: o presente poderia estar errado. A dificuldade não poderia ser decidida por esses decretos, que são muito mais uma questão de gosto do que de discussão. Mas dado que é preciso decidir, e não a golpes de espada, nos sentimos bastante perplexos: ou nossos discursos, se não admitimos o discurso único, são arbitrários, e então todos estão certos e errados ao mesmo tempo, ou, ao contrário, ninguém mais está errado ou

certo, uma vez que tais conceitos não são mais aplicáveis onde o arbitrário reina e onde a simples afirmação elimina até o conceito de prova, de demonstração, quer dizer, de *monstração* coerente; ou pretendemos que o que dizemos pode ser confirmado ou infirmado, e eis-nos aqui diante da necessidade de justificar nossas teses e mais do que nossas teses, nossas categorias, nossas perguntas, nossas evidências.

Seria medíocre afirmar que, no domínio do arbitrário, cada um é livre para escolher o que lhe apraz e bem como para negar a possibilidade de toda escolha, se toda escolha deve comportar uma parte de reflexão: é verdade que nós podemos decidir por qualquer coisa, mesmo pela decisão pura, aquela que só tem consequências acidentalmente, pelo caráter acidental da finitude. Não desejo de forma alguma negar essa liberdade a ninguém, não querendo parecer ridículo: o próprio Hegel sabia muito bem que uma decisão pela filosofia se encontra no começo do empreendimento filosófico e que não é muito útil fazer dessa decisão um problema moral, porque, assim, estaríamos pressupondo como já dado o que deve ser alcançado. Mas é permitido notar que, na ausência de tal decisão, não da razão, mas pela razão, torna-se impossível distinguir os gêneros, isto é, de separar o grito do discurso, a confissão do raciocínio.

Gostaria de repetir isso: não se trata de convencer quem quer que seja; menos ainda de refutar: para que haja refutação e demonstração, é preciso que o princípio da universalidade já tenha sido aceito. Trata-se simplesmente de distinguir com a ajuda de Hegel e em seguida de escolher livremente. As coisas não se tornam mais simples para quem escolhe a razão, ao contrário; a afirmação do individual pelo indivíduo certamente põe menos problemas porque dá acesso a evidências imediatas, a toda sorte de fontes, religiosas, poéticas, místicas, que correm em abundância e cuja mera existência é suficiente para quem quiser se saciar delas: uma fonte não está nem certa nem errada. O que caracteriza Hegel é que, a seus olhos, essa existência e essa evidência não têm valor filosófico, embora uma e outra sejam, e em primeiro lugar, um problema para a filosofia. E Hegel vai longe nesta recusa que não quer admitir que a poesia e a visão imediata sejam a filosofia, em vez de ser o terreno do qual a filosofia nasce: só a necessidade do discurso lhe parece capaz de assegurar o que ele quer – e o que se pode não querer –, a saber, a *mostração* da verdade, da universalidade do que o homem realizou e afirmou e cuja coerência fundamental e assim escondida cabe ao filósofo revelar. Parece-me que é isso que Hegel significa para nós: a exigência altamente proclamada do sistema, o que quer dizer: da *mostração* do discurso coerente que *se quer* discurso coerente, *mostração* que só pode ser efetuada pelo desenvolvimento lento e laborioso do conceito, pois só o conceito é capaz de apreender a realidade, porque a realidade o contém e não contém

senão ele quanto ao essencial, isto é, quanto ao que de fato conta para a filosofia.

Hegel e nós: é quase como se não fôssemos nós que tivéssemos de julgá-lo, mas que ele nos obrigasse a julgar a nós mesmos, a não ser que esses dois julgamentos sejam um só: julgando Hegel, nós nos julgamos, bem como ao nos julgar, somos obrigados a julgá-lo. Pois não se trata de recitar Hegel ou de ver nele o mestre cujas palavras seriam todas elas sagradas. Se quisermos nos servir das suas próprias fórmulas, a tarefa será repensá-lo, proceder ao *Nachdenken*, ao mesmo tempo atividade de pensar, o que os outros pensaram antes de nós e de refletir sobre o que eles disseram, de fazer, portanto, o que Hegel fez em relação aos seus predecessores, constituindo assim o que chamamos hoje, excluindo qualquer outra forma, a história da filosofia, compreendendo com este termo, como se se tratasse de uma evidência perene, a história filosófica da filosofia, uma história que não apenas reúne, mas que reflete sobre o passado da filosofia presente e a reflete assim em seu passado.

Então, repensar Hegel seria apropriar-nos da vontade hegeliana, para em seguida refutá-la se for necessário, aquela vontade de constituir a filosofia em saber absoluto, como unidade que sustenta a si mesma, comparável ao mundo que é seu próprio fundamento ou que, antes, não precisa de fundamento exterior: em sua unidade, ele se explica explicitando-se, com a única condição de que a vontade de compreensão, de autocompreensão, esteja presente; o mundo é estruturado, ele é sensato, e estrutura e sentido se revelam no discurso da filosofia que é saber e que revela no final de seu percurso-discurso seu próprio começo, anteriormente não pensado explicitamente.

É o que Hegel pensava ter realizado. A transcendência desapareceu depois de ter devorado tudo o que se apresentava como absolutamente particular, absolutamente individual. Hegel não quis esperar à maneira do apóstolo que dizia: “Hoje, conheço em parte; depois, conhecerei como sou conhecido”: para ele, o finito se conhece desde agora no infinito, e se conhece nele como finito. O ontológico é verdadeiramente o pensamento de Deus antes da criação do mundo, antes da queda do conceito na realidade empírica, no *Dasein* que é uma das categorias mais primitivas, mais pobres, e por isso a de um pensamento que ainda não se compreendeu em sua onipotência.

É a partir dessa pretensão que Hegel deve ser compreendido e julgado. Então, a questão não é somente julgar a decisão livre pelo discurso responsável diante de si mesmo; trata-se igualmente de perguntar se o sistema como tal cumpre o que ele afirma ter realizado. A tarefa não é infinita, pois

a cada passo de seu percurso, o sistema se submete à crítica, visto que não se trata de convicções eternamente íntimas ou de declarações que recusam a contestação, mas do pensamento trabalhando na particularidade e na mediação, quer dizer, nesse finito do qual só a totalidade estruturada constitui a verdade, compreendida e dita no saber absoluto. Longe de desencorajar a interpretação detalhada que procede passo a passo e *soletra* os textos, o sistema a quer e a impõe, com a única condição de que nenhum dos seus membros seja tomado como corpo vivo em si e por si mesmo.

Já os discípulos diretos de Hegel acreditaram ter descoberto lacunas no interior do sistema, seus adversários contemporâneos afirmaram que a coerência dedutiva era devida a um vício sub-reptício escondido com dificuldades. Johann E. Erdmann, discípulo direto e fiel, um dos espíritos mais filosóficos entre os ouvintes de Hegel, discerniu inconsistências na filosofia da natureza, na lógica, na qual ele tinha visto a profunda evolução desde a *Lógica* de Nuremberg até as edições berlinenses da *Enciclopédia*. Rosenkranz, que, é verdade, não seguiu os cursos de Hegel, mas a quem a família havia confiado o material do mestre, se perguntava qual seria a verdadeira relação entre a *Fenomenologia* e o Sistema, relação que, aliás, foi um problema para o próprio Hegel desde a época de Heidelberg. Schelling, inimigo feroz, e seu único grande discípulo, Julius Stahl, inimigo compreensivo e que não queria perder nada da herança hegeliana, objetavam desde o início que Hegel tinha *deduzido* somente o que tinha obtido por análise positiva da realidade histórica e natural.

São essas questões sempre abertas, e como são questões que se põem ao sistema e por referência à ideia de sistema, seria dar a Hegel a maior honra, aquela à qual ele mais aspirava, o fato de levá-las a sério. Ademais, não é impossível que a nossa época seja particularmente qualificada para esta obra de compreensão, ao mesmo tempo imanente e crítica segundo os próprios critérios do sistema. O universal engendra verdadeiramente o particular e o individual? Ou o universal é alcançado a partir do individual e do particular, alcançado pelo e no individual e no particular? O pensamento de Deus antes da criação do mundo não é o pensamento divino numa consciência humana, histórica, situada no mundo, mesmo sendo pensamento divino, isto é, verdadeiramente infinito? A apresentação hegeliana, que vai do abstrato ao concreto, em vez de descobrir o abstrato no concreto para em seguida mostrar o concreto do que a princípio parecia abstração, essa apresentação por via dedutiva, pela construção da riqueza do mundo concreto do qual ela pretende nada saber no início, essa dedução fichtiana não está em conflito com a vontade de apreender o mundo e de apreender o pensamento real de homens reais em um mundo real? Sem dúvida, todo

discurso que se queira não arbitrário comporta, visto que a estipula, sua necessidade, mas esta necessidade é suficiente para fazer nascer o real só da necessidade? O finito se compreende no infinito, e esta é uma verdade formal, porque o finito só se vê como tal opondo-se ao infinito, mas o finito é reencontrado no fim do percurso e a *Fenomenologia* (ou, se preferirmos, a introdução à Lógica da Enciclopédia de Berlim) ressurgiu do sistema realizado?

Temos direito de pôr essas questões. Além disso, é nosso interesse filosófico mais profundo e mais alto pô-las se quisermos compreender a nós mesmos, se quisermos compreender nossa resignação, consciente ou não, diante da finitude e à finitude – compreender, quer dizer, justificar num discurso que não se contente com invocar evidências vividas, afirmações poeticamente irrefutáveis, filosoficamente sem fundamento e sem fundo. Hegel foi o último filósofo a querer compreender e se compreender: cabe-nos dizer se ele conseguiu, e se se pode conseguir. Ele foi o último a pôr questões de filosofia: ele está conosco, – se quisermos compreender.

Tradução: Judikael Castelo Branco

Revisão técnica: Marcelo Perine

Hegel: sobre a literatura*

Os filósofos chamados clássicos normalmente não se ocupam com a literatura. No entanto, a literatura o faz, quer dizer, ela se ocupa consigo mesma: em vez de pedir aos filósofos aquilo que eles não lhe oferecem (ainda que talvez o possuam), ela mesma produz o que precisa em matéria de compreensão de si. Dessa forma, podemos hesitar antes de colocar em debate um texto de Hegel que faz exceção à regra. Com efeito, a literatura é zelosa: quer que falemos dela e gosta muito que a levemos a sério, mas exige que façamos isso do seu jeito. Com a poesia, é tudo diferente. Ela ignora a filosofia, e com uma bondade sobre-humana olha para o seu caluniador, Platão, como um de seus filhos preferidos. É que a poesia não argumenta de modo racional – pode ser que esteja muito velha ou talvez que seja jovem demais para isso, quem vai saber? Em todo caso, uma vez que ela não olha para a filosofia, a filosofia é obrigada a olhar para ela. A literatura, ao contrário da poesia, argumenta de forma arrazoada, e, justamente por fazer isso tão bem, os filósofos talvez tenham se sentido

* Nos arquivos do Institut Éric Weil, em Lille, há duas versões de “Hegel sur la littérature”, texto consagrado às páginas da *Fenomenologia do espírito* intituladas *Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst*. Uma versão manuscrita, com muitos acréscimos e anotações, e outra datilografada que, exceto por algumas observações feitas à mão, reproduz fielmente o manuscrito e suas correções. Nesta composição, Weil cita muitas vezes o texto hegeliano, apoiando-se, como ele mesmo afirma em nota, na tradução não publicada da *Fenomenologia do espírito* feita por Alexandre Kojève (FILONI, M. *Il filosofo della domenica*. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève. Torino: Bollati Boringhieri, 2008. p. 223. nota 1). Alain Deligne situa a redação do texto entre os anos de 1935 e 1936, período em que o projeto de tradução parece confirmado e por alguns detalhes estilísticos revelarem um Weil ainda nos seus primeiros anos de domínio da língua francesa. No entanto, a principal razão para situá-lo entre 35 e 36 é o fato de que justamente naqueles anos o famoso seminário de Kojève se voltou a *Das geistige Tierreich* (KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*, op. cit.) e não podemos excluir a possibilidade de Weil ter apresentado o tema nesse contexto. (Com efeito, em alguns momentos Kojève dava a palavra aos participantes do seminário, como, por exemplo, a Raymond Aron e a Gaston Fessard, segundo este último em seu livro *Hegel, le christianisme et l’histoire*. Paris: PUF, 1990. p. 261-268) [N do T].

dispensados de lidar com ela. Ou, quem sabe, eles tenham se sentido dispensados dessa tarefa simplesmente porque a literatura não se apresenta em todas os momentos da história, quer dizer, por ela ser um fenômeno histórico e não uma das expressões fundamentais do homem em toda a sua história. E nesse caso, a literatura seria (senão filosofia que se ignora ou que ignora a filosofia) impossível sem uma filosofia? E mesmo sem uma filosofia determinada, uma filosofia que argumenta de forma arrazoada precisamente, ainda que tal filosofia discorra sobre algo bem diverso do próprio? Então a dificuldade viria do fato de que a literatura, num certo sentido, seria sempre filosófica, enquanto a filosofia (clássica – não prejudiquemos o futuro!) jamais seria literária, a menos que se torne discursiva, isto é, tenha a razão por seu objeto.

Hegel se encontraria, então, numa postura particularmente desfavorável, pois, acima de tudo, ele não quer argumentar de modo arrazoado. É o conceito – ou podemos chamar também a ideia ou o Espírito, só os nomes são diferentes – que se move para apreender a si mesmo no fim da sua história, para saber que *em-si é para-si*, que *para-si é em-si*. O que chamamos até aqui de argumento arrazoado, o tipo de raciocínio que opõe o sujeito pensante ao objeto do seu pensamento é, com certeza, uma das atitudes do Espírito e, como todas as suas atitudes, ela tem seu direito de ser. Mas, simplesmente não é a atitude da filosofia; esta é a reconciliação do espírito subjetivo com o Espírito exterior a si mesmo, o reconhecimento dele mesmo como o reconhecimento da *verdade* (o ser revelado) do que parecia ser seu outro. Provavelmente, Hegel teria protestado se lhe pedíssemos para tratar da literatura ou se lhe disséssemos que ele o fez: no seu sistema – que, para ele, não é seu, mas do Espírito – *não se trata* de nada: as coisas se colocam no lugar devido por uma dialética que é aquela da sua realidade e não o método de um pensador que argumenta e arranja as coisas numa ordem que é sua, não delas. Sua filosofia é o contrário da literatura, se for verdade que na literatura o homem concreto se exprime enquanto pessoa. No entanto – ou devemos dizer tanto mais quando: justamente porque ele se opõe a esse tipo de raciocínio –, a literatura *existe* para Hegel, e podemos sempre procurar o que ele diz sobre ela e que lugar lhe atribui, embora seu julgamento provavelmente deva ser recusado, porque não é literário. Admitamos, se quiserdes, podemos admitir que a literatura que Hegel não esteve à altura da literatura com a qual só teve contato numa etapa inicial do seu percurso: às vezes pode ser divertido ver o que foi deixado pra trás.

O título do capítulo da *Fenomenologia do espírito* consagrado à literatura não é dos mais apreciáveis: *O reino animal do espírito e a impostura – ou a Coisa mesma*. Não tentemos explicá-lo; se a leitura do texto valer a pena, ele fá-lo-á por si. Mas é justo indicar o lugar desse texto na *Fenomenologia*,

dato que, para Hegel, é um lugar decisivo. Trata-se do devir do Espírito para si mesmo por sua história e na sua história: o que pode ser mais importante para a compreensão de um fenômeno do que o lugar que ele ocupa?

O reino animal do Espírito, portanto, está acima da simples *consciência* e além da *consciência de si*. Ele é uma das formas da *Razão*, ficando assim aquém do *Espírito* que é real, quer dizer, agindo primeiramente na *moralidade* da família, da lei, do Estado – projetando-se, em seguida, para fora de si, na luta do *racionalismo das luzes* contra a tradição, luta na qual, estando dos dois lados da oposição, não se reconhece no adversário, até se reencontrar na ação revolucionária – chegando, enfim, na *Moral*, ao ponto em que já não será apenas Espírito em si (ou para nós – que, para Hegel, é um só), mas o Espírito se sabendo Espírito em tudo o que antes lhe parecia externo e estranho: esse resultado será alcançado na *arte* e na *religião*, e a filosofia, como *saber absoluto*, não é nada mais do que o *saber* desse reconhecimento de si já realizado justamente na arte e na religião.

Primeira consequência: a literatura não faz parte da arte. Ela se situa no domínio da *Razão*, não naquele do Espírito. Mas isolado esse dado “topográfico”, não é suficiente para a compreensão, sobretudo se negligenciarmos a energia que move essa imensa máquina (todos estão livres para tomar essa palavra como quiserem: construção de Hegel ou *machina mundi* do Espírito descrita por Hegel). Essa energia é a oposição do *em-si* (do que só é visível para nós, invisível para o homem nessa situação da consciência) – e do *para-si* (do que o homem se declara ser) – que fica clara ao término do movimento, na coincidência do *em-si* e do *para-si*. Mas essa dialética permanecerá *em si* até o fim: ela só se mostra ao homem que é filósofo, e filósofo no sentido de Hegel.

No caminho, no *para-si* das etapas, ela é, sob suas formas mutáveis, a negatividade do homem no mundo. De fato, na sua essência, o homem é negatividade. O que é só se revela a ele na medida em que ele o quiser diferente, quando ele o transforma pela luta e pela ação. Ele só se determina para si negando a determinação que o restringe; se ele é para si, é apenas porque quer mudar seu mundo. Satisfeito, o homem deixa de ser o sujeito no qual avança o Espírito: qualquer que seja o grau de liberdade que ele tenha alcançado – se não for o último, o homem se tornará de novo animal, ser vivente na *natureza*, no *em-si* que não se sabe Espírito, que é o Espírito estranho a si mesmo, o *em-si* sem *para-si*, porque não se nega, não luta, o *em-si* no qual a negatividade só se encontra para nós, que vemos ali o Universal negado por sua determinação (negado – quer dizer, formado e realizado, sublimado ao mesmo tempo que suprimido e conservado), o gênero pela espécie. O *conceito* está na natureza, mas ele não se sabe ali e apreende-se como uma força estranha. O homem *age*, e o que lhe seria

estranho e exterior enquanto animal, ele o faz seu pela negação agente. De consciência, ele se torna *consciência de si*, e primeiramente como indivíduo, como *esta* consciência de si que, para ser satisfeita, deve tentar se fazer reconhecer no seu valor absoluto pelas outras consciências de si: o homem luta, e é, no imediato da natureza, no qual ele é consciência de si apenas para nós que o interpretamos – uma luta mortal entre indivíduos: o vencedor, tornado senhor, está satisfeito, com a condição, porém, de que o outro, no último momento, tenha tido medo e, para não morrer, se tenha rendido: sem ele, o vencedor não seria senhor e deveria buscar um novo adversário, um outro combate, para se afirmar. Assim, ele fica contente, e com seu contentamento, para Hegel, ele sai da história. O escravo *trabalha*, luta, não mais com o homem, mas com a natureza. É nela e contra ela que ele deve se justificar a seus próprios olhos. Ele *pensa*.

Eis as estações do caminho que leva à consciência de si à revelação de seu ser fundamental: que é ela mesma a realidade última. E novamente o homem tenta se determinar, como vida, como mecanismo psíquico, como expressão de um interior, mais uma vez ele supera as determinações: consciência de si para si mesmo, o homem, este homem aqui, opõe à sua interioridade, sua intimidade, como o essencial ao mundo dos outros.

Está aí o quadro da literatura na filosofia do Espírito. A marcha continuará: nela não há repouso, enquanto a verdade não se tornar a verdade do uno, a verdade de todos e de cada um – nem a verdade de todos somente, nem aquela de cada um – enquanto ela não se apresentar a todos e a cada um na nação livre, na arte, na religião – e, finalmente, antes que ela se saiba presente na filosofia. Mas falemos de literatura.

A consciência de si se tornou, por conseguinte, o essencial para o homem e, como sempre, ele tenta encontrar sua satisfação imediatamente: ele quer desfrutar. É somente depois de ter sido dividido no choque com a necessidade – sob essa forma se lhe aparece o universal que ele não reconheceu – que ele busca a satisfação em si mesmo. À maldade do mundo, ele opõe a lei de seu coração puro, para procurar o bem da humanidade: tempo perdido, mais uma vez, pois oferecendo aos outros sua lei pessoal como tal, os outros lhe opõem cada um a sua – e a lei do coração se revela idêntica ao mundo pernicioso, no qual cada um é para si. Então, se ergue a virtude para suprimir o egoísmo que havia nela e no mundo. Mas ela não tem nenhuma outra arma além do mundo, a saber, além das forças, dos dons e das capacidades que estão também à disposição do vício e do mal; e o pior é que a virtude ainda *não está* realizada, mas apenas *quer* se realizar, enquanto o mundo dos homens é e não tem intimidade para proteger. Pior ainda, a lei da virtude é para si mesma a lei universal: como o mundo dos homens não poderia contê-la? O que ela poderia desejar mais do que fazer aparecer o que, em si,

já é no mundo? De outro modo, seria a individualidade querendo suprimir a individualidade? O que ela chama egoísmo não seria apenas a ignorância do indivíduo acerca da real universalidade de sua ação? Ela deve admitir que o Bem não está no sacrifício da individualidade, ao contrário, o Bem só é real no indivíduo.

A consciência de si finalmente chegou a si. Ela não é apenas consciência de si, ela se *sabe* consciência de si. Fim e realidade não se opõem mais, interior e expressão se penetram. A ação do homem é sua ação sobre si mesmo. Mas essa ação é imediata, e isto, aos olhos de Hegel, é grave, pois tudo o que é plenamente humano passa pela mediação; o animal devora imediatamente o que encontra na natureza, o homem a transforma e se transforma (daí o papel decisivo da sociedade constituída em Estado, no qual a mediação é total e totalmente humana, onde nada mais vale “enquanto tal”, mesmo o indivíduo). Ora, o indivíduo que se alcançou a si mesmo se relaciona bem consigo e apenas consigo, mas como se se relacionasse com um dado natural. Ele é espírito, porque é consciência de si, e é animal no domínio do Espírito, pois não age. Estamos no nosso tema: *o Reino Animal do Espírito*.¹

Primeiramente, esse tema é um *fim* – ele não está ainda realizado; é o *meio* de sua autorrealização; é, enfim, o *fim realizado*, em outras palavras: ele mesmo tornado exterior a si na sua *obra*. Ele não *tem* seus dons ou suas capacidades, mas *é* os dons, e o “interior” é ainda a realidade que ele trabalha. Sua atividade “é só o puro traduzir da forma do ser ainda não apresentado à forma do ser apresentado”² – ele sabe que não há realidade verdadeiramente exterior. Ele deve agir unicamente “para que seja *para a consciência* o que é *em si*”.³ Nenhuma objeção o impede: se dissermos que para saber o que é ele deve realizar-se e que não pode se realizar sem saber de antemão o que é, sua atividade imediata será a melhor resposta. Se a atividade parece separar o sujeito e as circunstâncias, o interesse que ele tem por elas e pelo qual apenas elas existem para ele destrói essa aparência. Enfim, o talento, sendo o meio de sua própria realização tanto no interior quanto no exterior, mantém ainda no círculo da consciência o que parece ter-se separado dela, a *obra*.

Assim, esta obra – artística, diríamos, no sentido em que a obra exprime uma personalidade – não saiu de seu criador para levar uma existência independente, ou, para falar com Hegel, uma existência universal. Uma obra desse gênero seria válida “para todos e para cada um”; nela viveria o Espírito de uma nação, de uma civilização, de uma fé. Nada disso. A obra

¹ *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 272.

² *Fenomenologia do espírito*, p. 274.

³ *Fenomenologia do espírito*, p. 275.

de um autor X é a sua, são de Y ou de Z, na medida em que a deles se lhe equipara em valor ou em mérito. É quase certo que algum deles demonstre ter mais dons, mais força ou mais riqueza que os outros, mas isso não toca no essencial. Não há nem bom nem mau. “O que for tomado como bem ou como mal é igualmente um agir e empreender; um apresentar-se e exprimir-se de uma individualidade. Portanto, tudo é bom: não seria possível dizer com exatidão o que deveria ser o mal. O que se denominaria ‘uma obra má’ é, de fato, a vida individual de determinada natureza que nela se efetiva”.⁴ Só podemos julgar a obra pela personalidade, e a personalidade pela obra: como não haveria entre elas uma adequação total? O indivíduo sabe que ele mesmo e a sua realidade são *um só*, só podem ser um: ele não pode ser decepcionado por si mesmo, e sua individualidade o fará sentir alegria, e nada mais.

Mas, infelizmente, se essa é a ideia que o indivíduo tem de si mesmo, de sua obra e de sua relação, a experiência o desapontará. Pois ele esqueceu que não será o mesmo depois de terminar a obra. Agora, a obra está aí – exterior, estranha: ela existe. E porque existe, está lançada num mundo, pertence a um mundo que não é aquele daquela consciência de si individual. A obra determina assim a individualidade. Mas a individualidade, enquanto atividade pura, não se deixa determinar. É natural que o sujeito, compreendendo-se de repente como consciência universal, se desprenda da obra e a deixe aos outros, que, também eles individualidades livres, a destruam para se exprimirem, ou a interpretem segundo os seus próprios interesses. O sonho acabou. O conceito e a verdade se separam, o fim e a essência primitiva não coincidem mais. Tudo se torna accidental: é contingente que o indivíduo queira exprimir sua interioridade e que o faça por meio de seus dons, é igualmente casual o destino da obra na realidade – “a *fortuna* decide tanto *por* um fim maldeterminado, e por um meio mau-escolhido, como decide *contra* eles”.⁵

Mas coragem! Se a obra pertence ao acaso, a ação, o *agir* é necessário e essencial: *agir*, eis o essencial da realidade e a experiência do acaso é ela mesma apenas accidental. É verdade que o *realizado* não está ligado por um laço essencial ao *querer* e à *ação de realizar*, é verdade ainda que a obra desaparece, mas o seu desaparecimento e a decepção do sujeito não permanecem, elas perecem com a obra. Essa realidade e essa experiência que devoram a obra não são independentes do sujeito. A realidade que se lhe opõe é ainda a sua. Fundamentalmente, não foi refutado nem o conteúdo da obra nem aquele da consciência, mas a realidade na qual a obra se

⁴ *Fenomenologia do espírito*, p. 276.

⁵ *Fenomenologia do espírito*, p. 280.

decompõe e desaparece. Antes de tudo, a consciência se afirma mais fortemente como o que é e que permanece, enquanto essa realidade só existe no seu desaparecimento. *Agir* e *ser* se unem e esta unidade é a verdadeira obra, a *Coisa-mesma* (é o termo de Hegel, nós diríamos adiante, termo que também se encontra no texto), oposta à contingência da individualidade, das condições, dos meios, da realidade, mas oposta apenas se esses *momentos* (traduza-se por: “elementos constitutivos” e “aspectos”) forem tomados como entidades isoladas, enquanto na sua verdadeira unidade a realidade e a individualidade se interpenetram. Pois, como na experiência que tinha destruído a obra, a consciência universal no indivíduo (a atividade pura, a negatividade) se libertou da determinação exterior por essa obra, o *essencial* no qual o homem se envolve, agora une tudo: é *atividade pura* e a *atividade desse sujeito*; é o *fim* oposto à *realidade*, é o meio da realização desse fim, é, finalmente, a *realidade* que só existe para a consciência. A *Coisa-mesma*, a *Coisa da qual se trata*, é o afazer do indivíduo, e enquanto permanece um assunto *dele*, ela é independente, livre, real. Dito de outro modo: a consciência de si se percebe como *substância*, não mais como um interior que deve se mostrar, um fim que deve se realizar. Imediatamente, a essência *está aí*: fins, meios, atividade, realidade na sua determinação imediata, são simples momentos que ela pode abandonar em nome do essencial. E, de outro lado, cada um desses momentos pode tomar o predicado de essencial: a essência é ainda substância; ela não é sujeito, mas somente *para* o sujeito.

O que segue, di-lo-emos, vamos trazer tudo isso nas próprias palavras de Hegel. É a segunda parte do capítulo, aquela à qual corresponde o título de *A Coisa mesma ou a Impostura*. Todo comentário parece supérfluo. No máximo uma observação: literatura, no sentido da Impostura, não é, para Hegel, todo escrito que não seja nem poesia nem documento de fé. Longe disso: o capítulo seguinte (quer dizer, o estado superior na evolução do Espírito) é consagrado à “Literatura” da *Aufklärung*, da propaganda antirreligiosa, antitradicionalista – logo, que não é impostura, ainda que ela seja unilateral. O *essencial* da literatura é *imediato*, e é preciso ser cauteloso quando Hegel aplica esse termo. Na literatura, o essencial está aí, imediatamente. A verdadeira obra do homem é a obra universal, que não é mais para este que para aquele, mas é para todos e para cada um, e na qual cada um trabalha para todos trabalhando para si e onde todos trabalham para cada um: a sociedade nacional organizada no Estado. A luta da fé e da *Aufklärung* não é literatura, porque nela não se trata de um essencial abstrato, uma intenção, individualidades, tais como se encontram imediatamente num isolamento intencional, mas do Estado e da ação política que envolvem o homem, e não da projeção de um *essencial* destinado a permitir ao indivíduo

se envolver. Para Hegel, a impostura da literatura é que o indivíduo se envolve, mas não está envolvido: o essencial é o *seu* essencial. Que não seja uma questão de mentira, de astúcia ou de má vontade, Hegel concede-o sem dificuldade muito tranquilamente, e a sinceridade do literato não é colocada em dúvida. A impostura está na sua maneira de ser que o engana tanto quanto – e talvez mais – engana os outros. Assim, ele será o primeiro a ser desenganado pela dialética de sua atitude.

Vejamos então essa honestidade e essa insinceridade na sua “história”.⁶

412. “De um lado, refere-se a consciência *honest*a a que chegou a esse idealismo que a *Coisa-mesma* exprime e que, de outro lado, possui sua verdade na universalidade formal *Coisa-mesma* – consciência para a qual se trata unicamente da *Coisa-mesma*, que, por conseguinte, se atarefa com os diferentes momentos e as diferentes espécies dela; se não a alcança em algum desses momentos ou desses significados, dela se apossa em outro, e sempre obtém a satisfação que lhe é devida, conforme o seu conceito. Independentemente do que acontecer, a consciência honesta vai sempre realizar e atingir a *Coisa-mesma*, já que esta, sendo o *gênero* universal dos seus momentos, é o predicado de todos eles.

413. Se a consciência não traduz seu fim na realidade, ela o quis, dito de outro modo: ela faz do *fim* – enquanto fim da *pura ação* que não produz nada – a *Coisa-mesma* e, por consequência, pode sempre se exprimir e se consolar dizendo que, contudo, algo *foi feito e posto em movimento*. Porque, o próprio Universal compreende em si o *negativo*, quer dizer, a desapareição, o fato de que a obra se aniquile é também ação da consciência; teria sido ela a estimular os outros a isso, e na *desaparição* de sua realidade ela encontra ainda a sua satisfação; como os meninos maus que, recebendo uma palmada se regozijam a *si mesmos*, por terem-na causado. Ou ainda, a consciência honesta nem *tentou* realizar a coisa, se *não fez* absolutamente nada: foi porque não o *quis*; a *Coisa-mesma* é para ela, precisamente, a *unidade* de sua *decisão* e da *realidade*; a consciência afirma que a *realidade* é apenas o que lhe apetece. Se, finalmente, algo que lhe interesse, não importa o que seja, se fez sem que ela tenha contribuído, essa *realidade* é para ela a *Coisa-mesma*, justamente no interesse que aí, nesse acontecimento encontra, embora não a tenha produzido; se lhe acontece alguma sorte, a ela se apegam, como se fosse *ação* e *mérito* seus; se se tratar de um acontecimento histórico que não a toca, ela se apropria da mesma maneira e um *interesse inoperante* vale para ela como *partido* que ela tomou a favor ou contra, o que combateu ou apoiou.

⁶ Utilizamos o texto da tradução – não publicada – de A. Kojève, colocada gentilmente à nossa disposição.

414. Parece que a *honestidade* dessa consciência, assim como a satisfação que ela experimenta de todo jeito, consistem de fato em *não confrontar* as suas *ideias* sobre a Coisa-mesma. A *Coisa-mesma* é, para ela, tanto *sua* Coisa quanto a *ausência total de obra*, quer dizer, a *atividade pura* e, o *fim vazio*, ou ainda uma *realidade subjetiva sem atividade*; a consciência faz de uma significação após a outra o sujeito desse predicado [A Coisa-mesma], bem como as esquece sucessivamente. Agora, no simples *ter querido* ou, ainda, no *não ter desejado*, a Coisa-mesma toma o significado de um *fim vazio*, e da união *pensada* do querer e do implementar. A consolação relativa ao desvanecimento do fim, ou seja, que se o quis ou que se efetuou uma ação pura, como também a satisfação de ter dado uma tarefa aos outros, denunciam essencialmente a *atividade pura* ou a obra má, pois se pode chamar má uma obra que não o é de todo. Enfim, se num golpe de sorte a consciência honesta *encontra* a realidade objetiva, esse ser estático se torna a Coisa-mesma, sem nenhuma ação.

415. Ora, a verdade dessa honestidade é não ser tão honesta quanto parece. Pois ela não pode ser tão sem cérebro a ponto de deixar se separarem esses diversos momentos, mas ela tem necessariamente a consciência imediata de sua oposição, pois eles se referem absolutamente uns aos outros. A *atividade pura* é essencialmente atividade *deste* indivíduo, e essa atividade é também essencialmente uma *realidade objetiva* ou uma Coisa. Inversamente, a *realidade objetiva* só existe essencialmente como *sua* atividade e como *atividade em geral*; e *sua atividade* só existe como atividade em geral e como realidade objetiva. Então, quando parece a essa consciência que trata apenas com a *Coisa-mesma* como *realidade abstrata*, acontece que, para a consciência, também está lidando com a *Coisa-mesma* como *sua* atividade. Mas, igualmente, quando, para ela, se trata da *atividade*, não o leva a sério, pois, para ela é sempre *uma Coisa* e com a Coisa enquanto *sua*. Enfim, quando parece querer apenas a *sua* Coisa e a *sua* atividade, de novo ela lida com a *Coisa em geral*, quer dizer, com a realidade objetiva que permanece em si e para si.

416. A Coisa-mesma e seus momentos se mostram aqui como *conteúdo*; com a mesma necessidade eles existem *enquanto formas* na e da consciência. Como conteúdo, esses momentos aparecem apenas para desaparecer e cada um deles cede o lugar a outro. Por conseguinte, eles devem estar presentes na determinação enquanto *suprimidos* [*sublimados* e *conservados* – o célebre jogo de palavras do *aufheben*] e, desse modo, são aspectos da própria consciência. A *Coisa-mesma* está presente como o *em-si*, quer dizer, como a *reflexão* da consciência em si mesma; porém, quanto à *supressão* recíproca dos momentos, ela se manifesta na consciência pelo fato de que os momentos não são postos *em-si*, mas somente *para um outro*. Um dos momentos do

conteúdo, a consciência o expõe e o apresenta *para todos os outros*, mas, ao mesmo tempo, a consciência reflete a partir desse momento sobre si mesma, e o momento oposto está igualmente presente nela; ela o retém para si como o que lhe pertence propriamente. Ao mesmo tempo, não há nenhum desses momentos que *só* exista ao ser exposto, enquanto outro existiria *apenas* se restrito ao interior, mas a consciência os alterna, pois tanto de um como do outro, ela deve fazer o essencial para si mesma e para os outros. O *Todo* é a interpenetração em movimento da individualidade e do universal. Mas, porque para essa consciência esse todo existe somente como essência e, por conseguinte, como a abstração da *Coisa-mesma*, os momentos do todo, separados, caem fora da consciência como momentos dissociados, *enquanto o todo* só é exaustivamente apreendido e representado pela alternância que separa os atos de expor e de guardar para si. Nessa alternância, a consciência mantém um momento para si – como um momento essencial na sua reflexão –, mas tendo outro que *só* existe de forma exterior a *ela*, quer dizer, para os *outros*; por isso começa um jogo entre as individualidades, jogo no qual elas enganam e se veem enganadas umas pelas outras, como se enganam a si mesmas.

417. Então, uma individualidade parte para realizar algo: parece assim fazer de alguma coisa a *Coisa*: ela age, e no agir se constitui para os outros, e aparenta estar lidando com a *realidade objetiva*. Assim os outros tomam a atividade dessa individualidade como um interesse pela Coisa enquanto tal, a fim de *que a Coisa em si seja executada*, pouco importa que isso seja feito pela primeira individualidade ou por eles. Quando mostram então esta coisa já realizada por eles ou, se não for esse o caso, quando lhe oferecem e prestam ajuda, a primeira consciência já deixou o ponto onde acreditam que está; é *sua* atividade que lhe interessava na coisa, e eles, percebendo que era isso a *Coisa-mesma*, se sentem enganados. – Mas, de fato, sua prontidão em ajudar não era nada mais do que a vontade de ver e de mostrar a sua própria atividade, não a *Coisa-mesma*; quer dizer, eles queriam enganar o outro, da mesma forma que se queixam ter sido enganados – Como se manifestou que a *própria atividade*, o jogo de suas *próprias forças*, valem pela Coisa-mesma, a consciência parece pôr-se em movimento, para si e não para os outros, ocupada com a atividade apenas enquanto *sua*, não como uma atividade dos outros, por isso deixa os outros em paz na Coisa *deles*. Só que eles estão enganados novamente; a consciência já deixou o lugar onde eles pensam que está. Para ela, não se trata da Coisa como *desta* coisa e *sua* coisa *particular*, mas como *Coisa*, como universal que existe para todos. A consciência, portanto, envolve-se na atividade e com a obra dos outros, e quando não pode mais tomá-las, ao menos continua a manifestar interesse mediante os juízos que a seu propósito profere; quando ela concede

à obra o selo de sua aprovação e de seu louvor, não quer dizer que esteja louvando somente a obra mesma, mas louva ao mesmo tempo a sua *própria* generosidade e moderação, por não ter danificado a obra como obra, *nem sequer* com sua reprovação. Mostrando um interesse pela *obra*, é a *si mesma* que nela se deleita; da mesma forma, a *obra* que ela reprova é bem-vinda, precisamente por esse deleite com *sua própria* atividade. Ora, aqueles que se sentem – ou têm a pretensão de se mostrarem – enganados por essa intromissão, queriam era enganar da mesma maneira. Eles apresentam sua atividade como algo só para eles, onde têm por fim apenas a *si mesmos* e a sua *própria* realidade essencial. No entanto, ao fazerem algo manifestando-se dessa maneira e dando a cara à luz do dia, eles contradizem imediatamente por sua ação sua pretensão de excluir a consciência universal e a participação de todos; a realização é, ao contrário, uma exposição do seu no elemento universal, pelo qual isso se torna e está destinado a se tornar a *Coisa* de todos.

418. Não deixa, portanto, de ser um engano de si mesmo e dos outros quando se pretende lidar somente com a *pura Coisa*; uma consciência que introduz uma *Coisa*, faz, ao contrário, a experiência de que os outros, voando como moscas ao leite fresco, querem ocupar-se com essa *Coisa* – e os outros fazem a experiência de que ela não trata a *Coisa* como tal, mas como algo *seu*. Por outro lado, se o que deve ser essencial é apenas a *própria atividade*, o uso das forças e das faculdades, ou a expressão dessa individualidade, então os dois lados fazem a experiência de que todos se agitam e se têm por convidados, e em vez de uma atividade pura, quer dizer, de uma atividade particular e *singular*, se apresenta algo que é igualmente *para outros*, isto é, uma *Coisa-mesma*. Em ambos os casos, o que se passa é idêntico e tem apenas uma significação diferente daquela que cada parte admita e que devia valer. A consciência aprende pela experiência que os dois lados são momentos igualmente essenciais, e assim aprende também qual é a *natureza da Coisa-mesma*, a saber, que a *Coisa-mesma* não é apenas uma coisa oposta à atividade em geral e à atividade particular, nem uma atividade oposta ao que dura e que fosse o gênero, independente desses momentos como suas espécies, – mas que é uma realidade essencial cujo *ser* é a *atividade* do indivíduo *particular* e de todos os indivíduos, e cuja atividade é imediatamente para *outros*, isto é, uma *Coisa*, e que só é *Coisa* como *atividade de todos* e de *cada um*: realidade essencial e que é a exigência de todas as essências, *realidade essencial espiritual*. A consciência faz a experiência de que nenhum de seus momentos é *sujeito*, mas que, ao contrário, cada um deles se dissolve na *Coisa-mesma universal*; os momentos da individualidade que para essa consciência distraída valiam como sujeito, integram-se na individualidade simples, que, sendo esta individualidade, é igualmente universal de forma imediata. Com isso, a *Coisa-mesma* perde a função de

predicado e o caráter de universalidade abstrata e sem vida; antes ela é substância penetrada pela individualidade, sujeito no qual a individualidade existe tanto quanto ela mesma, ou seja como ela própria, quanto sujeito no qual ela é como de *todos* os indivíduos – e universal, que só é um *ser* enquanto esta atividade de todos e de cada um, uma realidade objetiva e efetiva, porque *esta* consciência o reconhece como sua realidade objetiva e efetiva particular e como a realidade objetiva e efetiva de todos.”

O leitor se queixará do estilo áspero e da expressão abstrata que, de fato, caracterizam esse texto. Mas se é fácil escrever com mais elegância, é difícil, para não dizer impossível, escrever melhor, pelo menos se “escrever bem” significa exprimir de forma adequada um pensamento preciso – que pode ser complicado, e o será necessariamente, quando o tema o for. Portanto, que seja admissível em filosofia (que, apesar de tudo, não é uma tarefa das mais simples) o que é dado como certo em todas as ciências particulares. É verdade que estas se dirigem apenas aos especialistas, enquanto a filosofia se dirige ao homem. Mas uma coisa é a ideia geral de uma atitude humana diante da vida e do mundo, outra coisa é a ideia expressada de forma precisa, detalhada, na elaboração que não pode ser levada a cabo sem uma técnica e uma linguagem técnica.

Dito isso, a análise de Hegel é clara. A literatura pertence ao homem que passou pela experiência da insuficiência da obra, e que aprendeu a lição: ela é ação, e esta ação é o *essencial*, porque o homem na sua faculdade negadora é o essencial. E esta ação é *sua* ação, com tudo o que a constitui (os *momentos*): a realidade é sua, pois ela só existe em seu interesse; o fim, que opõe a essa realidade interessante a possibilidade de uma outra realidade igualmente interessante, está aí: não há mais fracasso a temer, pois o que poderia se separar na realidade da obra “expressiva”, agora é absorvido no *essencial*. Preso em um de seus momentos, o homem verá o essencial no outro; basta-lhe declarar que não era o essencial, que, ao contrário, este, esta, é. Procedendo assim, o homem estará no seu direito. Só que ele se engana: o essencial, em sua verdade, não é *substância* (que pode ser declarada predicado de qualquer coisa), mas *sujeito*, mas *Espírito* na vida real que o Espírito possui na política, na arte da comunidade, na religião. Aqui, o homem o ignora, e é honesto quando não admite uma realidade independente de sua consciência de si mesmo. Permanece apenas o fato de que essa honestidade não vai longe antes de se transformar em seu contrário. O que é honesto é a proclamação do essencial. A partir do momento que a questão é levar a sério o essencial, não resta nada dessa proclamação, exceto

a fuga diante de todo compromisso: o essencial se torna uma desculpa. Ora, se o homem se dá um conteúdo apenas para dissolvê-lo e para substituí-lo pelo seu contrário, esse movimento dos conteúdos da consciência afeta a própria consciência, e a oposição do interior e do exterior se apropria dela, sem que ela possa, por isso, coordenar os momentos do conteúdo com aqueles da consciência: qualquer momento é retido tanto no foro interior da personalidade quanto exposto à luz do dia. *Na verdade*, é a mútua penetração da individualidade e do universal, do indivíduo e do mundo humano, mas *para este homem*, essa vida do espírito está escondida por trás da abstração do essencial, na qual tudo se torna um jogo de personalidades concretas, cada uma com seu essencial no profundo de seu ser íntimo, cada uma com sua exteriorização em proveito dos outros. Enquanto não houver comunidade espiritual – isto é, política, artística e religiosa que esses homens possam reconhecer como sua *verdadeira* vida em sua concretização – eles poderão apenas enganar com seu essencial de desculpa e de fuga – enganar-se a si mesmos, enganar-se mutuamente. É assim que a consciência – não é de modo algum necessário e mesmo pouco provável que se dê nos indivíduos mesmos – aprende o que é na verdade a *Coisa-mesma*, o *Essencial*: nem a realidade oposta à atividade nem a atividade oposta a uma realidade, mas realidade que é a ação de todos e de cada um, realidade porque é ação, *para* os outros porque ela só existe nessa atividade de todos os “cada um”: trabalho comum, causa comum.

O que segue é a *razão legislativa*, a razão que se exprime nas regras de conduta do tipo: “cada um deve falar a verdade” ou “amarás ao próximo como a ti mesmo”. Ela se eleva acima do engano, porque estabelece uma relação entre o indivíduo e os outros homens. Sua insuficiência – é mesmo necessário que o diga? – vem do fato de que ela vê essa relação como uma relação *imediata* entre indivíduos, que lhe falta a mediação pela realidade concreta da comunidade histórica. Mas, por mais insuficiente que seja (Hegel não a coloca no capítulo sobre o Espírito), essa moral dos mandamentos, que não é nem a *moralidade* viva da família ou do povo, nem aquela consciente das leis do Estado, para Hegel, é sempre melhor que a literatura.

Se ele tem razão, se errou, essa é outra questão. Em todo caso, protestos, proclamações de fé, apelos, programas não o refutarão. Ele tinha uma ideia do homem e do mundo, e – uma coisa antiquada – uma ideia elaborada em um pensamento que podia se pretender completo e coerente. Se quisermos fazer outra coisa – *non opinionem, sed opus cogitent*.

Tradução: Judikael Castelo Branco

Revisão técnica: Luís Manoel A. V. Bernardo

Hegel (1956)

Hegel não é um autor cômodo. Dizer isso não é uma crítica. Pois todo filósofo é difícil, e os mais difíceis são talvez os que escrevem com a limpidez de Descartes ou com a força da grande poesia, como Platão: eles começam por nos conduzir, e só mais tarde vemos as profundezas e alturas, então deveremos atacar de novo, lentamente, pouco a pouco, penosamente, se desejamos compreender verdadeiramente. Hegel, pode-se sempre afirmar, não seduz pelo charme do seu estilo, pelo contrário sua escrita, incrivelmente compacta, cuidadosa com a precisão, despreocupada com qualquer outra consideração, desperta o leitor desde a primeira linha: tem-se aqui um escrito que não se lerá agradavelmente, que exigirá a maior atenção, a mais elevada tensão do espírito.

Tal advertência pelo estilo, no fundo, facilita a compreensão. Não se cairá mais na tentação de avançar demasiado rapidamente, de aceitar tal tese porque ela parece tão evidente, de se fiar a tal imagem porque ela nos fala com tamanha força. Refletir-se-á, verificar-se-á, empenhar-se-á em deslindar o curso do pensamento – e tudo isso só ajudará o leitor, mesmo que tal não o divertirá muito. Mas essa ajuda tem algo de irônico: negativa, ela nos revela imediatamente a dificuldade, ao invés de a disfarçar. Ela nos protege de uma dificuldade suplementar, a de considerar simples o que é complexo. Mas ela não reduz em nada a complexidade mesma e a dificuldade primeira.

Dito novamente, Hegel não é por isso mais difícil. Talvez ele seja mais inquietante, pareça menos acolhedor, mostre-se um tanto severo e exigente. Porém, ele não se encerra por isso ao leitor de boa vontade e paciente, a esse tipo de leitor ao qual se dirige todo filósofo, mesmo que ele empregue esforços para ganhar essa boa vontade e manter essa paciência. A maneira de escrever de Hegel não tem muito atrativo, e é mesmo compreensível que se o acuse de não ter boas maneiras enquanto escritor. Mas ele certamente não é dos que oferecem ao mundo enigmas, propõe-lhes fórmulas que somente o iniciado pode apreender, que escondem o fundo e a essência

para manter distantes os indiscretos e os indignos. Para Hegel, não há indiscreto e não existe indigno: sua falta de maneiras é precisamente o resultado do desejo de ser acessível a todos, a todos os que querem pagar o preço em moedas de paciência e boa vontade.

Ele deveria então ser mais acessível do que os outros grandes filósofos. Porém, ele não o é absolutamente, caso se aceite o juízo dos conhecedores, dos leitores atentos e cultivados – que é um bom juízo. Hegel não é somente um autor difícil porque ele é filósofo; ele é, além do mais, difícil entre os filósofos.

A isso, pode-se apontar duas razões. Muito imprudente seria aquele que sustentasse que seriam as únicas: o pormenor do pensamento hegeliano poderia ser difícil no sentido de que ele não seria claro, ou defeituoso, ou incoerente; conceitos essenciais poderiam ser ultrapassados pela evolução histórica das ciências, das condições, das atitudes; o sentido das palavras poderia ter mudado, e um imenso esforço seria exigido daquele que quisesse compreender Hegel, porque seria preciso compreendê-lo em seu tempo. Mas tais obstáculos, muito reais, encontram-se em toda parte, e eles não explicariam o que há de específico no caso de Hegel. Isso se resume, segundo nos parece, sob dois títulos: a posição de Hegel na história da filosofia, de um lado, a intenção do seu pensamento, de outro – ao que acrescentaremos imediatamente que essa posição é única por causa dessa intenção, e que essa intenção o é porque ela surgiu em um momento histórico determinado. Tentemos então circunscrever a filosofia hegeliana a partir de suas dificuldades: não é impossível que assim ela se revele melhor e revele melhor seu sentido e sua significação para nós.

Uma observação a mais. Que não se espere encontrar aqui um resumo do sistema, uma cópia em formato de miniatura que possa substituir o original para a maior comodidade daquele que quer saber, em três frases, o que é Hegel. Nunca um filósofo insistiu mais do que Hegel no fato de que o valor de um pensamento está no seu detalhe, na totalidade de sua elaboração, e que as verdades *últimas*, as visões *profundas*, as revelações *absolutas* são ou absurdas ou vazias, que, em outras palavras, a prova do princípio está no seu desenvolvimento, ao passo que o envolvido não é, no melhor dos casos, senão promessa e programa. Se tivermos sucesso em nossa empreitada, teremos mostrado porque Hegel constitui para nós uma realidade viva; mas não pretendemos mesmo mostrar qual é essa realidade, que é o que ela é e que só se abre ao curioso sob suas próprias condições.

A filosofia de Hegel é, até segunda ordem, a última das grandes filosofias. Ela é conseqüentemente também a primeira filosofia contemporânea, no sentido em que ela não foi substituída por nenhuma outra. Não é a primeira

filosofia moderna: poder-se-ia discutir longamente antes de se concordar sobre quem foi o primeiro filósofo moderno, Descartes, por exemplo, ou Hume, ou Kant. Hegel não é moderno somente pelo fato de que ele não pertence a uma época que nós sentimos como ultrapassada: ele é contemporâneo, e sua filosofia fala ainda do nosso mundo e não fala tanto a nós quanto nos fala *de nós*. É uma questão completamente diferente saber se nos declaramos de acordo com essa filosofia: de nós, ela poderá dizer o que não aceitaremos, mas ela terá dito de nós e não de homens de outro tempo e de outro mundo.

Ela forma assim o que se pode chamar um nó da História. O fenômeno não é único, e dir-se-ia a mesma coisa com igual razão, por exemplo, de Aristóteles. Trata-se de pontos singulares na História nos quais os fios do passado se cruzam e a partir dos quais eles se separam novamente depois de ter estado – por um momento? para sempre? – colhidos, reunidos, postos em ordem. Esses pontos e os grandes ordenadores que a eles se ligam aparecem depois das revoluções do pensamento e da realidade, depois de Platão e o fim da cidade antiga, depois de Kant e a Revolução Francesa. As águas de toda parte afluem para uma enorme bacia, para se dispensarem novamente em todas as direções: o geógrafo não encontrará dificuldades para traçar o mapa dos afluentes, porque o próprio lago organiza seu sistema; mas ele se verá desamparado quando se lhe pedir para desenhar o curso de rios que ainda não criaram seu leito definitivo, que buscam seu caminho, do qual não conhecemos ainda o ponto final. No que concerne a Aristóteles, para permanecermos nele, sabemos *grosso modo* onde estavam as correntes que nasceram do seu sistema. Sobre Hegel, não o sabemos e avançamos ao sabor das ondas que nos carregam e cuja direção nos é desconhecida.

Para falar sem metáforas: pergunta-se ainda o que Hegel foi, o que ele quis dizer, o que ele disse de fato. Repuxaram-no de todos os lados – tanto e de tal modo que sua reputação sofreu e que alguns se deixaram desencorajar a ponto de renunciarem a toda compreensão. Isso é perfeitamente compreensível! Em nome de Hegel se é ateu, e é de Hegel que se espera a renovação de todo pensamento teológico. Para ser revolucionário se o invoca; para ser tradicionalista ou liberal se o tem atrás de si. Vê-se nele o maior representante do idealismo, e se o considera como o grande vencedor de todo subjetivismo. Ele foi tratado como homem do século XVIII, como mecanicista, absolutista, e condenaram-no como romântico, cheio de visões místicas, obcecado pela ideia de um “espírito dos povos” agindo por trás dos bastidores da História e segundo as ordens de outro Espírito, ainda mais aberrante, o Espírito universal. Seus discípulos foram perseguidos como democratas, demagogos, revolucionários perigosos, pelo mesmo Estado prussiano do qual, segundo certa tradição, ele teria sido o filósofo oficial.

Stahl, o pensador do conservadorismo alemão de tipo protestante, não se concebe sem ele; Marx nunca tentou esconder o quanto lhe devia; os liberais, nacionais ou não, emprestaram dele mais de um de seus argumentos.

Deve-se então dar razão aos que renunciam a compreender Hegel, ou que recusam admitir que seu pensamento constitui o que se denomina um sistema? Nós pensamos que eles estão errados, e fica claro que podemos ver a razão disso. Nossa situação histórica em relação a Hegel é tal que, quase necessariamente, o sistema em nossas mãos torna-se dicionário, coleção de teses, enciclopédia de ideias, de tendências, de problemas, de possibilidades. E ele não podia escapar a esse destino; e não lhe escapará enquanto permanecer contemporâneo: nós continuaremos a lhe pôr *nossas* questões, a buscar nele respostas aos *nossos* problemas, soluções às *nossas* dificuldades, e o que não faz parte de nossos interesses, nós o negligenciaremos. Isso é natural e isso é exatamente assim, porque é desse modo que agem os grandes pensamentos, por mal-entendidos, por decomposição.

Mas por ser natural, essa atitude não é justificada. Ela o é como via de aproximação do homem que vive a vida de todo mundo, dessa vida em que cada um sabe o que importa: a pátria, ou o amor, ou a sinceridade, ou a ciência, ou a arte, ou a ordem social e política, ou a dignidade humana, ou o domínio da natureza. Porém, malgrado tudo que se pode dizer em favor de cada um desses valores últimos – e de quaisquer outros! – ou, sobretudo, porque pode-se falar tanto em favor de qualquer um deles, essa atitude do homem “normal” e da “vida de todos os dias” não é filosófica: os filósofos sempre foram obcecados pelo medo da esquizofrenia. É verdade que sempre houve e que ainda hoje não falta quem, diante das contradições da realidade e suas lutas, jogam a “toalha” e desistem; a unificação do pensamento, declaram eles, é um sonho, melhor é fazer como todo mundo: escolhe-se seu valor e se expulsa do campo das coisas sérias tudo o que não pertence a uma única dimensão privilegiada. Reduz-se, explica-se, distingue-se o essencial do que não o é, e se torna *positivo*. Hegel, segundo a inteligência e os conhecimentos dos críticos dessa corrente, torna-se então ou um tipo de varejista que, no fim das contas, pode fornecer coisas boas, ou um místico, um autor incompreensível, quase um comediante.

O que para essa visão é tão suspeito, tão inadmissível, é, para dizer com uma palavra, que Hegel quis compreender, e compreender a realidade total em sua unidade: o homem normal aceita (mesmo que ele as perceba) as contradições dos discursos e das ações, disposto a defender sua própria posição – e aos olhos de Hegel, é precisamente a multiplicidade dessas posições que constitui o grande problema, o problema filosófico. Hegel quer ser filósofo, e ser filósofo, para ele, não é construir mais um discurso coerente, entre tantos outros discursos coerentes, explicativos, redutores, mas

compreender a realidade una na unidade da verdade. Porque ele quer ouvir a todos, ele se torna aos olhos de cada um traidor da boa causa.

É nesse ponto que surge aquilo que une a dificuldade histórica com a dificuldade de intenção. Hegel é difícil porque o último (tratando-se aqui da história da filosofia, acrescentar-se-ia: o primeiro) quis compreender, nada além de compreender, mas tudo compreender. Não é impossível que se os pensadores *positivos* – nem todos são os assim chamados positivistas – são tão numerosos, é porque, muito inconscientemente, joga-se sobre Hegel e tira-se dele esse otimismo surpreendente que, com a fé do carvoeiro, crê que se chegará sempre a algo sensato, pouco importa o caminho que se tome. Acredita-se assim na unidade da realidade e do pensamento, mas apenas se acredita, e o que é o pressuposto último de todos esses empreendimentos “positivos” nunca se torna problema. Mas ele o foi para Hegel, ao mais alto ponto.

Hegel é o mais sistemático dos filósofos, o mais conscientemente sistemático. Isso significa que, para ele, tudo o que chamamos verdades é de um alcance limitado, nenhuma verdade é a verdade, toda verdade particular é, ao mesmo tempo, falsa porque particular. Sem dúvida, existem verdades inabaláveis, e não se colocará em dúvida que a batalha de Isso ocorreu em 333 antes de Cristo ou que a massa molecular do hidrogênio é igual a *um*. Mas essas verdades de fato não têm sentido nelas mesmas: elas não o recebem senão no quadro da história ou da ciência natural – elas recebem apenas *conceitos* que organizam os dados e que só eles constituem fatos para a ciência. Ora, as verdades conceituais, as únicas que possam pretender a um sentido, se contradizem, e nenhum conceito se sustenta a si mesmo: o ser é ser em devir, a ordem é a ordem de uma desordem, a história produz o que está para além do tempo e o eterno não se revela senão na história, a razão é razão do homem passional. Todo conceito, toda verdade são aspectos de uma verdade una e de uma realidade una, e toda afirmação particular torna-se falsa desde que, esquecendo-se que ele é apenas a uma abstração e uma das visões possíveis e necessárias, exige que tudo seja reduzido a ela. A verdade é a estrutura de todas as verdades, essa estrutura que as une e as põe em contato e em contradição. Mas essa estrutura é a da totalidade; ela não é uma verdade a mais que se possa separar e levar: seria muito fácil separar do corpo uma parte que, ao lado das outras partes, fosse sua organização ou seu funcionamento.

Hegel não deseja explicar – e nada é mais natural ao espírito humano do que dar explicações. Com uma ingenuidade tocante, ele acreditou que bastaria dizer aos homens que em filosofia trata-se de compreender, compreender a ciência, não compreender a partir da ciência, compreender

a política, compreender a religião, a poesia, e compreender tudo em sua unidade e a partir dessa unidade, sem nunca querer compreender a partir de um ponto de vista *exterior* ou *superior* ou mais *profundo*. Ele quer compreender a razão e quer compreendê-la como razão, mas também como ela existe concretamente, com suas contradições, que são contradições apenas na medida em que cada tese particular pretende ser o todo dessa verdade, ou em que cada aspecto da realidade se dá e se toma *pela* realidade. A realidade é a unidade das contradições: o fruto contradiz a flor porque ele é a morte da flor, mas somente juntos fruto e flor formam o organismo vivo.

Isso é o que se se denomina *dialética*, uma dialética que não é senão a realidade que se compreende a si mesma. Misticismo? Assim foi dito amiúde e assim o dir-se-á sempre. Com efeito, a tentação é grande: basta olhar essa dialética como um método, uma astúcia de filósofo, uma invenção, para descobrir que ela não vale os métodos da ciência, da lógica formal, da análise sóbria e prudente. Mas a dialética não quer ser um método, e o mundo não é seu *objeto*: ela é o mundo ele mesmo tal como ele se apresenta no discurso. O homem não é, por assim dizer, o *outro* do mundo, um estrangeiro que teria de buscar um acesso àquilo que se recusa a ele; ele não é um fotógrafo que capturaria uma visão de algo que aparece à sua frente. Ele se encontra no meio da realidade, ele é na realidade, ele é da realidade; e o filósofo que quer compreender sabe que a visão da totalidade não é senão a totalidade das visões, dessas visões que ele desenvolve tomando-as a sério, ao pé da letra, tal qual elas mesmas se dão.

Ele apenas as desenvolve? Para falar a verdade, não. Ele as observa, ele as questiona, e pergunta-lhes o que querem dizer. Decerto, ele irá mais longe que elas. Mas isso será para descobrir o que elas escondem ao fundo delas mesmas, seus pressupostos. Elas se contradizem enquanto se as examina no seu próprio nível. Não obstante, sua contradição não é absoluta. Ela não desaparece diante da filosofia. Mas ela se revela à filosofia como a contradição do que é uno no seu fundo. Porque todas as posições têm em comum uma pressuposição: é o que é dado ao homem falar da realidade. Aquele que aí descobre apenas o absurdo e o não sentido pensa ainda apreender desse modo o que é. O que se revela nos discursos dos homens é a realidade. Ela se mostra parcialmente, de forma insuficiente. Todavia, ela se revela, porque esses discursos são discursos de homens vivos na realidade e que vivem com seus discursos e, mais ou menos, segundo eles: eles não viveriam se esses discursos fossem absolutamente inadequados.

A realidade se revela, e ela o faz nos discursos (ou, caso se prefira, nos pensamentos) dos homens. Esses discursos são razoáveis, eles o são ao menos no sentido que eles não estariam em contradição absoluta com a realidade: o homem deixaria de se inserir na realidade se fosse de outra maneira – ele

morreria e a humanidade desapareceria. A realidade, portanto, é razoável, ela também. Ela não o é à maneira do homem, que não somente é (parcialmente) razoável, mas que, ademais, sabe que ele o é, mas ela é razoável à medida que é acessível ao pensamento e ao discurso, que ela produz o discurso, que é discurso do homem *real*. Ela possui uma estrutura: o real é razoável e o razoável é real. Essa declaração hegeliana se mostrou surpreendente, mas é essa surpresa ela mesma que é surpreendente, dado que, de fato, ninguém nunca duvidou que a natureza é um conjunto de *leis*, que seu funcionamento é regular, que seus fenômenos podem ser apreendidos pela descrição racional e razoável.

O homem pode falar daquilo que é, pois ele faz parte do que é: ele é sua linguagem. Mas o que se revela não se revela em um discurso único. O homem não é puro espírito, acima ou fora da natureza. Ele fala porque age e age porque fala – em última análise, ele age e pensa porque dispõe da pequena palavra: *não*. Ele é na natureza, porém ele não é natureza ao modo do mineral ou do animal: ele está descontente, ele não está satisfeito com o que ele é, e no seu discurso ele fala do que não é, do que ele quer introduzir no ser. No início está a contradição.

Hegel sempre demonstrou uma espécie de veneração pela contradição. A contradição, para ele, é a vida, e a coincidência total é a morte: só o que não se move, não muda, não se reproduz, não morre, somente isso é idêntico a si mesmo e está morto porque não pode morrer. A realidade é viva; ela é, portanto, contraditória nela mesma. A realidade contraditória – Hegel insistiu mais de uma vez na importância dessa tese. Mas talvez é por isso, mais do que por qualquer outra afirmação, o que dificultou a compreensão do seu pensamento. Porque se é verdade que o que vive se contradiz a si mesmo e não permanece nunca idêntico, não é menos evidente que tais contradições não são as contradições do discurso que se refutam, que obrigam a uma escolha, que contêm esses *A* e não-*A* dos lógicos dos quais é preciso dizer, antes de tudo, que não se os poderia aceitar ao mesmo tempo. A realidade contraditória não se refuta. Não temos que escolher entre possibilidades mutuamente excludentes: a particularidade contradiz a particularidade, e o fruto *nega* a flor, mas a realidade, o *Todo*, que se trata de compreender, contém *tanto* a flor *como* o fruto e ela é a unidade do que se apresenta como oposto.

De onde vem então essa aparência de contradição, aparência que não se poderia reduzir a uma coincidência de opostos em um *fundo*, em um *absoluto*, posto que todo *absoluto* se oporia imediatamente aos fenômenos que ele não é e aprofundaria assim a contradição? Ou seria perigoso falar de *aparência*, dado que a palavra mesma remete a uma “realidade” que seria outra coisa que pura aparência? Talvez será melhor renunciar ao termo.

Mas o problema permanece: como é que a realidade *se dá* como totalidade, como unidade, mas como totalidade e como unidade de contradições?

Hegel nunca pôs a questão dessa forma; eis porque se buscaria em vão uma resposta nele. Entretanto, essa resposta existe, e ela não é contrária às teses de Hegel; mais ainda, suas teses a desenvolvem em toda parte, a pressupõem sempre, ainda que ela não seja formulada em lugar algum. Ela diz que o discurso humano, no qual a contradição se mostra, nasceu ele próprio da contradição, da negação, que é a fonte do pensamento e da ação. A realidade, se é permitido raciocinar a partir de uma hipótese impensável, seria sem contradição, se o discurso do homem não fizesse parte da realidade, se o homem não agisse.

É possível exprimir a mesma coisa de outro modo. A realidade seria sem contradição se o discurso do homem não introduzisse nela essas duas dimensões do tempo que se chamam o futuro e o passado, se, a cada instante do tempo, tudo estivesse totalmente em um presente pontual e fechado, se o desejo do que deve vir e seguir-se do que foi não fossem reais no homem. A realidade com a qual o homem tem a ver não se revela em um *nunc stans*, no instante imóvel e eterno de uma visão divina; ela não se separa ao olhar cego do animal que só vê o que é para ele sob o modo de “algo a comer”, “algo de que fugir”, “algo a .”; ela se mostra ao homem, para quem o objeto é ao mesmo tempo independente dele e submetido à sua ação, é *ainda* isso e não é *ainda* aquilo – ao homem se insere na realidade, que se inclina diante dela enquanto totalidade, mas que a recusa em cada aspecto particular e sabe ser capaz de recusá-la em cada aspecto, porque ele conhece e reconhece suas leis. Em uma palavra, o discurso humano é tal que a totalidade nele mostra, mas só pode nele se mostrar fragmentada.

O homem não tem acesso imediato à totalidade una, ele só a descobre no avanço do seu discurso agente, de sua ação pensante, passo a passo, ponto a ponto, sem que nenhum seja o último, sem que nenhum ponto seja o ponto privilegiado. A verdade é no discurso, essa verdade que é o ser mesmo, o ser revelado, mas o discurso começa pela negação e prossegue pela negação, e é somente a totalidade do discurso, a totalidade das contradições, que é não contradição. Até lá, de todo discurso o homem será remetido a outro discurso pela própria realidade, e qualquer imagem que ele se faça do que é ser-lhe-á exposta como insuficiente por outra imagem, tão insuficiente por si mesma, tão boa quanto a primeira e também tão má. A realidade é revelada nos discursos, mas toda revelação particular é falsa, se ela pretende ser a revelação, e cada discurso, enquanto apenas *um* discurso, remete a outro que, também ele, não é *o* discurso.

A dialética não é, portanto, senão esse movimento incessante entre o discurso agente e a realidade que se revela nesse discurso e nessa ação. Ela

é esse movimento, ela não é uma construção do espírito. Mas, precisamente por essa razão, ela acaba por saber que ela é a totalidade, não contraditória, das contradições. Ela *acaba* por sabê-lo, e esse saber é seu produto, o produto da história real, daquela na qual o homem agiu e falou e transformou o mundo e a si mesmo ao falar e ao agir. O discurso na sua história, no seu devir real, chegou ao ponto em que ele não compreende mais somente todas as coisas, mas se compreende também a si mesmo. O homem pode dirigir seu olhar para trás, para o caminho que ele percorreu, e para tudo que se fez no mundo, ele pode se reconhecer. A história é sensata, não porque uma Razão, com maiúscula, anterior ao tempo e à História, ter-lhe-ia prescrito ou insuflado um sentido, mas porque o homem pensando, agindo, trabalhando, tornou sensato o mundo que ele habita no presente. É o homem que deu um sentido ao que era antes desse resultado no sentido, compreensível e compreendido, de onde tudo parecesse mostra, necessária e justamente, preparação do fim alcançado.

A História é isso: negatividade e discurso e realização do sentido na negação pensante e agente. Compreender, é compreender o que adveio, a partir da História, mais exatamente: na história. A filosofia é a primeira compreensão do seu próprio devir, do seu próprio *ser-advindo*.

Ela é primeiramente essa compreensão. Ela não o é exclusivamente, mesmo no plano da História. Porque aquilo que foi só toma seu sentido no que queremos, e são nossos projetos que esclarecem e organizam nosso passado. Sem dúvida, passado e futuro não se separam: o projeto que quer o que ainda não é, o quer a partir do que é, vale dizer, a partir do que foi e ainda é. Mas se a filosofia se compreendeu no seu caráter histórico, ela também se apreendeu como tensão para o futuro: o que foi *importante* o foi porque daí nosso futuro torna-se possível, pensável, razoável. Como então evitar a questão do sentido da História, desse sentido que se pode bem chamar último, que nós queremos realizar e que a História já realizou suficientemente para que nós pudéssemos entrevê-lo?

Hegel não recusou pôr a questão. Mas sua resposta parecerá formal e como que um subterfúgio àqueles que esperam da filosofia, não mais, porém algo diferente do que ela pode oferecer. Essa resposta é simples. Ela diz que o objetivo da razão é a realização da razão, e que o fim da liberdade é tornar real a liberdade, não o arbítrio das paixões individuais e do bel-prazer, mas uma liberdade que satisfaça todo homem *universalizado*, todo homem que não exige para si mesmo o que ele não exige para todos os outros. Nós o dissemos: talvez essa resposta seja decepcionante. Mas para os que experimentam esse sentimento, nós observaremos que qualquer outra resposta estaria em contradição com o princípio mesmo da ação livre e responsável: se tivesse sentido perguntar onde a história deve chegar

necessariamente, como se pode esperar onde aterrizará uma pedra atirada, a possibilidade mesma da ação responsável desapareceria, e o mundo, de mundo vivo, de mundo dos homens, tornar-se-ia um mecanismo, uma máquina, e uma máquina pode ser útil ou inútil, mas somente para o que não é uma máquina. Não existe fim para a liberdade senão a própria liberdade, e o sentido da História passada é ter revelado precisamente essa verdade – como o sentido de toda política não pode ser outro senão o de realizar completamente o que, desde já, se desenha como possibilidade e obrigação. O mundo não é *ainda* o que ele *já* sabe que deve ser; ele *ainda não* é razoável, mas ele *já* o é a ponto de saber que seu pensamento o é e que a injustiça e a recusa da liberdade, da satisfação razoável, tornaram-se insuportáveis – não que um tribunal qualquer as tenha condenado, mas porque a consciência dos homens chegou ao ponto em que ela se revoltaria, muito verdadeiramente, caso lhe fosse recusado o que ela chegou a compreender como justo. A história não está encerrada, a ação humana não é privada de fim e de futuro, mas uma época terminou: o que ela busca, a ação pode doravante buscar com conhecimento de causa. A luta cega das paixões de onde saiu a razão, essa luta não terminou, mas é possível concluí-la sem que a violência se encarregue de levá-la a seu termo.

Talvez estivéssemos errados em insistir, quase exclusivamente, sobre a filosofia da história de Hegel. Mas procedendo dessa maneira, nós apenas seguimos a própria história, que conservou no presente vivo sobretudo essa parte, mais exatamente: esse aspecto, do sistema. É sobretudo a respeito dele que as interpretações se opõem, e com razão, porque Hegel pensou na unidade do seu sistema o que elas desenvolvem a partir de axiomas mais sentidos do que pensados. O observador da cena contemporânea constatará que essas visões parciais, que Hegel chamava de abstrações, continuam a se refutar e se produzir mutuamente, e que elas o fazem de maneira inconsciente e bastante involuntária; ele tirará daí a conclusão de que o mundo político ainda não aprendeu a lição hegeliana, que essa lição aí se mostra confirmada e tornada mais importante e que, numa palavra, já seria para cada um de nós o momento de pensar a realidade e suas tendências ao invés de abandonar as *forças últimas* da História ou o *destino* da humanidade aos empíricos – quer eles se chamem *positivos*, quer acreditem conhecer as tarefas essenciais do presente.

Mas talvez seja um erro, entretanto, insistir tão exclusivamente sobre a História e a política. Para Hegel ele mesmo, esse foi, sem dúvida, o domínio preferido. Embora preferido, ele jamais foi o único. Talvez não esteja distante o dia em que a sua Lógica seja vista com tanta atenção quanto é hoje a sua filosofia da história: esse será o dia em que, novamente, compreender-se-á que o discurso humano – o que a tradição denomina o pensamento – não

pode ser oposto àquilo de que fala como a um puro objeto e um puro exterior, em que admitir-se-á que a distinção radical entre a lógica, teoria do discurso, e a ontologia, teoria do ser, conduz a dificuldades insolúveis, ao confrontar uma realidade inapreensível a um discurso inverificável. Começar-se-á então, como Hegel mesmo o fez, pelo Ser (o conceito de Ser) para extrair dele a ciência *ontológica* seguindo o desenvolvimento desse conceito em sua própria dialética, essa dialética que mostra que o conceito isolado se transforma no seu contrário, precisamente quando tentamos apreendê-lo e mantê-lo em toda sua pureza? Será mesmo forçoso conceder a Hegel que o Ser em sua pureza é Nada; porque ele não seria nem Ser nem puro, caso se lhe deixasse determinações quaisquer que fariam dele outra coisa que o Ser ele mesmo – e o que não tem nenhuma determinação é nada. Entretanto pode-se conceder isso sem ver aí o início necessário da ciência ontológica. Outras possibilidades podem ser visadas. Mas que importa? O problema permaneceria o mesmo e a filosofia é a ciência dos problemas.

Veremos mesmo um dia o renascimento de uma filosofia da natureza, de um pensamento que, tal como o de Hegel, quereria compreender a natureza em sua unidade? Esse será o dia em que se admitirá que a física não é o único objeto de investigação do filósofo, que a tarefa da metodologia incumbe ao físico cultivado mais do que ao filósofo amante de física e em física. Esse será também o dia em que se estará convencido de que toda física pressupõe uma natureza compreensível, que o físico não tem necessidade de refletir sobre esse pressuposto último de sua atividade, mas que a física como atividade humana torna-se absurda quando ela pretende ser a única qualificada a falar *da* natureza. Talvez esse dia virá, porque a natureza é dada também ao pintor, ao poeta, ao homem religioso, àquele que a observa simplesmente e a considera bela e ameaçadora, amável e cruel, e não somente àquele que, ajudado pela ciência, a transforma em matéria para sua atividade de trabalhador. Proceder-se-á, então, como fez Hegel? A questão não tem mais importância aqui do que ela tinha então. Sem dúvida, a ciência da natureza trouxe indicações que Hegel não podia levar em conta em seu tempo. Mas se a concepção mesma de uma filosofia da natureza é sensata, essas conquistas da pesquisa positiva imporão modificações na apresentação, modificações tanto mais profundas quanto mais o pensamento hegeliano ele mesmo não admite a distinção de um interior e um exterior, de uma forma e de um conteúdo: a questão, digamos a busca, permanecerá a mesma.

Mas interrompamos aqui. Nada seria mais contrário ao espírito do sistema hegeliano do que propor *programas*, enunciar *verdades fundamentais*: só um pensamento elaborado até seus últimos detalhes tem o direito de ser levado a sério, e não é o princípio de um sistema possível, mas o sistema

desenvolvido que conta. O que resta, é a exigência de um sistema, de um pensamento que compreende e se compreende.

Pode-se ser hegeliano? Você é hegeliano? Essas são questões que ocasionalmente se ouve. Elas não têm muito sentido, para dizer a verdade. Caso ser hegeliano é estar sob a influência de Hegel (de um Hegel aceito ou recusado), todo mundo o é, como são cristãos mesmo aqueles que recusam cada dogma do cristianismo: nesse sentido, Hegel, para utilizar um termo escolástico, *informou* nosso tempo, que não seria o que é se ele não tivesse existido. Se ser hegeliano significa subscrever cada palavra do mestre, pode haver homens que se acreditem hegelianos, mas que, certamente, não o serão no sentido daquele que eles querem seguir: ninguém mais do que Hegel levou mais a sério a História, e aquele que, querendo permanecer fiel a Hegel, nega cento e vinte cinco anos históricos renega aquele que ele pensa adorar.

Pode-se, no entanto, ser anti-hegeliano. Isso é até muito fácil. Mas, então, ao mesmo tempo, se é antifilosófico, se se aceita o que acabamos de dizer do sistema. É dado a cada um recusar compreender o que é e compreender assim sua própria compreensão de mundo – essa compreensão graças a qual ele se orienta na vida e no seu discurso; é dado a cada um ver numa visão particular, numa preferência, numa decisão passional, o *essencial* e rejeitar todo o resto como mentira, erro, pecado. Em uma palavra, é dado a cada um recusar, não somente a compreensão, mas também a vontade de compreender. E não é impossível que, em certas situações, isso seja sensato (embora isso só possa se mostrar sensato ao filósofo). Mas então não se é, propriamente falando, anti-hegeliano; se é igualmente antiplatônico, antiaristotélico, antifilósofo. E, de qualquer modo, continuar-se-á a viver em um mundo que sofreu, muito profundamente, a influência da grande filosofia e de Hegel.

Tradução: Daniel Benevides Soares

Revisão técnica: Marcelo Perine

A moral de Hegel

Há uma moral de Hegel? A questão pode surpreender: a Moral viva, a *Sittlichkeit*, não está no centro mesmo do pensamento hegeliano, na medida em que este pensamento se volta para os problemas da *vita activa*? Não é significativo que, na *Enciclopédia*, a seção intitulada o *Espírito objetivo* se situe entre o *Espírito subjetivo* e o *Espírito absoluto* e que, contendo a filosofia prática, indo do direito privado pela moral abstrata (kantiana) e pela moral viva – novamente ao centro! – ao Estado e à História, ela forme o nó e o centro do sistema no nível em que o pensamento filosófico se faz consciente dele mesmo? A resposta afirmativa parece impor-se com tal evidência que a questão parece supérflua.

E sem dúvida, o lugar – e para Hegel, isso significa ao mesmo tempo: a função – da moral não poderia ser contestada. Mas o que preenche esta função, o conteúdo da moral, é curiosamente pouco hegeliano. Simplificando muito, mas a nosso ver, sem exagero, dir-se-ia que aos olhos de Hegel a moral desempenha, de fato, um papel de grande importância, mas que, concretamente, ela não deve nada ao filósofo; ele apenas constata a realidade agente, interpreta a importância decisiva, a necessidade absoluta, o papel vital, mas que, por essa mesma razão, ele se proíbe de tocá-la: a moral é vivida, ela pode e deve ser descrita, mas ela não é para ser criticada nem construída nem para ser refeita.

A recusa de toda moral crítica fornece a chave da atitude hegeliana, muitas vezes caracterizada como conservadora, senão como reacionária. Não é que Hegel despreze ou apenas subestime o pensamento kantiano: ele, que geralmente não se classifica entre os bajuladores de Kant (não tanto por não pensar bem dele, mas ao contrário, porque vê nele o Pai da Filosofia moderna e porque os resultados desse gigantesco esforço são evidentes para todos os que se interessam seriamente pela filosofia, de tal maneira que, em regra geral, ele não crê ter que recordar o insubstituível deixado por Kant e pode se contentar em criticar as insuficiências do resultado), ele mesmo declarou: “É pela filosofia kantiana que o conhecimento da vontade

encontrou um fundamento e um ponto de partida sólidos, e isso graças ao pensamento da autonomia infinita da vontade" (*Filosofia do direito*, §135). Mas esse fundamento, aos olhos de Hegel, é apenas fundamento e não a casa que permite aos homens viver uma vida humana. A moral kantiana é o princípio de toda moral, mas se ele se recusa a se superar, esse mesmo princípio dará surgimento a um formalismo vazio que pode bem falar de deveres e de direitos, mas não sabe dizer em que esses direitos e deveres consistem. O imperativo categórico, por si só, permite certamente julgar o que se apresenta como moral, e a universalidade da lei, a igualdade de todos os seres razoáveis enquanto tais, a ilegitimidade de toda autoridade não razoável, de tudo que é apenas histórico, constituem para Hegel critérios para apreciar as afirmações, os sermões, as exigências dessas duas seitas que ele detesta acima de tudo: os tradicionalistas e os sentimentalistas. Resta, contudo, que o juiz não inventa a matéria do processo e que ele deve se pronunciar sobre uma matéria que lhe vem de alhures.

Este *alhures*, claro, existe igualmente para Kant. Mas ele representa o imoral e o a-moral: a matéria das máximas não deve ser levada em conta, e a falta moral, primeira e imperdoável, é agir segundo os estímulos da alma empírica, do *Mim* oposto ao *Eu*, por assim dizer, segundo o interesse e a paixão: interesse e paixão são a matéria à qual a razão prática impõe – ou melhor: *deve* impor, pois ela nunca consegue – sua forma, e essa matéria é matéria informe, sem outro significado a não ser imoral, no mínimo sem valor nela mesma. Hegel, por sua vez, não nega a insuficiência moral do indivíduo; entre os filósofos modernos, ele é provavelmente o que insistiu mais fortemente sobre a necessidade e o papel da educação para a moral, e ele nunca foi daqueles para quem o homem é bom por natureza e só é pervertido pela civilização: o indivíduo pode sempre ser mau e perverso, e para dizer a verdade, ele o é sempre na medida em que ele quer permanecer indivíduo oposto e se opondo ao universal. Contudo, não decorre daí que o mundo da vida agente seja insensato do ponto de vista da moral; segue-se, ao contrário, que o mundo é sempre *informado* pela moral, por uma moral segundo a qual os homens se orientam, na qual eles se satisfazem, que dá sentido e dignidade à sua existência. A razão prática não é questão do indivíduo reflexivo; ela é presente, real, eficaz (*wirklich*), e a comunidade histórica, em vez de ser um caos, forma um cosmos; segundo Hegel, é absurdo conceder à natureza a prerrogativa da razão e negar que o mundo moral carrega em si mesmo sua verdade compreensível, a lei razoável do conceito.

Isso é da maior importância no que diz respeito à nossa questão inicial. Há uma moral para Hegel, mas não somente essa moral não é hegeliana, como ela não o pode ser: para ser verdadeiramente moral e uma verdadeira moral, ela deve ser a do mundo vivo. Tal moral histórica pode ser má; em

outros termos, ela não resiste à crítica da razão. Mas essa mesma crítica é crítica nesse mundo, nascida dessa moral viva que, porque viva, tenta sempre se ultrapassar, seja pela reflexão filosófica – e é o mérito imortal de Kant tê-la fundado –, seja pela ação passional dos homens que, dentro de seu tempo, se encontram feridos e ofendidos em sua dignidade. A negatividade, a célebre negatividade hegeliana, se exerce sobre o fundo do positivo, e o que importa para a moral do indivíduo não é o negativo, mas o positivo, o positivo que para Hegel normalmente é o princípio da passividade, do que deve ser ultrapassado e é ultrapassado na História e na consciência. Não é que o negativo esteja ausente ou inativo aqui, mas ele se mostra no plano da História, e o que é transformado por ele é a moral histórica viva em sua totalidade. Ele não aparece no plano da moralidade do indivíduo, que é moral pelo fato de viver segundo a moral de sua comunidade e de sua época. Sem dúvida, as revoluções da moral, mesmo as mais profundas, são ainda obra dos indivíduos; contudo, não é como indivíduos que eles mudam o mundo, mais exatamente, não é pela afirmação de sua individualidade empírica: é porque seu sentimento, seu interesse, sua paixão estão em harmonia com a razão e seu protesto é o do universal verídico contra o falso universal. Aquele que age contrariamente à moral existente pode ser profeta de uma moral *mais moral*; ele não o é necessariamente; e na maioria dos casos, ele será apenas um louco ou um criminoso. E é somente o resultado de sua ação que o julga, – resultado que certamente não será positivo, se seu ato visa apenas à destruição de toda moral e exclui por isso mesmo que uma nova moral, elevando-se acima da atual, conserve suas aquisições razoáveis, aquisições a partir das quais toda nova aquisição será feita. O indivíduo inovador no domínio moral, para dizer numa palavra, não age no plano moral, mas no da História, e não é nada mais que um mal-entendido, na verdade inevitável, se seus contemporâneos o julgam e o condenam segundo as formas daquela moral que ele não veio anular, mas aperfeiçoar.

Daí a função essencial do Estado, das instituições políticas na filosofia prática de Hegel. Pois é no Estado que a moral, vivida, seguida, obedecida no curso normal das coisas, é pensada: Hegel elogia Platão por ter mostrado que a justiça só pode ser compreendida sob a forma objetiva da justiça reinante, na construção do Estado (*Enciclopédia*, 3^a. ed. §474). São as instituições que são justas ou injustas, morais ou imorais, boas ou más; os indivíduos o são, para empregar um termo platônico, apenas por participação. E as instituições são boas somente onde o indivíduo pode se submeter às leis que elas editam sem renunciar a razão nele, se ele pode compreender, e compreender como exigência universal, o que lhe é exigido. Enquanto as leis não revoltam sua consciência razoável, enquanto nele a humanidade é respeitada, não somente ele não tem direito à revolta, ele não será tentado a

se revoltar (a revolta *louca*, revolta não contra tal lei, mas contra a própria lei, contra o conceito mesmo da lei e do dever, contra a moral, não é considerada nesse plano): ele será satisfeito em sua razão e satisfeito do carácter razoável das instituições nas quais ele vive. Ele não se ocupará então do Estado, mais exatamente do governo; e ele exigirá somente o que o governo lhe conceder, a saber, o direito de participar opinando sobre a legislação e de expressar suas críticas da ação cotidiana das autoridades. Sua vida se passará na família por um lado, na sua profissão de outro – vida social que não é, quanto ao essencial, vida política senão na medida, efetivamente essencial, em que o Estado, sendo governo consciente da sociedade, deve pensar e resolver seus problemas. O positivo, em todo caso, deve ser buscado – para o indivíduo, evidentemente –, na sociedade e nela se encontra, e a única virtude, aquela na qual todas as outras se resumem é a probidade (*Rechtschaffenheit*, *Philosophie du droit*, § 150, cf. §207, em que a *honra da profissão* está inclusa) que faz com que o indivíduo “seja simplesmente adequado aos deveres da condição que é a sua” e que exige dele somente que ele “faça o que ele encontra de conhecido, de enunciado, de prescrito na sua condição”. A virtude, o que se chama comumente de virtude heroica, a virtude trágica, não é para ele, não é *mais* para ele: ela foi indispensável antes que as instituições fossem razoáveis, antes que a exigência da razão nascesse, ela só pode intervir no mundo em circunstâncias extraordinárias, – comumente ela aí não tem espaço nenhum, e todos os discursos que pregam e elogiam essa virtude não são mais que declarações sem conteúdo nem substância, os pseudoconflitos de um indivíduo infeliz por sua própria culpa, por recusar-se a ver o mundo tal qual ele é, a compreendê-lo no que ele tem de razoável.

Foi dito frequentemente que esse ensinamento só poderia ser conservador e conformista. Não o é: uma das teses fundamentais da filosofia prática de Hegel destina-se precisamente em mostrar que a sociedade moderna, tendo a posse das ideias da razão e da justiça, não foi capaz – ainda não o foi – de realizar o que todos podem exigir razoavelmente e aquilo a que cada um tem um direito imprescritível. Não nos compete mostrá-lo aqui, onde lidamos com a moral viva; o que nos importa é que o estado de coisas criticado é criticável justamente porque uma parte da humanidade é excluída da moral, da possibilidade de uma vida moral, de uma vida orientada, vivida no sentimento do sentido, organizada por uma honestidade que conhece seu lugar, porque tem seu lugar num mundo ordenado por (e para) ela;¹ é um fato que, segundo Hegel, o mundo dos homens é justificado a partir do

¹ Para a crítica, político-social do mundo moderno, cf. É. Weil, *Hegel e o Estado* (São Paulo, 2011), p. 85 ss.

momento em que nenhum conflito moral exista mais para o homem razoável, em que cada um saiba o que deve fazer e deve evitar, em que ele pode ter a certeza de ser um membro útil e respeitado na sociedade e no Estado, sob a única condição de ser honesto. A moral é *presente*, real, ativa, quando o homem, razoável pela educação que recebeu, pode *se deixar viver*, pode se fiar e se abandonar ao seu sentimento, pode seguir seus interesses, doravante legítimos num mundo razoável, pode ouvir a voz da paixão porque a paixão mesma quer agora o que é bom e não é mais que a consciência sem reflexão do que é razoável (e foi *pensada*, por outros, em um outro momento, em outro lugar, na forma do conceito): o homem, o homem todo, não vive mais sob a lei, ele vive a lei, e como ele a vive, ela cessa de ser para ele obrigação e jugo para se tornar a forma de *sua* liberdade, que só poderia ser real na condição de ser vivida positivamente, em vez de permanecer fundamento metafísico e padrão de uma crítica perpétua. O homem se eleva à vida moral na positividade dos costumes de uma comunidade razoável.

* * *

O interesse filosófico dessas teses é evidente. O que aprendemos da moral de Hegel, senão que ela não é hegeliana e não seria moral se o fosse, se ela fosse a moral de um indivíduo, de um inventor de regras, de um legislador a-histórico ou super-histórico? Pouca coisa, na verdade. A proibidade certamente é um conceito da maior importância, o da vida moral, que é moral vivida, é talvez ainda mais importante. Que o interesse e a paixão não sejam mais considerados como maus em si, que eles ocupem o lugar do motor necessário e legítimo da vida ativa, que eles devem ser apreciados segundo o seu conteúdo, não condenados em si mesmos, isso, sem dúvida, constitui uma novidade decisiva em relação ao formalismo kantiano (e um retorno, muito consciente, às posições da filosofia antiga, sobretudo aristotélica). Resta saber em que consiste essa moral que não é hegeliana, mas que Hegel reconhece.

Moral que é vivida, que pode ser vivida por um ser razoável, e vivida no sentimento, na paixão e no interesse; moral da proibidade; moral portanto na qual (e graças à qual) o indivíduo age ao mesmo tempo adequadamente e de maneira a dar satisfação às suas aspirações, a todas as suas aspirações de homem. Moral também que não educa somente a paixão, o interesse, o sentimento, mas que também lhes dá a possibilidade da ação, e torna legítima essa ação ao educar o indivíduo. Educar a quem, perguntar-se-á? À universalidade, fazendo-o renunciar a individualidade puramente empírica, à paixão cega, ao interesse que não se compreende, levando-o a se submeter, livre e razoável, à razão que é liberdade, à liberdade que é razão, – e isso no

quadro real, presente, agente das instituições e dos costumes. Para dizer de outro modo: o coração tem seus direitos, mas é a razão que os estabelece, o interesse é legítimo, mas é a razão que funda essa legitimidade, a paixão é fundamental no homem, mas é a razão que se constrói sobre esse fundamento e que aprecia as construções que esse solo sustenta. E, além disso, esse juízo da razão não é o juízo de uma *faculdade* sobre uma outra: é no interesse, na paixão, no sentimento que a razão está presente e age, e o coração em si mesmo é razoável (ou desrazoável – assim como a razão pode ser desrazoável).

Dois perigos espreitam assim o indivíduo: a recusa da razão, o formalismo da razão. No primeiro caso, será a afirmação do arbitrário contra a liberdade universal, a invocação do sentimento individual no que tem de contrário à razão, a recusa da comunicação pelo egoísmo dos interesses ou do sentimento que pretendem dar ao indivíduo empírico uma importância exclusiva (e não a importância absoluta que lhe é própria na qualidade de ser livre e razoável, igual a qualquer outro homem humano). No outro caso, a mesma recusa de comunicação, mas como resultado de uma reflexão oposta: o indivíduo quer ser só, sendo só ele quer pensar como se pudesse pensar só, só e na sua solidão ele quer se constituir em valor universal, seja por pretender ser portador de uma mensagem, seja por não ver a razão da vida e exigir de si mesmo a obra, definitivamente impossível, de uma fundação nova do mundo humano. Para Hegel, as duas aberrações são equivalentes, embora ele deteste mais a primeira: o indivíduo não educado, o indivíduo preso nos rigores do formalismo não pode viver dignamente. E o que o mostra com mais clareza é o papel que desempenha o amor na existência humana.

Não vamos refazer a história do papel que desempenhou o amor no pensamento hegeliano. Nós tomaremos o problema no estado em que ele aparece nas obras da idade madura do filósofo, na *Enciclopédia* e na *Filosofia do direito*. O que é o amor? A fusão de dois seres, o nascimento de uma unidade nova viva na confiança total, no sacrifício de todo egoísmo, na criação de um novo indivíduo, composto por sua origem, mas não menos indivíduo por ser indivisível (a menos que morra na morte da confiança – para Hegel o matrimônio não é indissolúvel –), a fundação de uma família. É a família que representa com maior brilho a união da razão e do coração, do indivíduo e do universal, da paixão e do bem. É na família que o homem se realiza, que ele se forma e que forma homens ao formar seus próprios filhos. É na família que o sentimento se torna real e agente e que a razão é vivida, assim como sob a forma da honra ela é vivida na profissão.

Encontra-se nas obras que acabamos de citar a análise que Hegel faz da família, a justificação filosófica da instituição, as considerações,

admiravelmente realistas, nas quais ele a defende contra a *anomia* do amor livre dos românticos e contra o juridismo kantiano. Mas o razoável, segundo Hegel, é vivido, e não é certamente a análise da vida que é vivente. Também, nesse caso preciso, pode ser defensável voltar-se para os documentos pessoais que revelam a vida do razoável como ela é vivida, e vivida por Hegel – tarefa quase sempre perigosa, porque leva muito facilmente a uma explicação do ensinamento filosófico, a partir da biografia do mestre e assim faz esquecer a tarefa verdadeira que é julgar esse ensinamento do ponto de vista de sua verdade. Aqui, o pessoal e a doutrina coincidem, mais ainda, devem coincidir segundo o princípio mesmo do ensinamento, e se o material biográfico não pode demonstrar a verdade da tese, ele pode pelo menos mostrar que o conteúdo desta não é absurdo, não é *impossível*.

De que Hegel tenha sido *probo* ninguém duvidará após ter percorrido sua correspondência e estudado a história de sua vida: mesmo quem não compartilhe seus pontos de vista lhe concederá que ele jamais transgrediu, que ele cumpriu os deveres de sua condição, que ele fez tudo para ser bom pai de família e bom filósofo (se a conjunção desses dois termos pode parecer ridícula à mentalidade contemporânea, pior para essa mentalidade). Probidade severa e destacada, ademais, se se pode confiar em uma testemunha cuja inteligência é mais evidente que o espírito histórico e a fidelidade, em Henri Heine, que nos relata essa palavra de Hegel, pronunciada na ocasião em que o jovem poeta se extasiava diante da beleza do céu estrelado. “As estrelas, teria dito o mestre, ah, ah, não são senão uma lepra luminosa do céu”, e quando Heine exclamou que não haveria céu onde seriam recompensados os justos, Hegel o teria olhado fixamente com seus olhos pálidos e observado num tom cortante: “Você deseja, então uma gorjeta por ter cuidado de sua mãe enferma e não ter envenenado seu irmão?” A anedota é verossímil, não mais que isso.

* * *

Possuímos alguns raros documentos diretos, duas cartas e duas poesias endereçadas por Hegel à sua noiva, dos quais as primeiras nos foram dadas pela primeira vez sob a forma completa, as segundas reveladas, pela admirável edição das *Cartas* de Hegel, publicadas por Menier, sob a direção de J. Hoffmeister. Elas merecem ser olhadas de perto.

As duas poesias são datadas de 13 e de 17 de abril de 1811; as cartas que não têm data podem ser situadas no verão do mesmo ano. Hegel tem quase quarenta e um anos, o primeiro volume de sua *Lógica* será publicado em breve (em 1812), ele é reitor do Liceu de Nuremberg: não se deve ver nesses documentos os gritos de um coração de jovem ou de um adolescente

tardio. Eles são mesmo extremamente sérios, e totalmente carentes de qualquer leviandade, de qualquer gracejo. Não se sabe muito sobre a destinatária, Marie de Tucher, e praticamente nada do que ela foi naquele momento: a julgar pelos poucos *post scriptum* conservados nas cartas de Hegel, ela não era privada de espírito: a julgar pelas cartas que Hegel lhe endereçou, ela deve ter sido de uma grande seriedade e, se a atitude de Hegel com ela pode ser tomada como indicação comprovatória, ela deve ter merecido ser levada a sério e ser tratada como ser responsável e consciente.

Uma das duas poesias (n. 180, Hoffmeister) é bastante convencional. É a expressão de uma alma que encontrou o parceiro: é o rouxinol que o “poeta” inveja, é a insuficiência de toda linguagem quando é preciso falar de uma felicidade tão grande, o beijo que é o único a poder exprimir “numa linguagem mais profunda” a comunhão das almas e dos corações. A outra peça em versos não é em nada menos convencional. Como na primeira, os versos de Hegel são atrozes. Mas o que eles dizem não é menos significativo. Há interesse em traduzi-los – e por uma vez, pode-se ser convencido de que nenhum valor poético será sacrificado pelo procedimento da transposição em prosa.

“Sobe comigo às alturas das montanhas, desenraiza-te das nuvens; deixa que fiquemos aqui no éter, no seio incolor da luz.

O que infundiu a opinião nas crenças (*Sinn*), mistura de verdadeiro e de ilusão, essas brumas sem vida se dispersaram, o sopro vivo da vida, do amor as dispersou.

Este vale do vazio estreito lá longe, de vã pena cuja pena é o preço, pena acorrentada ao desejo animal (*Begier*) num espírito (*Sinn*) encerrado e surdo, teu coração jamais o habitou.

Um desejo (*Sehnen*) mais alto te alçou da noite do vale, e do interior se te abriu a luz do bem e do belo, e para a colina da manhã tu te lançaste.

Brilhando o sol pintava de vermelho os ares; um pressentimento indeterminado (*Ahnung*) formou esses perfumes leves, segundo a doutrina e o saber, em imagem na qual vive o desejo (*Sehnsucht*).

Mas nenhum coração de lá faz ouvir seus batimentos, tal como ela os recebe, Eco sem alma devolve os sons do desejo (*Sehnsucht*) e permanece limitada a si mesma.

Os sentimentos que nadam nas delícias do desejo (*im Sehnen schwelgen*) são fumaças de adulação ofertada ao Si; a alma inevitavelmente murcha nessa exalação, e a fumaça desse sacrifício é um vento envenenado.

Aqui, no alto da montanha, olha o altar no qual a Fênix morre na chama para renascer numa juventude eterna, adquirida somente ao preço dessas cinzas.

Seu pensamento (*Sinnen*) voltou-se para si mesmo, ele fez um tesouro para si mesmo, agora o ponto de sua existência (*seines Daseins Punkt*) deve se dissolver e desmoronar, e a dor do sacrifício lhe foi dura.

Mas ela sentiu uma aspiração (*Streben*) imortal que a moveu para além de si mesma; que a natureza terrestre trema, ela a realizará nas chamas (de sua aspiração).

Caí assim, estreitos laços que nos separais, o curso do coração é um único sacrifício; para que eu me alargue para me transformar em ti, faze-o tu para ser eu, tudo o que nos isola (individualisa: *vereinzelt*) se dissolva no fogo!

Pois a vida só é vida recíproca que cria o amor no amor: quando se dá à alma na qual reconhece um parceiro, o coração se abre em toda sua força.

Quando o espírito se eleva sobre as livres alturas da montanha, ele não retém nada que lhe seja próprio; se eu vivo para me ver em ti, tu, para te ver em mim, nós gozaremos a felicidade dos céus” [ed. citada, n. 178].

* * *

Uma interpretação mesmo que incompleta desse texto exigiria todos os esforços de um bom conhecedor da literatura, da filosofia e do simbolismo poético da época. Não visamos tão alto, e nos contentaremos com sublinhar alguns conceitos-chave, algumas idéias-diretrizes.

A imagem central é de uma ascensão, e de uma ascensão em duas etapas. Marie, por suas próprias forças, alcançou a *colina da manhã*; a colina, poderemos dizer, da bela alma (ou da beleza da alma), e foi capaz de lá chegar porque nunca permitiu aos espíritos do vale, ao espírito do egoísmo mundano, sem meta e sem sentido, acorrentar sua alma. Mas na névoa dourada da colina, ela vive (e a intenção dessa carta rimada é, evidentemente, fazê-la observar o que sua posição tem de insuficiente e de perigoso) em um reino das imagens sedutoras; essas imagens enganadoras parecem viver, mas essa aparência de vida, elas a tiram do coração e dos desejos do andarilho que elas remetem a si mesmo sem que ele o perceba, e sem o saber, é a si mesmo que ele considera e adora como o que existe de mais elevado. Ora, o desejo indeterminado e vago (*Sehnen*) só se torna esforço (*Streben*) no momento em que o todo da existência egoísta é queimado no fogo do universal – mas esforço para o universal imediato e concreto que é o amor de dois seres que se perdem um no outro para se receber um do outro: a

felicidade tem esse preço. A fusão é completa entre a moral da universalidade (o “fogo do universal”) e a moral viva, pois sem esta aquela não teria nem meta nem resultado: o universal, ao destruir o sentimentalismo egoísta (o termo é mais forte que aqueles empregados por Hegel, mas corresponde perfeitamente ao seu pensamento), liberta o sentimento e liberta o homem para o sentimento, que agora *vive* a moral.

Pode-se rir de tanta seriedade em uma carta de amante. Pode-se também nela ver aí a expressão do maior respeito pelo parceiro, desse respeito que vê no outro um ser responsável ao qual se diz o que é o problema de um amor que se quer durável, um adulto que não se conduz, como uma criança, para um fim que se esconde. No que concerne ao nosso propósito, em todo caso é claro que a superação da individualidade, mas no sentimento razoável, e não a recusa de individualidade a favor de uma razão abstrata – os indivíduos se *reencontram* cada um no outro – foi para Hegel uma realidade viva e vivida.

Não sabemos nada da reação da jovem de Tucher. Nuremberg não era uma cidade tão grande na qual as cartas fossem indispensáveis, e ela provavelmente contentou-se de dizer a seu noivo o que ela pensava de sua carta. Mas, de modo indireto, aprendemos alguma coisa sobre sua atitude pelas duas cartas de Hegel (que já mencionamos), e que Hegel escreveu porque o debate que deve tê-las precedido teve provavelmente a seus olhos muita importância para que uma conversa pudesse esclarecer o que ele considerava como essencial.

A primeira (nº 186 Hoffmeister) gira em torno do conceito de felicidade, mais exatamente da possibilidade da felicidade para o próprio Hegel: ele havia acrescentado algumas linhas a uma carta de Marie à sua irmã, falando de sua felicidade, no entanto com essa cláusula perigosa: “porquanto a felicidade faça parte do destino de minha vida”. Para Marie, que por isso sentiu certa pena, Hegel lembra que em toda alma que não é totalmente superficial todo sentimento de felicidade comporta uma nuance de melancolia, que ela lhe tinha prometido ser “a mediadora” entre seu verdadeiro ser interior e sua maneira de frequentemente se posicionar diante e contra o real, que ela tem a força para isso, e que essa força deve nascer do amor deles – não de seu amor, não do que ela tem por ele, mas do amor *deles*, esse amor que é unidade e laço e não deve ser distinguido pela reflexão em dois amores independentes, embora recíprocos.

Reconhece-se um dos temas do texto poético que acabamos de traduzir, mas as fórmulas são menos precisas, o pensamento menos aprofundado. No entanto, uma outra parte do mesmo texto indica já um problema que, considerado sobre outro ângulo, desempenhará um grande papel na segunda

carta. O casamento, declara Hegel, é essencialmente vínculo religioso, e o amor para ser completo tem necessidade de um *momento* mais elevado: “O que se chama satisfação perfeita, ser completamente feliz, somente o sentimento do dever e a religião o realizam; pois somente aí se separam todas as particularidades do eu temporal (*zeitliches Selbst*) que poderiam criar transtornos na realidade, a qual permanece alguma coisa de imperfeito e não pode ser tomado pelo que há de mais alto (*das Letzte*) e onde contudo deveria se encontrar o que se chama felicidade terrestre”. O amor que é apenas sentimento, o amor, que amando não faz senão amar a si mesmo, é a imagem dourada, o eco sem coração do poema: a religião – que é o verdadeiro sob a forma da representação, ou melhor: uma representação, mas do verdadeiro – deve garantir o amor comum como amor abençoado na e pela comunidade, deve dar-lhe dignidade na duração, deve transformá-lo em decisão livre, mas que liga; o sentimento do dever não é senão outra expressão dele: um amor que não conheça dever não é mais que um jogo do coração consigo mesmo ou uma ilusão dos sentidos.

Desta vez, Marie deve ter recusado. Pois a carta seguinte trata exclusivamente de questões morais. Hegel se acusa de ter ferido sua noiva ao condenar, como máximas (*Grundsätze*) de sua maneira de pensar e agir, visões morais que ele deve (*muâ*) rejeitar. Ele se desculpa e declara que nunca quis atribuir a ela, a seu Eu (*Dein Selbst*), princípios que só existem na reflexão de Marie, cujas consequências ignora, das quais se serviu somente para desculpar – não para justificar, pois o que se justifica é justo mesmo quando nós mesmos agimos assim – as ações de outras pessoas. Mas ele não pode nem quer ceder sobre o fundo: “Eu rejeito essas opiniões porquanto elas apagam a diferença entre o que apraz ao coração (*mag*) e o que lhe agrada, de uma parte, e o dever de outra; ou melhor, porque elas suprimem inteiramente o dever e destroem a moralidade”. Ele declara não ignorar, embora esqueça, às vezes, que a maneira segundo a qual as “máximas” existem no indivíduo concreto importa grandemente. Ele invoca então o testemunho de Marie: “No caso em que o caráter e as máximas diferem, não é irrelevante descobrir quais máximas são as da inteligência (*Einsicht*) e do juízo; eu sei, contudo, também que as máximas, quando elas estão em contradição com o caráter, importam ainda menos nas mulheres que nos homens” (Hoffmeister n. 187).

A moral é vivida, e se a máxima da reflexão é má, ela não prevalecerá contra um caráter bom. Mas as máximas não são por isso menos importantes, e as teses que suprimem até o conceito de dever e até a possibilidade da moral devem ser reprovadas, mesmo que não tivessem a mínima influência sobre a vida moral de tal indivíduo concreto: elas são más em si mesmas porque minam senão a vida moral do indivíduo, pelo menos a da

comunidade. Não sabemos o que Marie de Tucher tinha defendido; provavelmente uma moral do sentimento e do coração, das boas intenções, do senso moral. O que é evidente – e é o que nos interessa – é que Hegel lhe opõe uma argumentação kantiana, kantiana ainda em seus termos, e que ele sabe ao mesmo tempo que essa crítica, por válida que seja, não é suficiente, e que a moral, após ter sido fundada contra as objeções do falso raciocínio, nem pode permanecer raciocínio, mas deve tornar-se vida.

Existe uma moral para Hegel; existe para ele uma ciência filosófica da moral. E as duas são indispensáveis, sem sê-lo no mesmo grau ou ao mesmo título. Em uma comunidade sadia, a vida moral se desenvolve de maneira saudável e não conhece problemas além dos que, pelo dever concreto e determinado, são postos ao indivíduo em seu lugar no mundo. Quando o mundo está fora dos eixos, quando a reflexão de um lado, o sentimentalismo (sob quaisquer de suas formas, adocicado, rebelde, niilista) do outro estremecem as fundações, não somente de tal comunidade, mas de toda comunidade, de toda moral, somente a reflexão levada ao extremo, a *crítica*, pode garantir os direitos da razão e da liberdade. Mas quando essa crítica cumpriu sua tarefa, a moral viva retorna no seu reino, que não poderia ser governado pela razão pura, ainda que *prática*, e a vida se desenvolve, santificada pela religião, em que a representação do verdadeiro basta, justificado pelo conceito do Espírito objetivo, do mundo ordenado e sensato no qual os homens sentem, amam, agem, creem e pensam. Hegel, não mais que Aristóteles, não tem uma moral a propor aos homens; o que ele lhes propõe é *realizar* as condições nas quais uma vida moral, uma vida sensata, seja possível para todo homem de boa vontade, para todos os que não querem o mal ao querer se afirmar contra todos e cada um. Mas a solução desse problema não incumbe mais à moral, ela é do domínio da política.

Tradução: Sérgio de Siqueira Camargo

Revisão técnica: Marcelo Perine

Pensamento dialético e política

O campo delimitado pelo título do presente trabalho é eivado de armadilhas. Nem os termos, nem todas as suas relações possíveis são claramente definidas. O que é a dialética? E de qual política se está falando? A dialética deve ser compreendida como a dialética do diálogo – técnica ou ciência da discussão real ou ideal – ou como dialética da realidade, ciência das contradições do devir e do Ser? A política que está em questão é aquela praticada pelos homens de Estado e os políticos ou a compreensão das forças subjacentes aos seus debates e às suas ações e os dirigindo, quer seus atores o saibam ou o ignorem?

O objetivo deste ensaio não é oferecer à totalidade ou a parte desses problemas uma solução definitiva, mas mostrar, como um suporte de uma análise histórica e semântica, o sentido e o alcance das respostas propostas, implícita ou explicitamente, pela reflexão e a prática modernas, as quais só são compreensíveis se vinculadas às suas origens. É evidente que no quadro de um artigo esta análise só poderia ser esboçada em linhas gerais.¹

Uma primeira dificuldade é constituída pelo fato de que, do ponto de vista de quem adere à dialética *objetiva* (segundo a qual a dialética do diálogo não é mais do que a expressão e o efeito das contradições da realidade), não há nada que não seja dialético, a tal ponto que as afirmações dos que negam a dialética objetiva podem servir – e mesmo preferencialmente – de ilustrações da tese dialética. Aquele que nega a dialética, então, a confirma, não fazendo outra coisa senão levar a termo uma das possibilidades contraditórias da vida humana e se mostrando, assim, ele próprio, movido pela força da realidade dialética. A oposição entre dialéticos e não dialéticos torna-se, desse ponto de vista, uma nova demonstração de onipresença da dialética.

¹ O presente artigo foi redigido em vista do Projeto de um dicionário dos termos fundamentais da filosofia e do pensamento político, projeto de iniciativa da Federação Internacional das Sociedades de Filosofia e posto em prática com o apoio da UNESCO.

Não nos cabe tomar posição no que concerne ao valor deste argumento. Mesmo que fosse válido, ainda assim o trabalho do historiador se tornaria impossível ao se aplicar mecanicamente esta argumentação. Nós não afirmamos que este uso “mecânico” da dialética objetiva seja o único possível; em todo caso, ele suprime a distinção entre as teorias ao explicar todas elas com a ajuda de um procedimento tão simples a ponto de fazer com que os que o manejam não precisem mais buscar o que é aquilo que explicam e não precisem mais *compreendê-lo*. Nós consideraríamos, então, aqui, onde se trata de análise histórica, como defensores da dialética (seja como método, seja como tese ontológica) aqueles – e somente aqueles – que se reclamam expressamente dela.

A segunda dificuldade é constituída pela interpenetração do que nós chamaremos *dialética subjetiva* e *dialética objetiva* (ou dialética lógica e dialética ontológica). É bem verdade que, desde o princípio, as duas se formam e se desenvolvem conjuntamente, sem que com isso seja possível tratá-las como idênticas, a menos que, novamente, não se queira aceitar o desaparecimento de todas as diferenças. A cada feita, nós teremos, então, que nos questionar sobre o que, em tal autor, prevalece e, em cada caso, como ele concebe as relações das duas dialéticas.

* * *

O termo dialética nos remete imediatamente ao diálogo. E aquele que primeiro insistiu sobre o papel decisivo do diálogo e da dialética; Platão, sempre manteve a mais clara consciência desta relação. Entretanto, se o *termo* não se encontra, a nosso conhecimento, antes dele, ele não é visto como inventor do *conceito*, mas sim como quem, graças a um método (devido a Sócrates), constituiu a dialética como técnica de pesquisa filosófica²: são os próprios diálogos platônicos que nos permitem reconstruir a pré-história da dialética tal como Platão a via.³

Duas fontes principais são aí designadas, fontes que, ademais, fazem com que suas águas fluam por meio do canal da sofística: de um lado, Heráclito, de outro, Parmênides com seu discípulo e colaborador Zenão. Desde esse momento “pré-histórico”, a dialética (o que se tornará a dialética em Platão) apresenta-se sob dois aspectos. Segundo Heráclito, a realidade mais profunda é a luta e a contradição contidas pela lei do *logos*; por

² Segundo Aristóteles (*Met.* A, 987b 32), não houve dialética antes de Platão. Segundo outras testemunhas (Diógenes Laercio, VIII, 57; IX, 25), Zenão de Eleia teria sido seu inventor, o qual concorda com Platão, *Parmênides*.

³ As visões de Platão sobre as “fontes” da dialética mudaram muito com a evolução do seu pensamento, do *socratismo* à *ontologia* dos últimos diálogos.

consequência, seu ensinamento pode ser dogmático, remetendo simplesmente à realidade viva: o dogma revela a dialética (objetiva). Para Parmênides, a contradição na realidade é impossível; *Tudo é Um*, Ser e Pensamento coincidem, e dessegue-se que é impossível falar do verdadeiro e do Ser senão pela negação do discurso corrente; é o discurso vulgar que está repleto de contradições não notadas, de tal forma que deve ser forçado a reconhecer seu próprio caráter, por meio de uma discussão ao cabo da qual sua contradição interna, inconsciente até então, emerge – o que será a tarefa de Zenão: a dialética (subjéctiva) conduz ao dogma. Por essas duas vias, no entanto, chega-se à destruição das opiniões recebidas: se toda realidade é móvel, toda afirmação não poderá ser recebida sem que o seu contrário também o seja (a menos que se vá ao extremo negando toda possibilidade de afirmação enquanto tal);⁴ se toda afirmação parcial é errônea, todas as afirmações parciais – e é só com elas que temos a ver – se equivalem.

Aqui não é o espaço para fazer a defesa do enorme esforço positivo dos pensadores reunidos sob a denominação genérica de sofistas, sobre os quais a crítica platônica fez recair uma ignomínia historicamente injustificada; o que é certo é que tentaram edificar, com uma nova teoria do conhecimento, uma moral que não foi fundada somente sobre a tradição, a qual foi abalada não somente pelas teses modernas da época, mas igualmente pelos novos contatos que se estabeleceram entre as cidades gregas e entre gregos e bárbaros no século V, e que tornavam natural a crítica “comparatista” e relativista das instituições e dos costumes. Se não tiveram sucesso em seu intento, não é menos verdade que a educação que eles prometiam aos seus ouvintes e discípulos estava destinada a construir homens de bem e cidadãos decentes.⁵

Sócrates, se não se lhe atribui o que dele diz Aristóteles,⁶ não buscou outra coisa, mas o fez com outro espírito. O que, a seus olhos, oferece a possibilidade de sair do impasse são a definição e o conceito geral. Ora, o método que conduz à descoberta do conceito e à definição correspondente é o do diálogo. De modo que, nas conversas socráticas redigidas por Xenofonte, os primeiros diálogos platônicos (os diálogos “socráticos”) testemunham isso: Sócrates, que nada sabe, mas difere dos outros homens pelo conhecimento de sua própria ignorância, parte do pressuposto de que as palavras do discurso humano têm um sentido e que o sentido deve poder ser desvelado, sem o quê toda a vida em comum se tornaria impossível. A contradição entre os discursos é, então, o ponto de partida, mas não deve

⁴ Tal como Crátilo (Aristóteles, *Met.*, 1010 a 12 ss).

⁵ Cf. as análises de M. Untersteiner, *I Sofisti* (1949).

⁶ Aristóteles, *Met.*, 987, b 1 ss.

ser senão isso, e o projeto socrático consiste em fazer do discurso fraco um discurso forte (fórmula de Protágoras que, muito provavelmente, para ele tinha o mesmo sentido: conduzir o discurso do plano do individual ao do “conhecedor”, *do sofista* ou do *sofos*).⁷

A ligação entre dialética e política é assim estabelecida desde o princípio ou quase isto: se não se poderia falar de um interesse de Parmênides pelos problemas da cidade, tal interesse é, por outro lado, muito visível em Heráclito (ainda que não saibamos nada sobre a natureza da ligação entre os dois, a menos que se queira vê-la no conceito de *leî*); influencia fortemente os sofistas e torna-se central em Sócrates e Platão. A dialética é chamada a fundar a união dos cidadãos sobre a comunidade dos conceitos e, em particular, dos conceitos morais e jurídicos.

Durante a longa carreira de Platão, a noção de dialética e o conteúdo do saber dialético sofreram profundas mudanças. Desde o ponto de partida, ele está consciente de possuir um instrumento de investigação que lhe permite conservar as aquisições socráticas (provavelmente mais as questões do que as soluções): Que é o bem? Que é a virtude? Que é a lei? Que é o conhecimento? – as divergências radicais entre eles que se reclamam de Sócrates parecem indicar que ele não lhes legou um ensinamento dogmático. Mas a própria natureza da verdade e do discurso se tornam problema para ele. A luta contra os que chama de sofistas (e que são, pelo menos nos primeiros diálogos, mais que mestres da “escola”, discípulos, e discípulos bastante degenerados, que lançam descrédito sobre aqueles da mesma maneira que fizeram certos discípulos de Sócrates sobre ele)⁸ é o combate contra a *opinião*, isto é, contra a pluralidade de opiniões entre as quais nenhum critério decide. A dialética platônica, de moral, política e lógica tornar-se-á então dialética do Ser e da natureza.

Platão não negligenciará jamais o valor educativo da dialética como exercício do espírito na e pela discussão viva.⁹ É ela que permite desvelar, analiticamente, os pressupostos, as hipóteses de todas as ciências e fundá-los sobre bases sólidas.¹⁰ Mas esta base inabalável do discurso científico não é propriamente o discurso: é o Ser e são os gêneros do Ser que a dialética é chamada a descobrir e a distinguir – o que tem como resultado que o dialético pode ser identificado com o filósofo.¹¹ Ora, a dialética referindo-se

⁷ Cf. Platão, *Teeteto*, 166 a ss. (A *apologia* de Protágoras) e Untersteiner, *op. cit.*, 66 ss. *ad loc.*

⁸ Platão, *Apologia*, 23 c; cf., sobre os perigos inerentes à prática da dialética, *Rep.* VII, 537 d-539 e.

⁹ *Parmênides*, 137 ss.

¹⁰ *Rep.* VII, 533 b ss.

¹¹ *Sofista*, 253 d, e.

ao Ser produz (ou supõe) um Ser dialético, e o movimento do discurso dialogando com ele mesmo descobre o movimento no Ser:¹² o Um é em si mesmo pluralidade e movimento, sem deixar, no entanto, de ser unidade permanente. A tarefa do dialético será determinar, pela via da análise, a descida concreta indo do Um para o múltiplo, não por uma oposição brutal do Um e do infinito (ou, antes, do indefinido), mas por meio de todos os degraus da escala das essências – e é esse lento e paciente trabalho que opõe o dialético-filósofo ao dialético formal ou formalista da simples contradição, pela *erística*.¹³

Em suma, o que nasce com Platão não é somente uma dialética consciente dela mesma como método de investigação, mas ao mesmo tempo uma dialética objetiva do ser, reconhecida com tal, ao mesmo tempo oposta e ligada à primeira. Não será demais afirmar que a dialética, graças a Platão, nasceu como um *Janus bifronte*, e que toda dialética posterior remonta, diretamente ou por caminhos indiretos, a ele.

Entretanto, a história do termo dialética foi influenciada – e durante longo tempo determinada – pelo uso aristotélico, mais limitado que o de Platão e fixado em oposição a Platão. Para Aristóteles, a dialética não é ciência do verdadeiro, mas – no melhor caso – ciência do provável: a ciência, ao menos na exposição didática e dogmática, não pode se contentar com as formas dialéticas, mesmo as da dialética e de suas bipartições; só o silogismo pode lhe bastar, e ele é essencialmente de *três* elementos. A dialética não é por isso desprovida de utilidade e de valor. Ela volta a ser pura técnica da discussão, é verdade; mas enquanto tal ela preenche duas funções indispensáveis: permite lutar com suas próprias armas contra a *erística* e o *sofista* e se proteger assim contra o ceticismo, ao qual conduziria necessariamente a impossibilidade de todo o discurso coerente; ela permite, de outra parte – e isso importa mais a Aristóteles –, extrair das teses encontradas na história do pensamento o que elas contêm de verdadeiro e os problemas que elas implicam, frequentemente sem enunciá-los: poder-se-ia falar de um diálogo instituído pelo filósofo entre todos os seus antecessores e contemporâneos, com o objetivo de liberar o conteúdo verdadeiro das opiniões, seja universalmente concebidas seja propostas pelo pensador.¹⁴

A dialética objetiva está longe de ter desaparecido em Aristóteles. Basta pensar nas oposições fundamentais de sua física e de sua metafísica: ato e

¹² *Ibid.*, 258 ss.

¹³ *Filebo*, 16 c ss.

¹⁴ Para o que precede, cf. “La place de la logique dans la pensée aristotélicienne”. *Essais et conférences I*, p. 44.

potência, matéria e forma, gênero e espécie, etc.; ele não abandona, tampouco, o princípio do Um (*Nous* ou *Deus*), e a exigência da descida gradual caracteriza tanto o cosmos de Aristóteles quanto o de seu mestre; mesmo a oposição dialética do *mesmo* com seu *outro* no interior do *mesmo* está presente em toda parte, e basta, para demonstrá-lo, remeter à definição de movimento, *ato* do que é em *potência* enquanto é em *potência*. Mas Aristóteles não designa jamais a *dialética objetiva* pelo termo dialética e, até Kant, o vocábulo será tomado no sentido que Aristóteles lhe atribuiu, ou antes restituiu, porque, de fato, ele retoma e restabelece somente o uso que fez dele o jovem Platão: a dialética é de novo o conhecimento da técnica da discussão correta (e, por consequência, da discussão defeituosa e enganadora).

A dialética aristotélica situa-se, assim, muito naturalmente com *retórica*, domínio do provável, das opiniões concebidas ou emitidas sob a autoridade de um grande nome, do debate público com seus truques psicológicos e suas ciladas. Ela se aproxima, por isso, da política, mas ela não é equivalente à ciência política de Platão, que fundava o Estado no Ser, e a ciência política na ontologia; é com a técnica da ação política que ela tem relação, técnica do *condicionamento* da massa de cidadãos ou dos juizes em vista de um resultado político imediato. Uma ciência político-aristotélica existe; mas a terminologia de Aristóteles quer que esta ciência totalmente prática, mas *verdadeira*, não seja dialética (no sentido aristotélico): ela usa a dialética (subjativa) a mesmo título e na mesma intenção que o fazem todas as ciências filosóficas, como procedimento de descoberta dos princípios e dos problemas. Simples diferença de terminologia entre ele e Platão, mas diferença decisiva para a história do vocábulo, o qual designará, doravante, um *instrumento* (*organon*), não uma parte da filosofia.

Não seguiremos a evolução do conceito através da Antiguidade pós-aristotélica e da Idade Média. Não é que as pesquisas dos estoicos ou de um Plotino não tenham trazido enriquecimentos consideráveis, às vezes essenciais, à técnica. Mas, por um lado, o sentido do termo não mudará para os estoicos que, nesse ponto, seguem Aristóteles: a dialética é a ciência das palavras e do critério da verdade, e eles a situam ao lado da retórica que, para eles e à sua época, torna-se um exercício formal, separado do que ela contém em Aristóteles de psicologia na acepção moderna da palavra; por outro, a influência de seu ensinamento foi indireta e acrescentou apenas detalhes (extremamente importantes, às vezes) de uma técnica constituída ou considerada como tal. Seria possível mostrar sobre inúmeros pontos da persistência das influências estoicas.¹⁵ Seria mesmo fácil encontrar uma

¹⁵ Prantl, na sua *Geschichte der Logik*, tão parcial em favor da “verdadeira” lógica aristotélica

dialética objetiva, proveniente de Plotino, na evolução da teologia cristã desde a época patrística, mas não se encontraria traço de uma dialética objetiva concebida como tal, e a vontade dos pensadores da Antiguidade pós-aristotélica não se dirige sobre uma análise do movimento e das contradições do cosmos, mas sobre a elaboração dogmática e sobre a unidade imóvel desse cosmos: procurar aí uma dialética da natureza ou do Ser, por atraente que seja tal exame, seria contrário à regra que fixamos para nós e segundo a qual a dialética em tal autor deve ser tomada tal como ele mesmo a concebe.

A Idade Média pratica, então, uma dialética subjetiva, a do diálogo e da discussão – e a pratica muito:¹⁶ enumerar os nomes dos que, depois de Abelardo – e ele teve antecessores – até o fim da Idade Média, mesmo até nas escolas do século XVII, tanto católicas como protestantes, ensinaram e refinaram o método seria redigir um catálogo tão vasto quanto inútil em um meio onde se trata de procurar as raízes do pensamento contemporâneo. É um fato que esta dialética formal e subjetiva remete a uma outra, objetiva: seria surpreendente que fosse diferente onde coabitam platonismo, aristotelismo e paulinismo, todos três dialéticos nos seus próprios princípios, dialéticos nas relações entre eles e conciliáveis somente por um esforço visando ao acordo do discurso teológico-metafísico não somente com ele mesmo, mas ainda com a realidade terrestre, a sobre natureza e graça. Mas esta dialética da realidade não *deve* precisamente se apresentar como dialética, e a vontade do pensamento não é conciliar a contradição reconhecida como real, ela é vontade de coordenar (e de manter, assim, a distância) os diferentes planos do Ser e da verdade. Mesmo lá onde não se vai até a concepção de uma dupla verdade, o que se propõe estabelecer é a não contradição do que não é senão diferente e simplesmente se completa: a contradição não é vencida, mas sim descartada. A coerência do discurso está aí para preservar o homem da contradição e das contradições da realidade, e ela deve, assim, protegê-lo contra os perigos da dúvida, do ceticismo e da descrença que derivariam de um discurso duplo nele mesmo. Quanto mais a dialética objetiva torna-se objeto de apreensão, tanto mais a dialética subjetiva ganha importância como meio de descobrir, portanto, de evitar as contradições.

Esta técnica da discussão, se bem-elaborada, cairá no desprezo mais profundo diante dos que são e querem ser os iniciadores da filosofia moderna.

quanto injusta com os estoicos, revela, por assim dizer, apesar dele, a influência desses últimos no curso do que ele considera como um longo declínio.

¹⁶ Cf. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1909-11, e, para uma imagem viva da prática, *id.*, *Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts*, BGPM 1940.

Fato notável, o motor aqui é o mesmo que, já em Platão – de maneira encoberta, senão para ele mesmo pelo menos para seus leitores – tinha movido à transformação da dialética subjetiva em dialética objetiva: não basta que o acordo seja alcançado entre todos os participantes da discussão; esse poderia ser um acordo somente nos termos; é necessário, ademais, que este acordo revele a realidade e o que é em verdade. Mais exatamente (e com uma fórmula que corresponde melhor ao pensamento dos pensadores modernos), é necessário voltar-se do discurso para a realidade e fundar aquele sobre esta, se se quiser chegar a um acordo permanente que não dependa da boa ou da má vontade dos indivíduos dialogantes.

Seguindo veredas bem diferentes, de homens tão opostos como Bacon e Descartes, discordando fundamentalmente sobre o método a seguir, estão, entretanto, unidos em sua recusa da dialética: não é da consideração dos termos e das formas do julgamento que sairá a verdade. Suas concepções da ciência e da natureza são diametralmente opostas; o primeiro, “empirista”, pensa em encontrar a realidade graças à observação, a coleção, a comparação dos fatos, ao passo que o segundo, “teorético”, discípulo, e em seguida mestre da física matemática platonizante, quer fundar esta ciência sobre a geometria e, confiando apenas na análise, procura, não uniformidades qualitativas, mas leis mecânicas. Mas, apesar desta divergência radical, os dois seguem o mesmo propósito, o de atravessar o véu da linguagem, desembaraçar-se do aparelho dialético, das *naturezas* construídas, para garantir a coerência do discurso, dos *distinguo* introduzidos, a fim de evitar as contradições. O que, doravante, deve concluir os debates é a prática, o poder do homem de ciência sobre a natureza, que é o único a poder demonstrar que se apreendeu a realidade: é verdadeiro não o que é coerente, mas o que age. O termo dialética tomará um sentido pejorativo, que será mantido por muito tempo.

Aquele que devolverá à dialética o seu lugar na filosofia moderna será Kant. E ela não retornará à casa, pode-se dizer, pela porta de serviço e subrepticamente: cada uma das três *Críticas* oporá, em conformidade com a mais pura tradição aristotélica, uma *Analítica* a uma *Dialética*, e não é a parte mais negligenciável que será encontrada sob esse último título, a tal ponto que, na *Crítica da razão pura*, a dialética ocupa mais de um terço da obra, constituindo sua parte central. Mais ainda, é a *Dialética* que trata da faculdade superior, da Razão, enquanto a *Analítica* tem a ver unicamente com o entendimento. A dialética retorna triunfante. Teríamos mesmo o direito de acrescentar que a *Dialética*, e somente ela, propriamente falando, é a *Crítica da razão*.

Mas esses títulos de preeminência, já indicam a complexidade da nova dialética. Ela é crítica da razão, ela é razão que critica a razão; ela é, por consequência, a ciência da aparência, ciência da razão que se engana, ciência, portanto, que leva ao limite, o falso, não, como a Analítica, ciência do entendimento e o que ele produz de positivo: a dialética tem por objetivo “descobrir a aparência enganosa de pretensões não fundadas (i.e. do entendimento e da razão)”.¹⁷ Ora, e Kant se dá o trabalho de alertar seu leitor no mesmo lugar, a dialética transcendental “não é uma arte de criar dogmaticamente tal aparência”: não se trata do erro do indivíduo ou dos indivíduos, das ilusões dos sentidos ou dos sofismas da discussão. Trata-se de um uso, ao mesmo tempo, indispensável e perigoso da razão, perigoso porque indispensável. Porque a razão é a faculdade dos princípios e o conhecimento que ela procura e oferece é aquele “no qual eu conheço o particular no universal com a ajuda de conceitos”.¹⁸ Em outros termos, a função da razão é “trazer de volta a multiplicidade do conhecimento do entendimento sob o menor número possível de princípios (de condições universais) e de buscar efetuar, assim, a maior unificação possível destes”.¹⁹ Daí a dupla função da razão: pesquisa da unidade dos conceitos e dos julgamentos, pesquisa do incondicionado além de todo condicionado – com outra fórmula, pesquisa do sistema da ciência, da coerência do saber.

Ora, o incondicionado, cuja pesquisa é inevitável, é para o homem fora de alcance: todo conhecimento válido é fundado sobre a união dos materiais sensíveis e dos conceitos do entendimento, os quais só têm função definida por relação a esses materiais. Isso é o que mostrou a análise da ciência real; não há, então, mais guia para a razão que pede – e não pode não pedir –, num plano de conceitos puros no todo sensível, a unificação total do saber e o fundamento absoluto. Não é, por consequência, um erro do homem se ele se perde nessa corrida rumo ao absoluto: a errância é devida à natureza da razão ao mesmo título que a corrida é a expressão dessa mesma natureza. As contradições nas quais cai a razão, as *antinomias*, não se devem ao indivíduo, mas à própria razão, e a única salvação é compreender em razão dessa propensão perigosa e, contudo, natural à razão, a fim de que ela mesma limite suas pretensões.

Limitar, não rejeitar: pois a pesquisa da unidade e do absoluto não se torna ilegítima. Ela permanece indispensável *enquanto pesquisa*, enquanto método. Sem ela, nenhuma ciência é digna desse nome – mas com uma condição, a saber, que a razão não *hipostasie*, não transforme em dado da

¹⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Cassirer, p. 88.

¹⁸ *Ibid*, p. 248.

¹⁹ *Ibid*, p. 251.

realidade o que é e deve continuar como o alvo do pensamento científico, o princípio da organização dos conhecimentos, com a condição, portanto, de não esquecer que ela é razão e não deve se arrogar às funções do entendimento, pois ela não é, como este é, imediata à sensibilidade. Poder-se-ia transpor a célebre expressão de Kant segundo o qual o entendimento sem intuição é vazio e a intuição sem conceitos, cega: a razão sem os conceitos da ciência concreta e fora dos limites dos conceitos divaga, e sem a direção que eles recebem da razão graças à descoberta dos pontos cardinais por esta (as *ideias*), os conceitos seriam caóticos. A contradição existe e é inevitável entre a propensão da razão e as necessidades de um conhecimento científico e verificável; ela se encontra na própria razão, no fato de que a mesma propensão que deseja alcançar o infinito do absoluto como quem busca um ponto distante no finito, essa mesma propensão, essa necessidade da razão, fornece, na medida em que se compreende e compreende seus limites intransponíveis, o guia da atividade racional do homem.

A dialética do conhecimento – pois é dela que nós falamos exclusivamente no que precede – é, então, uma dialética objetiva da subjetividade, não somente do diálogo entre os indivíduos empíricos, mas uma dialética que se revela no sujeito enquanto tal, no indivíduo universal, no *Eu* do homem. Ela é a dialética do finito e do infinito, da aspiração mais profunda e a menos desenraizável do homem e dos limites que são atribuídos a seus conhecimentos.

Mas o conhecimento, por si só, não constitui o homem. Ao contrário, o que é importante aos olhos de Kant é a vida moral. E a ideia da moral mergulha o pensamento nas dificuldades de uma dialética nova, superior à primeira e, ao mesmo tempo, tão estreitamente ligada a esta de modo que, somente a dominação sobre a primeira permite dominar e resolver a segunda.

O homem é um ser agente: a análise da consciência já havia mostrado isso, ao mostrar que o conhecimento autêntico do real não vai além do alcance da marcha efetiva ou possível da pesquisa concreta no campo do concreto, do sensível captado nos conceitos e organizado pela razão. Contudo, a razão não se esgota nessa atividade, pois não é este emprego técnico que a caracteriza na sua essência, mas sim seu uso *prático*, de faculdade que rege a vida do homem. O homem, que procura em vão o incondicionado na natureza o encontra imediatamente em si mesmo – no *dever*: se ele pode ser imoral nos seus atos, ele não pode não se referir à moral desde que ele pense e se pense, pois a partir do momento em que ele se pensa, ele não poderá não se pensar como universal e como livre. Todo *conhecimento* de todo dado é condicionado e mediato; o *saber* da liberdade e do dever é imediato e incondicionado. Assim nasce essa nova e dupla

dialética: como o incondicionado da liberdade é possível em um mundo que só é mundo graças às leis determinantes e deterministas da natureza, e como a vida do homem pode receber um sentido se o sentido é dado pela liberdade, e se, ao mesmo tempo, a liberdade não tem lugar no mundo?

As repostas kantianas não nos concernem aqui, ao menos na sua forma elaborada. Grosso modo, Kant dirá que à primeira questão basta responder que o problema é em si mesmo dialético, no sentido que exige uma solução que ultrapassa os limites do emprego empírico da razão; o incondicionado não está no mundo, ele é o fundo do mundo e o mundo não pode nada contra ele, do mesmo modo que ele não pode nada contra o mundo: a distinção do conhecimento e do saber, do relativo e do absoluto basta para excluir uma dificuldade que só se torna invencível a partir do momento em que os dois planos são confundidos. Quanto à segunda, sua solução é positiva e não consiste em uma dissolução do problema: porque (e porquanto) a razão busca o absoluto, mas se abstém de situá-lo no interior do mundo, é-lhe perfeitamente possível crer no que não poderia ser nem confirmado nem invalidado por nenhum conhecimento condicionado. Deus, a liberdade, a imoralidade da alma, contanto que não se os hipostasie, não se os introduza na experiência sob forma de forças agentes ou de entidades existentes, são os objetos legítimos da fé filosófica, consolo e esperança do pensador que sabe bem que não tem o direito de fundar a moral sobre eles, mas que se convenceu da legitimidade de sua esperança em uma justiça transcendente conduzindo o mundo segundo a vontade pura do universal e recompensando as intenções de uma consciência moral que determina suas máximas segundo a lei da universalidade. À dialética objetiva da subjetividade se sobrepõe (pois ela é fundada sobre a primeira) uma dialética objetiva atuando entre a subjetividade e o mundo que esta constitui e do qual ela será sempre tentada a esquecer a constituição sobre fundo de subjetividade.

A *Crítica do juízo* torna perfeitamente consciente esta dialética, em ação já nas duas primeiras *Críticas*. Uma frase notável da *Introdução* o diz: “Embora um abismo do qual não se pode medir a extensão seja fixado entre o domínio do conceito da natureza [...] e o do conceito da liberdade [...] como se se tratasse de mundos diversos que não podem influenciar um sobre o outro: contudo este *deve* (*soll*, sublinhado por Kant) influenciar sobre o primeiro; a saber, o conceito da liberdade deve realizar seu fim [...] no mundo sensível; e é necessário (*muss*), por consequência, que a natureza possa ser pensada de tal maneira que suas leis, consideradas em sua forma, concordem pelo menos com a possibilidade dos fins a realizar na natureza segundo as leis da liberdade”.²⁰ A preeminência do moral sobre o físico é evidente: a palavra

²⁰ *Kritik der Urteilskraft*, ed. Cassirer, p. 244.

organizadora é esse *deve* da moral que domina o pensamento e constrói a tarefa. A solução kantiana é, assim, desenhada no desenho do problema: a finalidade efetuará a reconciliação entre os reinos do pensamento e da ação. Ela o fará na reflexão estética e no conhecimento da natureza viva, ambas reveladoras de uma realidade que não se poderia compreender senão do ponto de vista dos fins nela presentes.

Para Kant, esta teleologia restará sempre subjetiva (objetivamente subjetiva, no sentido mais alto dado à expressão): o discurso científico não pode provar nada senão indo da causa ao efeito. Ele não pode, então, demonstrar uma ação do fim. O que ele pode e deve mostrar é que o conceito do fim é indispensável: nem a obra de arte nem o organismo vivo se alcançam de outro modo. Mas Kant não deixará de temer uma recaída nas contradições da antiga metafísica, no caso em que da hipótese indispensável ao espírito humano (e justificada a esse título) proceder-se-ia à introdução de uma causa consciente, concebida como dado operante no plano do *conhecimento*, atual ou possível. A reconciliação dos dois domínios não é impossível, a hipótese não está em contradição nem com ela mesma, nem com a estrutura do mundo moral e do mundo da experiência; ela é às vezes lícita e necessária (ao homem), mas ela deve se manter como hipótese.

É dessa dificuldade que parte a nova dialética, a do pensamento pós-kantiano. Ela pressupõe integralmente os resultados obtidos por Kant; o que ela deseja é ultrapassá-los, completando-os.

A tentativa fichteana visa à unificação do pensamento, à criação de um sistema positivo, substituindo um ensino meramente crítico. A empreitada, iniciada antes que a *Crítica do juízo* tenha podido agir sobre Fichte, é dominada pelo primado kantiano da razão prática: é aqui que deverá fornecer o fundamento único a partir do qual a filosofia será erigida em edifício sólido, construído segundo um plano claro e coerente. O *Eu*, o *Eu* agente, fornecerá a base, em se realizando ele próprio por um ato livre, no sentido mais forte do termo realizar. Sendo *Eu*, porá diante de si um *Não-Eu*, a fim de que, agindo sobre este, obtenha o conteúdo que sem esta produção lhe faltaria; ele terá, assim, sua tarefa, e essa tarefa será seu conteúdo: da duplicação ele irá, retornará em direção à unidade, uma nova unidade – superior porque concreta, dele mesmo e de seu outro.

Assim nasce a dialética fichteana da *tese*, da *antítese* e da *síntese*. Ela conduz da primeira *posição* por um desenvolvimento longo e paciente, mas sempre dominado pelo mesmo método, até a dedução direta (não reflexiva, como era em Kant) das categorias, de uma parte, do princípio da moral (kantiana), do outro. Ou, de outro ponto de vista, ela permite fundar o todo da filosofia sobre um princípio único que desenvolve, pela

sua própria atividade, o que será o processo da criação do mundo, de um mundo *uno*.

Fichte não permaneceu sempre fiel ao pensamento de sua primeira época. Sem falar da influência que exerceram sobre ele as críticas de contemporâneos mais jovens (em particular as de Schelling e dos schellinguianos), sua própria posição não podia satisfazê-lo. O princípio do desenvolvimento, o ato, acaba por transformar o equilíbrio, instável é verdade, da dialética kantiana entre ciência e moral, entre cognoscente e objeto ao mesmo tempo constituído pelo sujeito e dado a ele, em favor unicamente da subjetividade, subjetividade não individual, certamente, mas única fonte de todo dado. A marcha para os princípios, que é a da dialética kantiana e seu reconhecimento de um ponto de partida pré-dado (física newtoniana ou consciência do dever), são substituídos por um método que constrói dialeticamente o que Kant não se contentou em achar. No processo, a natureza se torna simples objeto para a subjetividade e perde toda autonomia ao mesmo tempo que todo sentido imanente; o indivíduo concreto, ele mesmo, entra plenamente no domínio desta natureza que não é mais que objeto. A evolução posterior de Fichte em direção a um reconhecimento do sentimento, da religiosidade (para não dizer da religião positiva), da comunidade histórica, não concerne à dialética. Mas ela permite constatar que, segundo o próprio sentimento de Fichte, ele não havia atingido a *síntese* completa: sua dialética se decompõe ao se ver forçada a optar pela subjetividade contra a objetividade. Ele pode perfeitamente fazer o objeto regressar ao sujeito, mas o sujeito não encontra mais lugar numa objetividade que seria sensata nela mesma. O Estado, para ele, como já era para Kant, não é sujeito de uma dialética, tendo o seu próprio princípio de desenvolvimento conceitual (e real): ele é um instrumento de constrição a serviço da moral, destinado a fazer vergar a vontade do homem natural – imoral enquanto tal – ante a lei positiva, tecnicamente indispensável em vista da coexistência. A moral não está no Estado histórico; ela só intervém nele moralmente, pelo fato de que ela *deve* agir sobre o legislador e o homem de Estado. Se o homem vivesse moralmente, o Estado seria supérfluo: praticamente ele é o reino dos maus sobre os maus (dos homens interessados sobre homens interessados).

Schelling não desenvolveu uma dialética própria. Dominado, em seu início, pelo ensinamento de Fichte, ele acha a marcha da tese pela antítese em direção à síntese quase natural. Não é no plano do método que ele se separa de seu mestre. Seu objetivo é precisamente o de realizar esta síntese que Fichte não realizou e estabelecer positivamente a identidade como a coincidência do subjetivo e do objetivo, mantendo, ao mesmo tempo, os direitos da consciência e os da natureza. Um retorno a Kant, ao Kant da

Crítica do juízo que não havia agido sobre Fichte, lhe fornece seu ponto de partida: a finalidade da arte pela qual o homem e a subjetividade passam na natureza, e a finalidade do organismo, na qual a natureza se revela à subjetividade como tendo uma sorte de subjetividade própria, essa dupla teleologia deixará agora de pertencer unicamente à reflexão, e o que em Kant foi juízo sobre o conhecimento tornar-se-á conhecimento da realidade ao mesmo tempo que conteúdo dessa realidade: na natureza, o Espírito vem a ele mesmo; no Espírito, a natureza se torna consciente e se completa.

As perspectivas de Schelling (frequentemente geniais, jamais elaboradas) tiveram de ser mencionadas, porque é a partir delas que Hegel procede à elaboração de seu sistema, em que o pensamento determina a concepção moderna da dialética, porquanto ela age dentro do domínio da filosofia e fora do campo limitado da lógica formal.

A dialética hegeliana é uma dialética objetiva, descobrindo a contradição na realidade. Hegel não considera, então, a dialética como um método do pensamento, um procedimento apto a descobrir um Ser (ou um ser) que seria o fundamento último, o absoluto por trás dos fenômenos ou dos objetos. A dialética objetiva é o objeto da ciência filosófica (e nesse sentido a dialética hegeliana não é senão a dialética objetiva de Platão): o Ser, ele mesmo, está em movimento e cabe à filosofia, não construir como ajuda um método pertencente ao pensamento subjetivo, mas de retração o devir do real. Ora, mostra-se imediatamente que esta “observação” da dialética real conduziria novamente a uma oposição inconciliável (ou conciliável somente em um infinito prometido a – ou esperado por – uma fé irrefutável, mas igualmente indemonstrável), se o que nós chamamos observação ficasse diante do que ela observa: o sujeito e o objeto *deveriam* ser idênticos na identidade de um *Eu* fichteano que *deveria* regressar a seu ponto de partida na identidade reestabelecida do $Eu = Eu$; mas esse *deveria* não será jamais transformado em *é*. De outra parte, se Schelling discerniu e delimitou a dificuldade, ele só a venceu em princípio. Ele não ofereceu o que é necessário para evitá-la na realidade do pensamento da vida: o *absoluto* designa um programa necessário, mas um programa e uma promessa não seguidos de execução, e a filosofia, que com ele compreendeu bem que ela não pode permanecer nas oposições da reflexão, não consegue fazer passar o pensamento concretamente a outro nível. A solução só será verdadeiramente encontrada, no momento em que o processo do Ser ao pensamento será mostrado através de todas as etapas de seu desenvolvimento e onde, de outro lado, será mostrado ao pensamento comum como, segundo sua própria lei, ele pode se reconhecer no Ser e deve mesmo aí se reconhecer, se ele observa as leis que ele próprio se prescreveu.

A oposição fundamental é, assim, a da subjetividade e de seu objeto, do objeto e da subjetividade para a qual só o objeto existe. Em termos hegelianos, o *para si* (o que o indivíduo pensa e diz de si mesmo e de seu mundo) deve ser reconciliado com o *em si* (o que é do ponto de vista do saber que acabou por se compreender ele mesmo ao mesmo tempo que compreende o mundo): a *identidade* schellinguiana será realizada quando a realidade existir *em-e-para-si*, e quando, ademais, esta identidade for reconhecida como tal. A inquietude do pensamento, expressão da oposição real no Ser que agora engloba *tanto* o pensamento *como* seu objeto, será aplacada nesse momento – e somente nesse momento.

O *sistema* terá por tarefa elaborar passo a passo esse duplo processo tal como se realiza. É evidente que não se trata de “resumi-lo”, dado que o valor e a validade deste pensamento, segundo seu próprio autor, só podem se revelar na execução do que não seria nada se se mantivesse como plano e projeto. É, no entanto, legítimo dizer que o motor do processo é a oposição do discurso humano (da linguagem, do pensamento) e de seu objeto, da situação objetiva e do discurso que pretende apreendê-la. Nas duas dimensões da oposição, cuja identidade não será reconhecida senão no fim, trata-se de uma atividade do espírito humano: é ele que, pelo trabalho e pela luta, transforma a realidade (transformação pela negação do existente dado: *negatividade*) e a torna, assim, sensata para o homem; é, por outro lado, ele que, transformando seu próprio discurso para conduzi-lo à coerência, transforma sua própria consciência da realidade; é ele, enfim, que se compreende e se satisfaz na interação real desses dois movimentos, separáveis somente por abstração.

Do lado da realidade, a insatisfação do homem é o que o move a impor ao real (natural tanto quanto histórico) seu pensamento. No plano do pensamento, é a inquietude da vontade de compreender seu próprio discurso que obriga o homem a avançar, não negando conceitos e pensamentos que lhe parecem “naturais”, mas precisamente “levando-os a sério” e levando a sério suas pretensões: é assim que o movimento do pensamento objetivo é revelado na subjetividade do pensamento.²¹ A interação real da subjetividade e da objetividade (as quais só se mostram no processo mesmo), a transformação real da realidade pelo pensamento na transformação da realidade pelo pensamento, não se situam, então, no plano de um pensamento trans ou intertemporal: juntas, elas constituem a história.

Compreende-se, assim, porque a influência hegeliana se exerceu sobretudo dentro do domínio da história, da sociologia, da política. Com

²¹ Não é a filosofia que nega o conceito do Ser para *fazer* dele o Nada. É, ao contrário, a tentativa de apreender o Ser na sua pureza e de conservá-lo assim que faz que o Ser se mostre como o que é absolutamente vazio de toda determinação e, portanto, Nada.

uma fórmula ciceroniana, pode-se afirmar que com ele a dialética desce do céu à terra (ou sobe das profundezas do *Eu* à luz do dia da realidade). Graças à compreensão da dialética real, a realidade histórica deixa de se apresentar como o campo das lutas meramente violentas, dos acidentes, do insensato, para tornar-se o campo onde, no acidente, o sentido se revela na acepção mais forte do termo “se revelar”. Não é que a dialética da natureza ou a dialética formal da ontologia (aos olhos de Hegel, lógica e ontologia ao mesmo tempo) sejam desprezíveis. Mas, enquanto a filosofia da natureza foi rapidamente abandonada,²² a ação de sua filosofia do Estado e da história ainda perdura e representa, de fato, a única forma de dialética que tenha influenciado o pensamento político e as ciências sociais.

Nesse domínio como em toda parte, “a dialética não é a atividade exterior de um pensamento subjetivo, mas a própria alma do conteúdo”.²³ Esse *desenvolvimento* (de algo que de início é envolvido) se faz, igualmente como em todo lugar, pela dialética fundamental da linguagem e da relatividade: a vontade, inconsciente de sua natureza de pura negatividade, age sobre o dado transformando-o, em vista de uma satisfação da qual ela não fixa o conteúdo senão *se desenvolvendo*. A história humana só pode ser concebida como devir de uma liberdade fundamental, mas nesse fundamento e a partir dele ela só se torna compreensível no momento em que o trabalho e as lutas da realidade produziram, historicamente, o conceito (subjetivo) da liberdade: o homem não pensa a liberdade antes de tê-la realizado, pelo menos em parte. Ora, a liberdade, sendo negatividade (protesto e ação contra um dado histórico), não pode aplacar-se e se contentar (*befriedigen*) senão em um positivo (uma forma de vida dada) que absorveu o negativo (a vontade de liberdade negativa). Dito de outro modo, em uma forma da sociedade (comunidade humana de trabalho) e do Estado (organismo de decisão dessa comunidade) *razoáveis*, isto é, contra a qual nenhum discurso realizado do ponto de vista de todo homem (discurso universal) poderia mais protestar.

Não parece que, segundo Hegel, tal comunidade e, por consequência, tal Estado tenham sido realizados.²⁴ Mas a análise dialética, sempre segundo Hegel, permite identificar os defeitos das estruturas de seu tempo. Eles são,

²² O que não prova que ela seja definitivamente descartada das ciências naturais. Os conceitos da biologia moderna parecem ser inteiramente “dialéticos”. Também pode ser que certos desenvolvimentos da física contemporânea, por exemplo o princípio da complementariedade, só se compreendam por um pensamento análogo ao de Hegel. Mas tratar-se-ia aí de um retorno (ademais, inconsciente) e seria sempre necessário que a pesquisa científica passasse primeiro por uma fase determinada, não por um pensamento *ontológico*, mas pela vontade de pesquisa positiva (“positivista”).

²³ *Philosophie du Droit*, §31.

²⁴ Cf. É. Weil, *Hegel e o Estado* (São Paulo, 2011).

grosso modo, os seguintes: a sociedade, pela forma do trabalho social que ela desenvolveu, priva uma parte de seus membros da fruição de certo positivo razoável (universal) do qual ela mesma torna um direito, ao privar certos homens, reduzindo-os ao papel de simples instrumentos, de toda educação moral e intelectual, torna para eles a religião inaceitável, a vida familiar impossível, etc.; de outro lado, a vida internacional continua anárquica, conhecendo regras morais, mas não as realizando, incapaz, como ela o é, de transformá-las de prescrições em instituições. As tensões sociais de um lado, internacionais de outro, devem ser eliminadas antes que a negatividade possa deixar de desempenhar seu papel de libertadora inconsciente.

Hegel pensa, entretanto, que essa negatividade não continuará necessariamente inconsciente: o Estado moderno, tendo desenvolvido um pensamento consciente, é capaz de compreender o que constitui seu problema, e esse problema poderá ser solucionado pelo funcionário, discípulo do filósofo, e em condições de captar as tensões da sociedade e do Estado, tornadas analisáveis graças à dialética do desenvolvimento das contradições no discurso pelo estudo das contradições *reais* entre o discurso e a realidade.

A ciência política hegeliana, após breve sucesso inicial, não teve posteriormente, em sua forma original, nenhuma influência histórica direta. De um lado, seu caráter claramente racionalista e antitradicionalista não era feito para ser recomendado aos governantes da época; de outro, os movimentos revolucionários a desviaram rapidamente disso porque a teoria, embora admitindo ou mesmo exigindo a revolução das condições, rejeitava os meios revolucionários: segundo ela, a complexidade técnica da sociedade moderna (da divisão do trabalho e do maquinismo) era de tal modo que a paixão dos homens desumanizados por essa sociedade parecia constituir um problema na realidade e para o pensamento, mas não uma força suficiente para a solução desse problema.

Ela foi ainda mais influente nos diferentes movimentos que nasceram dela. Alguns dentre estes não se enquadram no nosso exame, uma vez que, mesmo sendo devedores de seu conteúdo ideal, em última análise, de Hegel, eles não se remetem a ele nem se ocupam de problemas filosóficos ou de dialética: a legislação social bismarckiana realiza uma das intenções da política hegeliana, mas Bismarck age como homem político prático; o fascismo (que através de Sorel se vincula a certo hegelianismo diluído) conserva bem a lembrança da responsabilidade do Estado para a solução dos conflitos sociais, mas descarta, resolutamente aquilo que, para Hegel, faz o sentido dessa ação, a saber, a liberdade e a satisfação razoáveis do indivíduo, e cai assim num pragmatismo do poder “inspirado” de uma “elite” e de um chefe pela graça do destino.

O que distingue Marx e aqueles que se remetem a ele é precisamente sua aceitação da dialética como método. Entretanto, tanto para Marx como para Engels, a dialética hegeliana é idealista, o que significa para eles que ela procede do pensamento, de um pensamento preexistente à história e dirigente da história, por assim dizer, do exterior (não há dúvida de que certas expressões hegelianas se prestam a tal interpretação, particularmente quando seus termos são tomados nas acepções que eles não têm para Hegel). Por consequência, trata-se de repor a filosofia da cabeça sobre os pés ou, o que é o mesmo, de superá-la realizando-a. A dialética de Marx é, assim, a da luta do homem com as condições exteriores à sua existência, condições que ele próprio criou, mas que lhe aparecem como identidades independentes dele. O homem é *alienado* e deve sair dessa *alienação*: ele o fará transformando a realidade histórica “alienante”, desde que se encontre infeliz nessa realidade; por consequência, ele sairá dela (e dela sairá a humanidade), tanto mais certamente quanto mais alienado for. O homem absolutamente alienado é o proletário, aquele que para viver deve se transformar em mercadoria, vendendo, nas condições do mercado, o que o constitui como membro da sociedade, sua força de trabalho. A dialética da história se revela, assim, como luta das classes, e a libertação do homem será realizada quando uma classe que não tem interesse particular a defender, suprimindo o sistema das classes, devolverá o homem a si mesmo em um mundo tornado humano. O meio de alcançá-lo é a ação revolucionária, meio que, no imediato, é sua própria justificação: o que serve à revolução serve ao fim da revolução.

O resultado dessas teses foi bastante “dialético”, no sentido de que esta invocação da dialética conduz à sua supressão. Com efeito, as condições do trabalho (as *relações de produção*) determinam o pensamento de uma época, a situação social determina o pensamento das classes, a situação objetiva sobre os planos da economia e da técnica oferece ou exclui a possibilidade da revolução: a realidade econômica se transforma, assim, em causa, e o pensamento se torna o efeito dessa causa. Seria historicamente falso atribuir esta visão aos fundadores da escola²⁵: eles foram suficientemente bons hegelianos para não tomar a relação causa-efeito como relação de entidades independentes. Mas eles foram também – o que quer que tenham sido – bastante bons hegelianos para querer realizar a filosofia (a de Hegel) e para não se ocupar dos problemas dialéticos enquanto “teoria”. Querendo realizar, eles se mantiveram às questões da ação e sua teoria político-social, aplicação da dialética, não se remetia explicitamente ao que ela aplicava e

²⁵ Ver, por exemplo, as cartas de Engels a Bloch, C. Schmidt, etc., in ENGELS, *Feuerbach*, tr. Bracke (Paris, 1952).

implicava. As interpretações causalistas, mecanicistas, deterministas da história, combatidas por Engels como erros de adversários maliciosos ou incapazes de compreender, acabaram rapidamente por dominar o pensamento da própria escola – tanto mais facilmente que as reflexões metodológicas e filosóficas do jovem Marx, fontes de sua teoria, permaneceram ocultas ao público.

Na França não se esperou nem Hegel nem o advento do marxismo para constatar a existência de contradições da realidade social e política: basta nomear Saint-Simon e seus discípulos. Ao contrário, Marx, ele próprio, sofreu influência do socialismo francês (e da crítica social inglesa), como provavelmente Hegel antes dele. No entanto, a dialética da realidade aí não se torna teoria dialética – salvo em Proudhon. Não há dúvida de que a filosofia alemã e, em particular, a dialética de Fichte e a de Hegel, foram conhecidas dele desde cedo.²⁶ Mas sua própria dialética não segue nem um nem outro; no máximo pode-se afirmar que ele é mais próximo de Fichte no sentido de que ele desenvolve uma teoria de oposições não históricas, constituídas do Ser social, dialética permanente, por consequência, e que recusa a reconciliação (histórica) das oposições em uma realidade ao mesmo tempo mais profunda (ontologicamente) e mais elevada (moral e politicamente). O filósofo político não pode e não deve visar a uma reconciliação total e derradeira: ele propõe soluções parciais diante das contradições que são e serão sempre inerentes à natureza do homem e da comunidade; ele pesa os prós e contras, o bem e o mal relativos aos fatores quase eternos, eternamente em luta. O saber verdadeiro e a dialética objetiva existem ao mesmo tempo, mas os dois não se interpenetram, sendo dado que a verdade é inteiramente revelada e que as oposições reais são estáticas, no sentido em que se fala de uma onda estática – ou no sentido de Heráclito. A atitude é, assim, moral, e os valores a partir dos quais o pensador julga são sobre ou extratemporais;

²⁶ Cf., para o que segue, G. GURVITCH, *L'idée du droit social* (1932), p. 327 ss. Contrariamente às afirmações de Marx, Proudhon conheceu muito cedo, ainda que de segunda mão, a filosofia alemã moderna, e em particular Hegel. D. HALÉVY, *La Vie de Proudhon*, I, 364 ss. mostra, igualmente contra Marx, que Grün precedeu Marx como instrutor de Proudhon em matéria de hegelianismo. A crítica da dialética de Hegel por Proudhon, cada vez mais severa no curso da evolução de Proudhon, parece proceder de um conhecimento sobre Hegel limitado, quanto ao essencial, da parte lógica do sistema, o que corresponderia muito às tendências dos hegelianos alemães da época, porquanto estes (os “jovens hegelianos”) não se voltam imediatamente aos problemas religiosos e políticos. Não é impossível que a posição crescente de anti-hegelianismo de Proudhon tenha sido determinada, após 1847, pelos ataques de Marx em *A miséria da filosofia*. Ele teria procurado vencer seu adversário criticando o fundamento (hegeliano) do pensamento deste.

eles constituem o *outro* da realidade. Também o pensamento proudhoniano não exerceu influência durável, não somente porque seus adeptos foram rejeitados muito rapidamente pela maior habilidade de Marx e dos marxistas, mas também – e sobretudo – porque esta moral não deixa, no fundo, lugar para a concepção de um verdadeiro que se apreende na história e, assim, a história, nem por uma análise estrutural (econômica e sociológica) ou por uma técnica racional da política e da organização (apesar das tentativas de organização de Proudhon).

A dialética não começará a agir sobre o pensamento político francês senão a partir do momento em que ela se torna a teoria de um partido ao qual ela fornece uma “ciência” global do devir e da ação. Não quer dizer que o marxismo não tenha agido anteriormente, nem que ele não tenha tido partidos que se remeteram a Marx. Mas as lutas entre os diferentes partidos revolucionários, apesar da presença de marxistas “ortodoxos”, como Paul Lafargue e Jules Guesde (pelo menos no começo de sua carreira), giram em torno de problemas táticos muito mais do que em torno de problemas fundamentais.²⁷ Estes não assumem importância na França – não é diferente alhures –, senão a partir do momento em que os termos *revolucionário* e *marxista* serão conjugados de tal maneira, que um partido pode ser marxista sem ser revolucionário, mas todo partido revolucionário será marxista.

O fato decisivo para a evolução do pensamento de nossa época é que a discussão entre (e com) os grupos marxistas obrigou os historiadores, os sociólogos e os próprios filósofos a retomarem primeiro os textos, e os problemas filosóficos em seguida.²⁸ Mas a filosofia, mesmo a filosofia política

²⁷ O fundamento dialético do socialismo marxista não é desconhecido na França: G. Platon fornece, na *Grande Encyclopédie*, um artigo sobre Coletivismo (tomo XI, não datado, últimos anos do século XIX), em que ele expõe claramente as relações entre Marx e Hegel e o papel decisivo da dialética. Na mesma Enciclopédia, Lucien Herr publica, além disso, sobre Hegel, uma obra-prima de exposição correta e lúcida. Mas essas são exceções. Na mesma obra, René Berthelot (ver: Socialismo) nota bem a influência exercida por Hegel sobre Marx, mas não menciona a dialética; e um excelente historiador da filosofia, V. Brochard, após ter nomeado Hegel, dá à dialética uma definição aristotélica (ou cartesiana): o termo “não significa mais que a arte de formar raciocínios cerrados e precisos, de concatená-los rigorosamente, de deduzir deles com força as consequências e as aplicações”. (*Ibid.* ver: Dialética).

²⁸ Para ser totalmente preciso, deveríamos mencionar as lutas de facções nos diferentes partidos marxistas antes da guerra de 1914, em particular aquelas entre os *Reformistas* e os revolucionários no seio do Partido Social Democrata Alemão e a cisão do Partido Social Democrata Russo em mencheviques e bolcheviques. Mas antes da Revolução Russa de 1917 e o estabelecimento de um Estado “comunista”, essas discussões não tiveram nenhum eco fora desses partidos. Mesmo os problemas relacionados ao conceito de ideologia (cf. mais abaixo), embora de caráter em princípio mais geral e menos diretamente político, não interessaram aos especialistas das ciências humanas (a menos que estes tenham tomado

(na medida em que ela é praticada, e esta maneira foi frágil na França) não foi influenciada diretamente por Marx nem por Hegel. Mesmo quando o estudo do pensamento marxista se torna um problema de política, pelo fato de que uma grande potência regra, ou acredita regar, sua ação – sobre essa doutrina, não se busca primeiro o acesso imediato às fontes. A discussão se dá sobre as consequências antes de dar-se sobre os fundamentos.

Entre essas consequências, é a teoria das ideologias que mais fortemente marcou o pensamento filosófico – a teoria das ideologias ou, como se poderia muito bem dizer, embora com um termo menos moderno, o problema do critério da verdade –, em particular da verdade em teoria política e em ciência moral. Segundo Marx, a ideologia é o conjunto das crenças de uma classe social, conjunto que representa os interesses dessa classe, mas de tal maneira que a classe aí vê uma verdade imutável: erro tanto mais benéfico para ela, na medida em que ela lhe permite pregar e impor essa “verdade” às classes que ela oprime e explora e, desta forma, as impede de compreender sua própria situação, seus próprios interesses, sua “verdade”.

A utilidade política do conceito é evidente: ele permite desvalorizar os ideais do adversário, desvincular os revolucionários de qualquer laço moral “natural” ou “eterno”, fazer da própria causa a causa da “verdadeira verdade”. Do ponto de vista filosófico, trata-se de uma aplicação particular da oposição hegeliana entre o *em si* e o *para si*, mas como o *em si* importa pouco na luta dos partidos, a questão da verdade não é posta e contenta-se em empregá-la como arma e como arma muito eficaz a análise das ideologias (dos adversários) do ponto de vista de seus interesses.

Seria, entretanto, errôneo ver apenas nessa *técnica* de redução dos valores a contribuição essencial do marxismo. Outras tendências, que não deviam nada para Marx (e não deviam nada igualmente a Hegel, senão de maneira muito indireta), tinham descoberto o papel do interesse inconsciente e da “falsa racionalização” em outros domínios e por outras vias: Freud e Nietzsche, para não citar mais do que esses dois nomes em uma longa linhagem,²⁹ fizeram as mesmas observações. Mas o marxismo conceptualizou o problema apresentando-o como problema dialético, ao passo que a análise moral sempre se contentou com uma redução do subjetivo a um fator objetivo (paixão, pecado, ressentimento, *libido*, etc.): o dialético descobrirá aí também

uma posição *política* marxista ou, mais genericamente, socialista, o que foi o caso de uma pequena minoria) senão depois da entrada em cena de um poder político que se remetia ao marxismo como a teoria universalmente viável.

²⁹ O que se chama frequentemente de “falsa consciência” é, do ponto de vista histórico, um conceito procedente ao mesmo tempo da pesquisa socrática, que se ocupa de libertar o homem de suas opiniões, e da antropologia judeu-cristã, para a qual o coração do homem é mentiroso e sua razão, obnubilada.

a dialética do verdadeiro e da opinião subjetiva, mas foi o marxismo que, para a opinião pública de nossos dias (filosófica ou outra), enunciou como princípio a dialética objetiva dessa relação, dialética que coloca em movimento tanto o falso como o verdadeiro.

Mas o pensamento do *marxismo vulgar* se contenta em falar em dialética, ao passo que sua análise da realidade se faz de modo eminentemente dogmático: as *relações de produção*, a *História* ou o *interesse de classe* tornam-se causas últimas, as ideias se tornam meios cujo fim só pode ser descrito com a ajuda de termos que, segundo a própria teoria, devem permanecer vazios de todo conteúdo, se eles não devem se tornar “ideológicos” ou “eternalistas” (*liberdade, humanização*, etc.). Também, nada impede sob essas condições que se aplique ao marxismo o tratamento que ele inflige aos seus adversários: toda ideia é ideologia; é ilegítimo falar de uma verdade sem acrescentar para quem ela é verdade, e nenhuma teoria prevalece em um mundo em que tudo é relativo e do qual desapareceu a dialética do relativo e do absoluto (do *para si* e do *em si*), em vista do absoluto e a partir dele. O ceticismo mais radical parece ser a única resposta a todas as questões morais e políticas, e um relativismo total aparece como a única solução para os problemas fundamentais das ciências sociais e da história.

É precisamente esta situação que favoreceu o renascimento dos estudos dialéticos e de história da dialética. É que o relativismo e o ceticismo se refutam entre si na medida em que se apresentam sob forma de teoria e afirmam, necessariamente, sua própria verdade absoluta – e essa passagem de uma atitude de combate, para a qual não conta senão a eficácia do discurso, a uma atitude de discussão visando à verdade se produz com uma espécie de necessidade quando as forças presentes estão equilibradas, o que é o caso na França e na Europa. É a discussão política, precisamente porque ela não conclui e não podia concluir senão chegando ao ceticismo absoluto, que despertou a reflexão, não somente sobre tal ponto ou tal detalhe das ciências sociais – aí, ela não havia estado jamais ausente –, mas sobre a totalidade dos seus conceitos, sobre sua estrutura e sobre seus fundamentos. É significativo que as obras de Marx e de Engels apareçam em tradução francesa somente entre as duas últimas guerras; e é mais significativo ainda que as novas traduções de Hegel apareçam somente após as traduções daquelas.³⁰

³⁰ Salvo o *Manifesto Comunista*, o primeiro volume do *Capital* e a *Miséria da filosofia*, raros foram os textos de Marx importantes para a filosofia traduzidos antes do lançamento da tradução Molitor (a partir de 1924) e os *Morceaux choisis* de Lefebvre e Guatermann (1934). Os escritos de juventude, essenciais para a interpretação do pensamento de Marx e para a compreensão de sua evolução, foram editados em alemão pela primeira vez por Mehring em 1902, e isso de maneira insuficiente; a edição crítica de Rjazanov (Edição de Moscou)

As ciências sociais não datam de Marx nem de Hegel: elas, ao contrário, agiram sobre eles. Mas é a crítica política e filosófica da objetividade das ciências sociais que parece levar as ciências sociais a se compreenderem a partir do conceito de *totalidade desenvolvida*, como situadas, elas próprias, nessa dialética (hegeliana – a escola marxista não age senão porquanto ela conserva o pensamento hegeliano ou, mais exatamente, obriga a se remeter a ele) do subjetivo e do objetivo na objetividade histórica e razoável. A influência indireta de Hegel aí foi provavelmente maior do que se supõe ordinariamente, e poderia ser que, através de Ranke (cujas relações com o pensamento hegeliano não foram jamais esclarecidas devidamente) –, a historiografia dos últimos anos tenha sido em certo sentido hegeliana. Mas não foi senão recentemente que a reflexão das ciências sociais e históricas tomou consciência disso: a unidade do campo da história, a interdependência de disciplinas anteriormente consideradas como autônomas, os conceitos de tensão (contradição) econômica e social ou de interação do subjetivo e do objetivo (das convicções e das condições), a inseparabilidade de todos os aspectos o mostram tanto quanto o desejo de compreender a estrutura da história.

Frequentemente essas pesquisas que tratavam sobre os problemas fundamentais tinham por fim refutar as conclusões políticas dos marxistas (em particular, dos comunistas), a partir dos próprios pressupostos científicos e filosóficos do marxismo. Apesar disso, este novo modo de ver parece às vezes seguir demasiadamente longe o marxismo vulgar: contenta-se em *explicar* sem fixar exatamente o objeto desta explicação, que só poderia ser apreendida por uma análise descritiva do que se pretende explicar. Acaba-se, assim, por apresentar como subproduto de uma evolução “real”, “verdadeiramente causante”, o que dá seu sentido à pesquisa das causas, e só a dá porquanto o fenômeno a explicar importe em si mesmo e antes de toda explicação. Em princípio, não seria, contudo, exagerado dizer que as ciências sociais são constitucionalmente dialéticas com seus conceitos, visando à totalidade do histórico através da interdependência desses mesmos conceitos, dos quais uns não se definem sem os outros.

A situação filosófica atual não se compreende, no entanto, sem a ação de outra influência, intervindo num momento em que Hegel e Marx voltam a ser sujeitos de estudos sérios. Trata-se de Kierkegaard, que se exerce e se

apareceu a partir de 1927, mas foi interrompida em 1933, após ter ido até o *Manifesto Comunista*. Quanto às traduções das obras de Hegel, as primeiras (por Véra, Bénard, Sloman e Wallon) viram a luz entre 1840 e 1870; mas textos essenciais, como a *Fenomenologia do espírito*, aí não figuram, e a *Fenomenologia* só foi acessível ao leitor francês pela tradução de Hyppolite (1938), ao passo que outras obras, ou ficaram sem tradutores, ou figuram unicamente em traduções absolutamente insuficientes (como a da *Filosofia do direito*).

exerceu sob o nome de *existencialismo*.³¹ Não é que Kierkegaard tenha sido dialético; ao contrário, já que ele conhecia a dialética e a recusava por insistir sobre o mistério e o *escândalo* da fé e da salvação do indivíduo, ele cria uma situação na qual a dialética objetiva da relação sujeito-objeto de Hegel torna-se um dos termos de uma oposição da qual o indivíduo, em sua subjetividade irreduzível, formava o outro. Kierkegaardiano em seu fundo, mas secularizado na forma, o mesmo dilema se encontrará em Heidegger e Jaspers, ambos adentrando na França quando o pensamento político se despertou nos desdobramentos das lutas de ideias entre as diferentes facções do socialismo e entre estas e os adeptos de outras doutrinas, liberais ou autoritárias.

Por contragolpe, o *mecanismo* dos marxistas e de certos representantes das ciências sociais e políticas aumentou a influência do existencialismo e de sua concepção da dialética, opondo a dialética objetiva à subjetividade. Admite-se a teoria da *consciência alienada* e da ideologia, do mesmo modo que se admitiam as contradições do sistema capitalista da livre-concorrência que, segundo a teoria, deveria necessariamente conduzir crises no interior dos países capitalistas a guerras entre estes e com as potências ditas socialistas. Mas a interpretação corrente do marxismo como um pensamento *científico*, não *filosófico*, descobrindo o curso necessário da História, não o sentido dos fenômenos humanos e dos fins perseguidos, remetia a posições existencialistas a maioria dos pensadores que, de um ponto de vista filosófico, se interessavam pela política. As diferenças entre as escolas importam pouco, no que concerne a esta reação, por importantes que sejam sobre outro plano. Os cristãos entre os existencialistas, os personalistas do grupo *Esprit*, os existencialistas ateus agrupados em torno de Camus, Sartre, Merleau-Ponty (eles próprios nunca unânimes sobre todos os pontos) afirmavam e continuam a afirmar a importância primordial do sujeito; este *descobre* a situação que é a sua e que se torna situação para o homem e sua, somente nessa, descoberta feita pelo sujeito. A objetividade não deixa de possuir suas leis, e não é somente legítimo, mas inevitável falar de ideologia e de análise verdadeira e verídica (consciência *autêntica* e *inautêntica*), mas o sujeito não é nem pode jamais estar certo de se ter liberado de toda falsa consciência e de toda má-fé, e se ele deve sempre, pelo menos poder alcançar a autenticidade, *se assumir* e se querer tal como é por uma decisão fundamental, a dialética de sua consciência é interminável e não conhece a *reconciliação*. Há claramente o necessário da história, e o sujeito é chamado a persegui-lo em sua ação livre: é a realização de uma situação tal que todo

³¹ Os *Études kierkegaardienes* (1938) de Jean Wahl marcam uma data importante nesse contexto.

homem possa se assumir na sua liberdade e que não seja mais coisa determinada do exterior por uma sociedade inumana (desumanizada). Mas esse fim é perseguido no mundo das condições onde cada um é condicionado, e é impossível decidir, senão em casos flagrantes, se os meios da *reifificação*, isto é, a constrição, não são requeridos e, portanto, justificados, a fim de desembaraçar o homem das cadeias das quais ele não sente necessariamente o peso.

A renovação dos estudos hegelianos (não do hegelianismo) se fez em conjunção com os movimentos marxistas e existencialistas, às vezes em oposição a eles: os trabalhos de Jean Wahl, Koyré, Hyppolite, Kojève, H. Niel, G. Gurvitch e outros, e as novas traduções despertaram o interesse pelo pensamento hegeliano, pela filosofia da história e a antropologia; a filosofia política de Hegel só foi tratada excepcionalmente, exceto por certos marxistas (que se esforçam por descobrir nela um caráter *idealista*). O que seria o problema central, a saber, a dialética objetiva da relação subjetividade-objetividade e da elevação dessa mesma relação ao plano da consciência, não foi analisada. No entanto, a presença de intérpretes da dialética objetiva, em face dos partidários de uma dialética da subjetividade (às vezes em união pessoal), permite prever que esta questão será posta.

Uma influência da dialética sobre a filosofia e as ciências políticas e sociais existe, mas limitada e indireta. A filosofia da política é bastante negligenciada, se compreendida sob esse título uma pesquisa que se propõe apreender a realidade da vida política em sua estrutura própria. A ciência política, relativamente jovem (antes: renascente na França há relativamente pouco tempo) se consagra antes de tudo às pesquisas positivas sobre os dados e as estruturas. A política é, assim, em sua totalidade e a título de *fato*, problema para a filosofia (problema *moral*), sem constituir, no sentido aristotélico, uma das partes da filosofia. No entanto, como já foi notado, a influência histórica da dialética (em particular hegeliana, mas sob sua forma marxista, e marxista degenerada) é sensível em toda parte: nas ciências políticas e sociais, ela se mostra no abandono progressivo da pesquisa de modelos estáticos, em favor de uma compreensão dos fenômenos sob o ângulo de sua vida e de suas tensões, na admissão de que os campos particulares da pesquisa não podem ser separados por compartimentos estanques, que a unidade da vida social deve ser apreendida na sua multiplicidade, ela própria a ser compreendida em sua estrutura. A filosofia, por seu turno, pouco contribuiu a esse trabalho: mesmo lá onde se voltou para a realidade política e histórica, ela raramente ensaiou pensar os problemas concretos das ciências ou pôr à sua disposição conceitos elaborados ou reflexões sobre o método. Todavia, a dialética subjetiva, sob sua forma existencialista (e existencialista revolucionária, não

necessariamente marxista), mantém desperta a consciência do problema geral que, sobre todos os pontos de detalhe, se põe no interior das ciências sociais.

É evidentemente impossível prever a evolução. No presente, pode-se afirmar que entre os filósofos somente os que sofreram a influência da dialética (a uma das diferentes formas do pensamento dialético) dirigem um interesse positivo à política e à realidade social. Nada permite assegurar que esse interesse produzirá frutos para uma compreensão elaborada dessa realidade no plano dela. No que concerne à política prática, a dialética não desempenha nenhum papel: tanto os que a rejeitam (e aqueles que rejeitam toda teoria e, por uma forte razão, toda a filosofia), como aqueles que lhe prestam juramentos sempre renovados de fidelidade se comportam de acordo com considerações de conveniência política; a luta das classes, a unidade e a independência da nação, o sentido da história, a liberdade e libertação do homem figuram em bom lugar em todos os discursos e autorizam todas as opções – o que mostra que os conceitos de *tensão* e de *paz*, interiores e exteriores (insatisfação negadora e satisfação em uma organização razoável), são doravante do domínio público. As dificuldades técnicas são discutidas e resolvidas (ou não) no plano da tecnicidade, com a ajuda dos resultados das ciências sociais positivas. Evidentemente, as conclusões tiradas desses resultados serão tanto mais úteis aos homens políticos, e as decisões tomadas tanto mais coerentes quanto mais a opção subjacente será mais claramente presente ao espírito de seus seguidores. Em princípio, uma dialética consciente de sua própria estrutura deve poder ajudar a tal tomada de consciência. Mas, se os diferentes graus de consciência são consideráveis, nenhuma das opções atualmente propostas faz mais do que pretender a um *fundamento* “científico”, “metafísico” ou “dialético”.

Tradução: Davi Telles

Revisão técnica: Marcelo Perine

A dialética hegeliana

No último texto que destinou à publicação (ele o assinou uma semana antes de sua morte), Hegel foi levado a falar de uma dificuldade de toda exposição filosófica que pretenda ser compreensível para o público de sua época. De certo, a simples apresentação do pensamento deveria ser suficiente; melhor que isso, sozinha ela seria adequada; no máximo, seria aconselhável adicionar “reflexões negativas que se esforçariam por repelir e distanciar o que, de outro modo, a apresentação ou um pensamento maldirecionado poderia introduzir”. Mas o problema não é muito solúvel: por um lado, tais adições são, pela natureza de seu papel, fortuitas, já que a defesa terá o mesmo caráter que a ameaça, para não mencionar o fato de que, porque os erros são inesgotáveis, as precauções serão sempre insuficientes; por outro lado, contudo, “a inquietude e a dispersão de nossa consciência moderna não permitem ignorar algumas reflexões e inspirações mais ou menos plausíveis”: inevitavelmente, isso será um arranjo banal (*Prefácio* à segunda edição do I vol. da *Lógica*, ed. Lasson, 1932, p. 19 et seq.).

Será ainda mais para o intérprete de um pensamento filosófico: o texto está aí, à disposição de todos, e basta remeter a ele os que querem conhecer a obra. Afinal de contas, o comentador que acredita poder expressar melhor do que o autor o que este quis dizer situa-se acima daquele que ele explica: seria melhor que ele expressasse esta superioridade sem se demorar em uma empreitada da qual só será apreciado pelos que desejam evitar o esforço de compreender por eles mesmos. Mas ainda aqui, a reflexão hegeliana é fundada e permanece aplicável: o leitor não é contemporâneo do texto, ele ouviu, ele recebeu com o ar do tempo que ele respira as opiniões a respeito deste *-ismo* no qual, sob a influência dos adversários e, talvez sobretudo, dos discípulos e dos discípulos dos discípulos, transformou-se uma filosofia que se pretendia compreensível em si mesma e por si mesma, sob a única condição de lhe deixar a palavra e escutá-lo atentamente. As reduções ao *essencial*, as condenações sem apelo baseadas nas convicções dogmáticas dos juízes, as longas exposições dos manuais, que devem falar de tudo e

apenas resumem aquilo cujo único valor consiste na elaboração, tudo isso faz com que a entrada nos grandes edifícios da filosofia seja obstruída e tenha sempre de novo a necessidade da eliminação dos obstáculos que o tempo acumula incessantemente. O trabalho do intérprete é assim, ao mesmo tempo, útil e impossível: útil na medida em que pode eliminar certos mal-entendidos, impossível porque o seu número é espantoso, pois se a verdade é uma, não há limites para os erros.

É plenamente consciente desta dificuldade que tentarei falar da dialética hegeliana. Mais ainda, se é permitido usar uma fórmula paradoxal, é na intenção de mostrar que não se pode *falar da* dialética hegeliana, que se pode segui-la ou recusá-la, mas que não se pode resumi-la sem desnaturá-la.

Todos sabem o que é a dialética. O próprio Hegel, numa conversa com Goethe, formulou-a com perfeição. Quando o poeta perguntou ao filósofo o que é a dialética, sua resposta foi que ela “não é nada mais que, bem ordenado e metodicamente formado, o espírito de contradição que habita todo homem, um dom que demonstra sua grandeza na distinção entre o verdadeiro e o falso”; e à observação de Goethe: “Se apenas tais artes e habilidades do espírito não fossem tão frequentemente usadas para tornar verdadeiro o falso e falso o verdadeiro”, Hegel, visivelmente desejoso de não continuar nessa direção, responde que, de fato, “isso acontece, mas apenas em pessoas que têm o espírito enfermo” (Eckermann, *Gespräche*, 18 de outubro de 1827). É óbvio que Hegel não fala como filósofo, ele sabe que está lidando com alguém que sempre desconfiou da filosofia; e, contudo, os termos que ele utiliza, se eles não caracterizam talvez sua concepção da dialética, caracterizam a que era corrente em seu tempo, como provavelmente parecerão naturais e suficientes para a maioria de nossos contemporâneos: *contradição* e *método*, eis aí os dois conceitos que devem definir a dialética, a menos que não se queira igualmente enfatizar a afirmação de que o espírito desta contradição seja natural a todo homem.

Ora, um conhecimento, mesmo aproximado, dos textos hegelianos mostra claramente que nenhum dos traços enumerados convém ao que, aos olhos do próprio Hegel, é e deve ser a dialética. Esta é tão pouco natural ao homem que, pelo contrário, o indivíduo precisa percorrer de novo toda a história do espírito para chegar ao nível em que a filosofia, e mais particularmente a dialética, tornam-se acessíveis e compreensíveis para ele: o gigantesco trabalho realizado na *Fenomenologia do espírito* não tem outro propósito que o de responder à necessidade do homem instalado no finito

da vida cotidiana e de lhe oferecer a escada que ele tem o direito de exigir do filósofo, que não cumpriria sua tarefa se exigisse da consciência comum que ela mergulhe no Absoluto. O que o não filósofo pensa ser não é o que é; e o que é, na verdade, ele só o descobre no final do longo trabalho da razão histórica: o que é, para retraduzir a terminologia hegeliana na de Aristóteles, primeiro em si, o fundamento e o essencial, é último para nós na ordem da descoberta. Sem dúvida, o espírito progride pela contradição, pelo espírito de contradição, o que é, de fato, forte na distinção do verdadeiro e do falso, mas este falso foi verdadeiro em seu momento, e ele não desaparece, pois o que lhe sucede pressupõe o que o precedeu, não é a negação absoluta, a aniquilação, o desaparecimento puro e simples, mas a compreensão de sua insuficiência que o preserva, atribuindo-lhe seu lugar e seus limites, que mostra que, de natureza finita, esta compreensão particular e parcial havia se enganado ao se tomar pelo Todo, pelo Infinito. É suficiente que a atitude seja pensada para que ela seja reconhecida como *uma* atitude entre outras e que o Espírito e a história, isto é, o homem na História, a superem porque descubrem que ela é superável, isto é, já superada, embora essa superação ainda não seja pensada, mas só se mostre ao olhar do filósofo que chegou à totalidade pensada e que nela se pensa. É o espírito de contradição que conduz a história, em particular, a da consciência; e é necessário que ele caracterize o homem, mas não é preciso realizar longas investigações para constatar que se trata de um espírito de contradição muito particular, de um espírito *regrado* e que procede *metodicamente*: as fórmulas hegelianas que o indicam são, por assim dizer, onipresentes na obra.

Efetivamente, qualquer um pode fazer objeções contra qualquer coisa: quem não vê que a toda tese pode-se opor uma outra, que todo ponto de vista pode ser refutado, recusado, declarado insuficiente de outro ponto de vista? Nunca se ficará sem argumentos, seja a favor, seja contra. Ora, aos olhos de Hegel, essa é a má-contradição, a do entendimento que separa e mantém coisas e conceitos na separação e na oposição, e o que é mais grave, numa oposição que o entendimento não consegue vencer; preso em suas próprias redes, ele atribui a contradição, seja à sua própria natureza, seja à do mundo em sua totalidade, para declarar que é impossível alcançar a verdadeira realidade, a verdade tal como é nela mesma e, no final, é para ela mesma, verdade do mundo, a verdade da própria razão. Mas, se a filosofia deve ser outra coisa que a afirmação de seu próprio fracasso, de sua própria impossibilidade, se ela deve se tornar saber, saber absoluto, ela deve superar a contradição do entendimento estático e, antes de tudo, a contradição entre a subjetividade e a objetividade, a do finito e do infinito, aquela entre a realidade e o pensamento.

Em outras palavras, trata-se de compreender e de se compreender, trata-se da decisão de filosofar para alcançar a verdade, ao ser razoável da realidade, mais exatamente à revelação desse ser razoável, à tomada de consciência do que, em todos os seus atos, em toda sua linguagem, o homem sabe sem o compreender: não seríamos orientados no mundo, mesmo no nível da experiência mais comum, não buscaríamos apreender a verdadeira natureza das coisas por trás do que se apresenta a uma experiência animal como fluida e sem consistência, se não estivéssemos fundamentalmente seguros de que o pensamento apreende a verdade, isto é, a verdadeira natureza das coisas e, dado que cada coisa só se compreenda em seu lugar no mundo *uno*, deste mundo. Também Hegel, quando controla sua linguagem, não conhece o plural do termo *conceito*: as noções empíricas são inumeráveis, mas elas só têm sentido na unidade do conceito, único como é a razão e como é o mundo. Não se trata de apresentar o absoluto como o *totalmente outro* do relativo e do finito, ou de se precipitar nele para ser libertado da contradição: um infinito oposto ao finito seria ele mesmo finito por esta oposição que o limitaria. Tampouco é permitido superar, negar, afastar a contradição: é preciso pensá-la, e pensá-la – e isso decorrer imediatamente do que precede – em vista da unidade do conceito. É preciso reconciliar a unidade do conceito com a contradição, com as contradições, para que o homem chegue à paz, com a satisfação do seu desejo mais profundo (pelo menos se ele pensa e quer pensar o seu pensar), o de reencontrar conscientemente aquilo de que em sua vida nunca duvidou, a unidade do pensamento com a realidade, da realidade com o pensamento, a da compreensão que se sabe compreensão total da verdade do que é real e *uno*.

Isto significa que a contradição e a insatisfação estão no início da reflexão e que o apaziguamento, a satisfação ou, como Hegel diz em seus inícios: a fruição abençoada (*seliger Genuss*), a ideia mais elevada bem como a mais alta felicidade, a beatitude, a bem-aventurada vista da eterna visão (*Anschauung*) (*Glauben und Wissen*, Introd., Erste Druckschriften, éd. Lasson, 1928, p. 226 ss.), encontram-se no fim – expressão que deve ser tomada literalmente: eles *se encontram* para a consciência que vence a contradição fundamental entre o pensamento e este objeto que lhe parecia exterior, entre a coisa mesma, essência que é o puro pensamento (e sempre o foi, mas sem que o tivéssemos compreendido), e do puro pensamento que é igualmente a coisa em si (*Log.*, I, 30). Nós vivemos, seres finitos, no finito, no accidental; somente apreendendo nossa liberdade, a possibilidade de não nos contentar com aquilo que, accidental, cai sempre e nunca é real, no sentido forte do termo (*Zufälliges = Fallendes*, jogo de palavras filosófico – *Enc.*, 3. éd., Nicolin e Pöggeler, 1959, p. 75 –; a isso corresponde a tese, sempre repetida, que o

finito é *nichtig*, é enquanto tal sem consistência nem substancialidade, cai do lado do não-ser), possibilidade que possui, que é a insatisfação – é unicamente deixando agir em nós e no mundo, sobre o mundo da experiência, esta sede de felicidade e de acordo total que nós superaremos o finito, o acidental, o contraditório, o que é não sendo ele mesmo, o que pretende ser, o que nós pretendemos que seja o outro do pensamento.

Todo o trabalho realizado pelo Espírito na longa história da filosofia, e anteriormente na dos pensamentos e das ações humanas, este trabalho que é história consistiu apenas em elevar a consciência, em tornar *para si* aquilo que, até aquele momento, a tinha movido *a tergo* e no mundo do *em-si*: o pensamento agora sabe o que ele quer enquanto parte ainda, e sempre de novo, no finito e do finito, ele também sabe o que ele é e se apreende em sua essência que é a sua realidade eficiente, eficaz (*Wirklichkeit*), e na sua realidade que é sua essência presente a si-mesma: a *Fenomenologia do espírito* conduz a essa única pressuposição da Filosofia absoluta, do Saber (*Lógica*, I, 30), assim como a isso eleva essa outra Fenomenologia libertada de todo elemento exterior e meramente histórica que é a Introdução à *Lógica da Enciclopédia*, sob o título altamente significativo de *Posições do pensamento diante da realidade* (*Enc.*, 3. ed., §§ 26-78). O ponto de partida é assim assegurado; sabemos agora o que queremos se queremos compreender, sabemos mesmo o que é compreender: a unificação (para nós), a unidade (em si) da realidade pensada e do pensamento da realidade. Mas é um ponto de partida, só é um ponto de chegada para a consciência finita que, percorrendo o caminho re-traçado que foi o seu, torna-se capaz de elaborar a ciência, que não consiste na simples afirmação do Absoluto e do Infinito. No Absoluto e no Infinito, ela deve pensar o finito e o acidental naquilo que ambos contêm de absoluto e de infinito: o que o conceito apreende, ou melhor naquilo que ele se apreende, não é a noite de um Absoluto vazio, é o Mundo-Pensamento.

É de extrema importância reter a não essencialidade do Finito enquanto tal, ao mesmo tempo que o fato, filosoficamente fundamental, que este Finito é real no seu modo, mas só é na medida em que é fundado sobre o Infinito, o eterno, o não acidental e desse modo o contém, o esconde e o revela. A realidade, o que comumente, vulgarmente do ponto de vista filosófico, chama-se assim, esse *ser-aí*, essa *existência* do acidental, do que sempre cai, esse *Nichtiges*, não é nada: o acidental tem sua existência para si, precisamente a do que é desaparecendo. Em outras palavras, ele pode ser pensado em sua essencialidade específica, pensado pelo conceito,

compreendido por ele como o que é: a atualidade do que só é em potência enquanto é em potência, para citar uma definição aristotélica que constitui uma estrita analogia com a concepção do finito em Hegel (e parece ser a sua fonte). O pensamento se apodera do eterno no fugaz; é no fugaz que ele vê, na dupla fugacidade dos objetos finitos e do pensamento subjetivo e empirista, que concebe seus objetos como situados diante e fora dele, como um exterior do qual ele deve se apoderar sem poder imaginar o meio e o caminho.

Ora, se esse acesso é fruto do trabalho do pensamento inconsciente de seu infinito e de sua liberdade, se não se trata de um salto no Absoluto que, oposto ao finito, seria ao mesmo tempo finito porque oposto ao finito e vazio porque esvaziado de todo conteúdo (que permaneceria do lado do finito), se, para expressá-lo de outra forma, o conceito, o verdadeiro conceito, o conceito de mundo como pensamento e do pensamento como mundo real, é resultado e não revelação, o próprio conceito *advém*: ele não existe, ele não está aí diante de nossos olhos, completamente feito como algo do qual bastaria se apoderar. Como vimos, ele é atingido pela insatisfação, pelo desejo de compreender – a partir de uma compreensão insuficiente, parcial, inacabada: se ele se revela, é a partir de sua difração no finito.

Daí, o que Hegel chama *categorias*, esses conceitos que se situam, para falar com Platão, entre o sensível e a Ideia. Não são pseudoconceitos, estas *noções*, estas classificações fluidas e sem limites precisos que conhece e da qual vive a experiência das ciências empíricas e que manipula, sem reflexão, a vida de todos os dias; tampouco é o conceito, mas constituem o conceito ou, mais exatamente, são os aspectos, os *momentos* do conceito, tal como se desdobra, se desenvolve na experiência intelectual, filosófica do pensamento humano. Nenhuma delas é o conceito, mas se o conceito não deve se identificar com o Absoluto finito e vazio, elas são o próprio conceito em sua organização, em sua estrutura não revelada, mas que se revela. É o entendimento, a *força admirável do entendimento* que está no início do longo trabalho da reflexão: é a vontade de distinguir e de fixar as oposições entre os conceitos filosóficos que dá origem ao movimento nas oposições, na negação de sua própria substancialidade que é o finito. Nós distinguimos o Ser do Nada, a causa do efeito, a força de sua expressão, o sujeito do objeto: usamos as categorias, mas não pensamos sua natureza e, assim, caímos em contradições insolúveis, irreconciliáveis enquanto nos obstinamos em manipulá-las de forma ingênua, e somos surpreendidos e chocados ao constatar que estes conceitos se remetem uns aos outros, se *refletem* reciprocamente e, assim, se limitam contradizendo-se. Em uma palavra, é a sua finitude que cria, que é a dialética, e são os conceitos particulares, fracionados, essas categorias nas quais pensa todo pensamento, mesmo o

que se quer e se crê o mais positivo, o mais empírico, que põem em movimento, que são o movimento do pensamento da realidade, da realidade pensada – da realidade razoável e da razão real, agente, eficazmente presente. O resto existe, o sensível não é negado, mas ele é apenas o halo, a casca, o domínio do que, ao mesmo tempo irreduzível e sempre a reduzir a sua essência razoável, permanece não essencial, acidental, arbitrário. O que não é nem acidental nem arbitrário, é o jogo dialético dos conceitos filosóficos particulares, um jogo que se produz, necessariamente a partir do momento em que o pensamento consciente de si mesmo e do que ele quer, enquanto liberdade, os apreende em sua pureza: o Ser, quando mantido em sua natureza, sem adição exterior, advém, mostra-se Nada, a causa não seria causa sem seu efeito e assim fundada sobre o que ela produz, e assim por diante, mas não *ad infinitum*, nem indefinidamente, mas até que o círculo se mostre como círculo, fechado e infinito pelo que não conhece limite que o separe de outra coisa. É só a reflexão do entendimento, reflexão finita porque se obstina a manter separado o que só se separa enquanto multiplicidade dos aspectos do mesmo, da realidade-razão *una*. Mesmo o que o entendimento crê não poder conhecer, a coisa-em-si é pensada e conhecida: é o pensamento finito das oposições fixas que nela vê apenas um espectro vazio, um objeto indeterminado para sempre. Na verdade, verdade filosófica, nada é melhor conhecido nem mais cognoscível: é a totalidade de suas manifestações, lógicas, naturais e históricas.

A dialética é, portanto, dialética do conceito, o que exclui toda dialética das proposições, das teses opostas entre si, essa dialética do entendimento, dialética subjetiva (por oposição à dialética objetiva do conceito, que também poderia ser chamada dialética da objetividade, desde que essa objetividade designe justamente o conceito-mundo, o mundo pensado e se pensando), dialética subjetiva que foi a de Platão segundo Hegel e que constitui ainda a lógica aristotélica e a da escola até Wolff. Isto porque a proposição (*Satz*) é, mas sem o saber e sem o dizer, dialética no mau-sentido, porque contém a contradição dos conceitos, mas a camufla ao mesmo tempo: “No juízo, o que é primeiro, possui, como sujeito, a aparência de uma consistência (*Bestehen*) autônoma, enquanto é, ao contrário, suprimido, conservado e elevado (*aufgehoben*) em seu predicado, que é seu outro; essa negação está, sem dúvida, presente no conteúdo dessas proposições (*Sätze*), mas a forma positiva delas contradiz esse conteúdo; portanto, o que aí está contido não é posto (*Log. II, 495; cf. Enc., p. 62 et seq., e também: Fenom., 52 ss. – texto do Prefácio*, o que tem sua importância). Correndo o risco de chocar os defensores de uma tradição muito consolidada, a dialética hegeliana não procede por tese, antítese, síntese, ela não deriva absolutamente da dialética fichtiana, à qual ela se opõe com violência; ela apreende o conceito particular,

puramente e em sua pureza, o vê passar ao seu contrário, constata que esse contrário não é igual a zero, mas é o contrário do primeiro que é assim preservado nele, mediatizado consigo mesmo e, assim mediatizado, se preserva elevando-se e liberando-se de sua finitude particular, em um conceito lógico-ontológico superior, resultado e ao mesmo tempo ponto de partida e de descoberta de uma nova contradição-harmonia: o par substância-acidente se transforma no de causa e efeito, o qual passa à categoria da interação (*Wechselwirkung*), presença ainda não posta *do* conceito, início de um novo capítulo da Lógica. Nenhum conceito particular é o conceito, mas o conceito não é senão seu próprio devir no movimento dos conceitos particulares, através das categorias.

Seria supérfluo insistir sobre a identidade, sempre afirmada por Hegel, dessa dialética com a ontologia: se a razão é, se o mundo é razoável, se a totalidade do que é real e agente é compreensível e se a compreensão apreende o que confere a todo particular sua consistência, sua essência e sua verdadeira substância, o discurso é necessário em si mesmo – não poderia ser outro sem deixar de ser coerente – e revela o que a realidade contém de necessário: a verdadeira lógica, por oposição à lógica subjetiva do entendimento é, indiscernivelmente, teoria, isto é, *visão* do que é enquanto é real e fundamento do que o vulgo chama realidade, este domínio do efêmero, do acidental, do não consistente, da contradição não mediatizada que produz o fixismo do pensamento do entendimento. É ela que, se querendo subjetiva, se concebe como o outro de um mundo considerado então como inacessível em sua substância. O que importa, mais do que essa identidade da lógica dialética com a ontologia, é que ela não nasce de teses quaisquer: Hegel sempre foi extremamente severo (e injusto) com Fichte, a quem reconhece, e somente de passagem, apenas o mérito de ter exigido uma filosofia autenticamente sistemática; aqui, como em outros pontos, ele remonta, para além dos kantianos, ao próprio Kant, àquele que, primeiro, discerniu o caráter objetivo da dialética e que, novamente primeiro, mostrou, embora ele não o tenha compreendido completamente, que os conceitos filosóficos finitos, quando tomados como válidos sem limitação, impedem o acesso ao pensamento infinito do infinito, à razão: é que, apesar das aparências que assumem no desenvolvimento kantiano, os conceitos finitos, aplicados ao infinito, naufragam, por assim dizer, e mostram assim ao pensamento que quer pensá-los, e não apenas servir-se deles, ao mesmo tempo sua necessidade e sua insuficiência – seu caráter dialético, que não é o de quaisquer proposições, de teses, mas o do movimento *do* conceito *nos*

conceitos particulares, do Todo ontológico em busca de sua própria compreensão, nos dois sentidos de: compreensão de sua própria natureza e compreensão por si mesmo.

Tudo então começa pelo imediato. Mas este imediato contém seu contrário, seu *outro*, para permanecer fiel à terminologia hegeliana, outro que o nega, mas que também, por ser *seu* outro, o conserva e o contém. O Ser, para voltar a ele, passa ao Nada, mas esse Nada é e permanece o Nada do Ser, ele se revela como Devir, unidade, não reunião exterior dos dois: o primeiro *momento*, essa primeira negação, é agora posto, enunciado, compreendido em sua natureza e em sua função, mas não o é completamente, em toda sua verdade, e só o será quando a própria contradição for apreendida, não somente como pura contradição, mas, também, e sobretudo, como unidade dos contrários, como segunda negação, a que nega, preservando-a em sua unidade, a primeira. Este é o ponto central da dialética em sua totalidade, é aqui que o conceito existe para si mesmo, que ele se refere, pela dupla mediação da dupla negação, a si mesmo, que ele se torna subjetividade – que nada mais é do que o fato, ou melhor, a atividade, de existir para si.

Falar de triplicidade é, portanto, ao mesmo tempo justificado e criticável. O mesmo texto que acabamos de resumir acima, e que se encontra no final da *Lógica*, exprime-se sobre esse ponto com toda a clareza desejável: “Porquanto o primeiro negativo já é o segundo termo, pode-se igualmente contar o que foi contado como terceiro (momento ou termo) como quarto, e assim pode-se tomar, em vez da triplicidade, a quadruplicidade como forma abstrata” (*I. c.*, II, 497s). É verdade que Kant teve o *mérito infinito* de ter distinguido a triplicidade do movimento dialético, mas “é apenas o lado superficial, exterior da maneira de conhecer e não é senão isso”, e a grandeza de Kant consiste em “uma aplicação mais determinada” (*Ibid.*), na dialética, precisamente, das categorias. Mas este mesmo mérito permanece incompleto: se assim se pode expressar, o movimento se mostra aí, mas não é compreendido como movimento. O conceito, tal como existe em si, imediatamente, contém a contradição, sua própria negação: é preciso *pô-la*, afirmá-la, permitir que ela se afirme. Posta, a contradição conduz à afirmação, à posição da unidade dos opostos (a *diferença*) que antes estava apenas contida na oposição, pura e simples separação: a negação da oposição nua põe a unidade na diferença; e esta segunda negação, negação da primeira, estabelece um novo positivo. A triplicidade existe, mas é muito peculiar: o novo positivo é, de fato, terceiro momento quando se conta a partir do primeiro momento, mas ele é ao mesmo tempo o positivo em relação à segunda negação, essa negação da primeira negação, portanto quarta em relação ao primeiro momento, e “o que foi contado como o terceiro pode também ser contado como quarto” (*I. c.*).

Aqui nós reteremos só um aspecto desse desenvolvimento bastante complicado: se a célebre triplicidade conserva um sentido para Hegel, certamente ela não é suficiente para caracterizar a dialética, “se, todavia, se trata de contar” (*l. c.*), o que, para Hegel, não parece constituir um procedimento ideal. O que, ao contrário, é essencial é que, a partir do imediato, pela negação desse imediato e a negação da negação (a afirmação da unidade dos opostos), chega-se a um novo imediato por sua vez votado à mesma sorte, até que o círculo seja fechado e que todo ser-para-si seja reconhecido como em-si, todo imediato, todo ser-em-si seja pensado e se pense, e que o em-si e o para-si coincidam – até que o pensamento se saiba toda realidade e que toda realidade seja revelada ao pensamento em sua verdade e sua substancialidade, na presença do conceito, da compreensão real e objetiva, conceito objetivo e subjetivo, objetivo-subjetivo, indissolúvelmente *uno* em seu desenvolvimento.

Para resumir: não se trata para Hegel daquela dialética exterior do entendimento, daquela sofística que Kant já havia distinguindo do que, a seus olhos, era contradição aparente, mas inevitável, conseqüentemente, dialética objetiva; tampouco se trata de uma dialética de teses, antíteses e sínteses; não se trata nem mesmo, em sentido estrito, de uma simples triplicidade. Não se trata, numa palavra, de afirmações positivas: trata-se portanto, dir-se-á, de um simples método, de uma reflexão sobre o método, uma metodologia.

É fato que o próprio Hegel serviu-se dessas expressões. Outro fato é que, sobretudo, mas não exclusivamente, na tradição de Marx e de Engels, o caráter metódico da dialética foi enfatizado, a ponto de excluir com frequência qualquer outro aspecto: Hegel, idealista como filósofo e, portanto, a relegar às trevas exteriores, permanece o grande “metodólogo” das ciências da natureza, da história, da sociedade. No entanto, para começar por aqui, é notável que Hegel, desde seus primeiros escritos, pensa dialeticamente, no sentido que deseja apreender a unidade na diferença, que recusa a oposição não mediatizada, que pensa em conceitos, não em teses, que o individual e o particular devem passar por eles mesmos a um Universal que não é o seu *outro*, mas seu resultado quando se trata da tomada de consciência, seu fundamento quando é questão de seu estatuto ontológico, – e que esse mesmo Hegel, o jovem Hegel, não emprega o termo dialética: ele é dialético, ele não se proclama dialético. Mesmo na *Fenomenologia do espírito*, a palavra só é encontrada muito raramente: aparece duas vezes no capítulo sobre *A certeza sensível* (p. 83 e 86 da edição Lasson, 1928) e três

vezes no capítulo *O ceticismo* (p. 155 ss) em que a palavra dialética designa a experiência que faz a certeza sensível; no capítulo *A Religião* (p. 518 s), em que a alusão a Sócrates e Aristófanes é evidente; na *Introdução* (p. 73), que fala igualmente da experiência da consciência; e no *Prefácio*, em que a palavra se encontra (p. 53 s.) sete vezes, mas aí, no sentido que será o seu em seguida: movimento do conceito, em oposição à “forma vazia” da proposição, que “não apreende o predicado especulativo como conceito e essência”, enquanto que “a apresentação deve conservar a forma dialética e nada admitir senão enquanto é compreendido (*begriffen*) e é o conceito (*Begriff*)”. Aqui, no *Prefácio*, não estamos, é claro, diante de uma ontológica desenvolvida: mas o seu princípio é posto. É só nesse momento, portanto, após a redação da *Fenomenologia*, no momento em que Hegel quer introduzir o leitor a seu sistema, que a dialética é considerada segundo sua natureza verdadeira, essencial, é somente aqui que ela é refletida (nela mesma, Hegel teria acrescentado).

Esse simples lembrete de fatos literários será suficiente para tornar suspeita a afirmação de que Hegel teria disposto um método que ele teria primeiro elaborado e depois aplicado: se ele fala, especialmente na última parte da sua *Lógica*, de método, este não seria do tipo de método que se encontra em Descartes, Kant, Fichte, para citar apenas alguns nomes, de um procedimento estabelecido antes da entrada em matéria. E basta recorrer a textos que falam da dialética como método para se ter certeza disso. É de início que as categorias de *forma* e de *conteúdo* são nelas mesmas dialéticas, isto é, inseparáveis: todo conteúdo é conteúdo de uma forma, toda forma, a de um conteúdo: a recusa de sua unidade dialética é precisamente o que caracteriza o procedimento do entendimento e torna impossível a compreensão, esvaziando tanto uma como o outro. Mais profundamente, uma reflexão sobre a possibilidade de conhecer e de pensar revela cedo sua própria impossibilidade: não pode haver pensamento antes do pensamento (o que, no entanto, se exige ao exigir que se submeta a ferramenta a um exame antes de se servir dela). Fala-se como alguém que gostaria de ter concluído o estudo da fisiologia antes de começar a comer e a digerir (*Enc.*, § 2, p. 35) ou como quem quisesse aprender a nadar antes de entrar na água. (*Ibid.*, §10, p. 43): o método é apenas o último resultado da *Lógica* elaborada, a tomada de consciência final do que, no decorrer do desenvolvimento, mostrou-se em ação, da dialética em ação, que só pode se saber dialética uma vez percorrido o caminho do pensamento vivo, a realidade viva pensada e que se pensa.

Não se trata então da tarefa de apreender um objeto que, não se saberia dizer como, seria *dado* antecipadamente e em relação ao qual o método seria apenas uma forma, uma determinação exterior e, portanto, arbitrária: “O método nasceu (*sc.* como resultado, *hervorgegangen*) como o conceito que se sabe si-mesmo que tem por objeto si-mesmo como o absoluto,

subjetivo tanto quanto objetivo, por consequência como pura adequação (*Entsprechen*) entre o conceito e sua realidade, como uma existência que é si-mesma” (*Log.*, II, 486). Ou, talvez em termos ainda mais claros: “O Método é o conceito puro que se refere e se remete só a si-mesmo; ele é, portanto, a simples referência a si-mesmo; que é Ser (isto é, que no fim de seu percurso, o ontológico retorna ao seu começo, que primeiro tinha a aparência do imediato). Mas este Ser é agora Ser repleto de conteúdo (*erfüllt*), o conceito que se compreende, o Ser como a totalidade concreta e ao mesmo tempo absolutamente intensiva” (*I. c.*, II, 504).

Poder-se-ia acrescentar a estes textos, que datam de 1813, outros mais tardios. *A Enciclopédia* de Berlim declara assim (§ 243): “O método não é uma forma exterior, mas a alma e o conceito do conteúdo, dos quais ele só se distingue porquanto os momentos do conceito em si-mesmos chegam a aparecer, em sua determinidade (*Bestimmtheit*) como a totalidade do conceito”. Ou, na *Introdução* ao primeiro volume da *Lógica* (de 1812, mas revisada e, portanto, mantidas em 1831): “A exposição do que só pode ser o verdadeiro método da ciência filosófica faz parte do tratamento da própria lógica, pois o método é a consciência concernente à forma do *automovimento* interior de seu conteúdo”. E, para não multiplicar sem necessidade as citações, eis aqui uma última, tirada a *Filosofia do direito* (§ 31): “A dialética não é um *fazer* exterior de m pensar subjetivo, mas a própria alma do conteúdo, alma que organicamente produz seus galhos e seus frutos. O pensar enquanto subjetivo apenas assiste como espectador, sem acrescentar, a esse desenvolvimento da Ideia como atividade própria e interna de sua razão”. Não é do indivíduo empírico, psicológico, histórico que procede a dialética (a não ser historicamente, *fenomenologicamente*): ele não tem que inventar um procedimento, tem apenas que assistir como puro espectador ao que se passa no conceito, ele só tem que acolher o que se apresenta se ele renuncia a todo querer além do de acolhimento, em outras palavras, a vontade de compreender: não se trata de sua atividade pensante, mas do pensamento objetivo (*Log.*, I, *Intr.*, I, 31), do conteúdo do que eu penso, do pensamento, não do meu pensar, o qual deve ele mesmo ser compreendido, em sua verdade e em seus limites, e só o será unicamente pela lógico-ontologia, ontológica. Método? Certamente, mas com a condição de que não se veja aí um procedimento preexistente, pré-desenvolvido, uma maneira de fazer que resultaria das necessidades, das preferências, das paradas de uma subjetividade empírica: ele existe, mas ele é a consciência do caminho percorrido, resultado, não um desses métodos que se aplica a objetos considerados como dados e imediatos. Mesmo onde uma visão superficial distinguiria tal emprego da dialética nos campos da exterioridade (a natureza) e do retorno a si (na filosofia do Espírito), a dialética é o puro desenvolvimento

do conceito nas diferentes formas de sua exteriorização. Para citar a admirável fórmula de Johann Eduard Erdmann, discípulo de Hegel e provavelmente o maior historiador da filosofia: “A lógica que vemos, por exemplo, no mundo, consiste na dialética da Ideia” – o conceito realizado, realidade como razoável; “a ciência da lógica só o acompanha passo a passo (*Mitgehen*), de onde o nome de método – μέθοδος (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3. ed., 1878, II, 584).

Que é, positivamente, a dialética hegeliana? A quem põe essa pergunta, a única resposta que pode ser dada em consciência será: leia Hegel. Também não empreendemos construir essa via real à filosofia que se busca tão frequentemente e que não existe porque não pode existir. Como anunciamos no início: pode ser útil indicar como não se deve proceder, quais são as opiniões exteriores de que convém se precaver, quais são esses resumos que querem concentrar e *reduzir ao essencial* aquilo de que o essencial é precisamente, não um princípio abstrato, mas o desenvolvimento vivo, que, só e em seu fim, revela, não o princípio, mas o sentido do que é o seu começo para a reflexão que ainda se busca, mas sabe que ela busca se superar.

Entretanto, nada interdita pôr questões pertinentes a essa dialética, desde que elas toquem o que esse mesmo pensamento considera como suas condições. A filosofia se quer saber absoluto; qual é o preço que ela deve pagar para chegar a isso? Hegel o diz claramente: é preciso se livrar do acidental, do contingente, *do que cai*. É lógico que Hegel censura a Kant sua *ternura pelas coisas finitas*; elas são, com efeito, aquilo que não se apreende sem resto, sem casca exterior impenetrável ao conceito. O sacrifício parece considerável, porque afinal de contas, vivemos, finitos, no finito. O próprio Hegel vê o que esta reprovação de ternura pelo finito implica, e ele não hesita em pôr os dois aspectos em relação: “Pode-se lembrar que em seu pensamento e sua atitude fundamentais (*Gesinnung*) o homem deve se elevar a essa universalidade abstrata (sc. do Ser, em oposição ao ser particular e finito) na qual Ihe é, de fato, indiferente que os cem táleres (sc. de Kant) existam ou não existam, assim como Ihe é indiferente que ele mesmo seja ou não seja, isto é, na vida finita (pois se trata de um estado determinado (*Zustand*), de um ser determinado” (*Log. I*, 74). Pode-se recusar acessar ao saber a este preço, o decorrer da história o mostrou. Se ainda pode haver uma filosofia que seja outra coisa que um sermão edificante, positiva ou negativamente, esta é outra questão.

Poder-se-á notar em seguida que o caminho que conduz ao saber absoluto começa na certeza imediata e com a constatação das contradições

às quais essa chega quando se quer *dizer* esta experiência. Em outros termos, a filosofia começa na linguagem. Ora, Hegel, que celebra em textos magníficos, especialmente na *Fenomenologia* (e numa visão mais estrita, na *Enciclopédia*, § 459), a grandeza da linguagem, não a trata explicitamente, nem a *tematiza*. Poder-se-ia responder que a *Fenomenologia* como um todo é uma história do discurso. Mas, por sustentável que nos pareça tal tese, ela parece conduzir a outra dificuldade não menos inquietante: seria preciso então que o sistema, para conservar a circularidade que o prova, reconduza a esse início no finito que é a *Fenomenologia*, a qual, como Hegel tinha afirmado na origem, seria então necessariamente a primeira parte do sistema – enquanto a *Enciclopédia*, que tem a maior dificuldade em situar a *Fenomenologia*, retorna ao começo da *Lógica*, ao Ser, e se conclui com o texto de Aristóteles que afirma o *Noûs* como substância-sujeito e como vida, como objeto-sujeito da visão, da *théoria*, na qual desaparece a linguagem ao mesmo tempo que o indivíduo.

Pode-se, enfim, considerar a relação entre experiência histórica (e concretamente, cientificamente empírica) e dialética enquanto “pensamento de Deus antes da criação do mundo”. Não é então o criado que constitui tanto o ponto de partida como o ponto de chegada da filosofia, que permaneceria, mesmo que terminasse no Absoluto e na união (aristotélica) com o *Noûs*, atividade do ser finito? Dito de outro modo, e para dizê-lo na linguagem da moda, não é o estruturado que nos interessa, e a estrutura não nos concerne somente na medida em que ilumina o estruturado? Ou, finalmente, para formular o problema ainda de maneira diferente, o Sistema não deveria proceder pela via de reflexão regressiva (transcendental-analítica), em vez de se apresentar como educativo?

Paramos aqui. A resposta que Hegel teria dado é, se não fornecida, pelo menos claramente indicada pelo Sistema: Suas questões, teria provavelmente dito, não podem se justificar como sensatas, isto é, não arbitrárias, universalmente válidas, necessárias senão no interior da dialética, elas não o podem se se apresentam como prévias, tiradas não se sabe de onde, de seus preconceitos, de seus julgamentos anteriores a toda compreensão da compreensão. Dir-se-ia a mesma coisa, mas com outro registro, se se afirmasse que é preciso escolher entre um discurso absolutamente coerente, um discurso do Absoluto (como sujeito e como objeto), e o arbitrário, o que só existe na forma da violência, único meio de decidir aí onde não há critério filosófico.

Tradução: Ubiratane de Moraes Rodrigues

Revisão técnica: Marcelo Perine

Hegel e o conceito de revolução

Hegel não tem dezenove anos quando eclode a Revolução Francesa. No momento de sua morte, fim de 1831, outra revolução cassou Carlos X do trono da França; outras revoluções o precederam ou o seguiram, no Piemonte (1821), em Nápoles (1820), na Rússia com a conspiração dos Dezembristas (1825); a Grécia se liberta da dominação turca, a Bélgica se separa da Holanda; e o último artigo que Hegel redige (mas não será autorizado a publicá-lo inteiramente) será consagrado ao projeto da *Reform Bill* inglesa. Ele terá visto as constituições revolucionárias e napoleônicas na França e nos países ocupados, as transformações, verdadeiras convulsões políticas e sociais entre os adversários de Napoleão, em particular na Prússia, as tentativas de uma nova vida constitucional em certos países alemães, especialmente em Wurtemberg, sua pátria, as promessas não cumpridas de constituições, como em Berlim, os movimentos dos estudantes e dos intelectuais e sua supressão. Raramente a vida de um filósofo cobriu um período assim de movimento e de movimentos violentos. Nada surpreendente que seu pensamento tenha sido profundamente marcado por isso.

Todos sabem que, em companhia de seu amigo Schelling, jovem estudante, ele plantou uma árvore da liberdade em um Prado nos arredores de *Tübingen*; que foi um dos membros mais ativos de um *clube* de estudantes no qual se falava dos novos ideais e sobre o rejuvenescimento do mundo. Até o fim de sua carreira, sempre proclamou sua admiração pelos princípios da grande Revolução e jamais renegou a fé de sua juventude. Mesmo na Prússia de Frederico-Guilherme III, mesmo após os decretos de Karlsbad que introduzem uma censura das mais severas de toda a vida intelectual e não apenas dando aos governos alemães o direito de perseguir todo movimento suspeito, mas fazem disso seu dever, Hegel, com uma coragem que muitas vezes não se lhe reconhece, ousa declarar diante de seus ouvintes de Berlim – sabemos que nem todos lhe eram afeiçoados: “É o pensamento, o conceito de direito que, então, de um golpe, se fizeram valer, e contra isso, o velho andaime da injustiça não podia oferecer nenhuma resistência, desde que o Sol está no firmamento e que os planetas giram em torno dele,

isso não se viu: o homem se põe na cabeça, isto é, no pensamento e edifica a realidade sobre ele. Anaxágoras o primeiro que disse que o *Noûs* governa o mundo, mas é somente agora que o homem chegou a ponto de reconhecer que o pensamento deve governar a realidade espiritual (*geistige Wirklichkeit*). Isso foi um grandioso alvorecer. Todos os seres pensantes participaram da celebração desta época. Uma sublime emoção prevaleceu nesse tempo, um entusiasmo do espírito fez arrepiar o mudo inteiro, como se, então, pela primeira vez, tinha se efetuado a real e eficaz (*wirkliche*) reconciliação do divino com o mundo”.¹ Convém sublinhar que as falas foram pronunciadas o mais tardar em 1822, primeiro ano desse curso, e parecem ter figurado em todas as retomadas dessas lições, sempre retrabalhadas por Hegel.

Se se pode confiar nesse texto – e não há dúvida quanto à sua autenticidade, porque ninguém teria interesse em introduzi-lo por fraude, porque os diferentes cadernos se sobrepõem e porque, enfim, textos publicados por Hegel, enquanto vivo e sobre os quais voltaremos, dizem a mesma coisa, embora talvez com menos insistência –, se se pode, portanto, partir dessas fórmulas, a Revolução de 1789 é o início de um novo período da História, *tanto* da política *como* do pensamento. A história em sua totalidade, percorrendo as etapas sucessivas dos mundos grego, judaico, romano, cristão-germânico, chegou a uma viragem ou, mais exatamente, encontra-se depois de uma viragem que, até nova ordem, permanecerá a última: o cetro está nas mãos do direito e da razão, as antigas potências da injustiça, embora possam ainda manter uma espécie de existência nos recantos do mundo empírico, foram derrotados para sempre: *incipit vita nova*.

Não seria exagero declarar que a filosofia da história política, até mesmo a do pensamento, é concebida por Hegel em função deste “momento da história do mundo”.² Não que a história esteja por isso terminada, que doravante, para usar uma expressão de que Kant já tinha zombado, não haveria mais tempo (histórico); ao contrário, uma nova época começa, uma outra terminou precisamente porque o princípio que foi somente fermento do que precedia, o da busca cristã, mais precisamente luterana, da justiça e da razão no mundo e não em um além, foi enunciado, compreendido, aplicado, e porque o homem que elevou à consciência o que antes o dominava de maneira inconsciente, não é mais o homem que tinha sido até então, porque ele agirá de outro modo – mas buscará, inconscientemente de novo, pela paixão e pela violência, o que *agora* o inquieta e o atormenta, sem que ele possa ainda pensá-lo. Entretanto, a Revolução Francesa

¹ *Philosophie der Weltgeschichte*, éd. Lasson, 1923, II, 926.

² *L.c.*, II, 931.

permanece o ponto que podemos pensar e a partir do qual devemos pensar e que foi e que, tendo sido, nos formou. A ave de Minerva levanta seu voo ao cair da noite, é verdade, e só podemos compreender o que é realmente presente, mas posto que é de Minerva e ave da razão, ela revela o sentido do passado e esclarece, assim, o futuro, embora não permita prevê-lo, *construí-lo*, predeterminá-lo: ele indica sua problemática, a do presente, desse presente que *quer* e que, querendo, se projeta à frente.

É tanto mais admirável que não se encontre em Hegel uma teoria, um conceito geral de revolução. Teria ele respondido que tal conceito não lhe parecia interessante, visto que seria puramente formal, que havia *revoluções*, mas que a revolução não existia em nenhum lugar? Talvez ele teria hesitado diante desse argumento: se há uma filosofia do Estado, embora existam somente Estados, uma teoria da revolução não seria inconcebível. Há mais, porém, e mais grave: a revolução americana mal é mencionada, as duas revoluções inglesas são despedidas com incrível velocidade, e a revolução parece ser, aos olhos de Hegel, a Revolução Francesa. Portanto, seria preciso concluir que a Revolução Francesa revelou o fundo, o princípio, a natureza de toda revolução, e que as revoluções anteriores teriam sido apenas esboços imperfeitos, e as seguintes, que Hegel também não trata em detalhe, repetições pouco instrutivas.

Todo leitor da *Filosofia do direito*, do curso sobre a *Filosofia da História*, dos grandes artigos sobre os *Debates da dieta de Wurtemberg* e sobre a *Reform Bill* será convencido sem dificuldade de que é assim, a tal ponto que podemos perfeitamente partir do texto citado anteriormente: a Revolução de 1789 é um acontecimento de escala mundial, e o é porque é a primeira tentativa da humanidade com vistas a estabelecer um reino da razão no mundo histórico – o reino da razão, em outros termos: o da liberdade. A razão, com efeito, é liberdade, é a vontade que se compreendeu como vontade que quer a vontade livre.³ A Revolução de 1789 é, portanto, em primeiro lugar, a liberdade que quer se realizar, que quer se reencontrar numa realidade que ela terá informado, na qual todo homem, por ser homem, é reconhecido por todos os outros como livre, como valor infinito,⁴ um mundo no qual estará efetiva e eficazmente presente o espírito do cristianismo.⁵

Real: efetiva e eficazmente presente, não só como princípio abstrato abstratamente admitido e proclamado. Significa que o princípio deve informar não só as consciências, mas o próprio mundo; que não basta afirmar a igualdade dos homens frente a Deus, mas que esta igualdade deve ser vivida

³ *Philosophie du Droit*, § 27: Encyclopédie, 3^a éd, § 481.

⁴ *Enc.*, § 482.

⁵ *Enc.*, *idib.*

pelos homens em seu mundo: que o homem não seja apenas satisfeito na eternidade, que ele não sinta as leis daqui debaixo, a ação do governo, as instituições como cadeias; que o mundo – e aqui intervém o princípio luterano da santificação do mundo – seja santo e justo: “É uma grande obstinação (*Eigensinn*, palavra que designa, ao mesmo tempo, a obstinação, o sentido, o pensamento próprios), obstinação que faz honra ao homem, de nada querer reconhecer em sua atitude fundamental (*Gesinnung*: a totalidade das convicções na medida em que são vividas) que não seja justificado pelo pensamento – e esta obstinação caracteriza os tempos modernos, além disso é o princípio próprio do protestantismo”.⁶ Ainda é preciso acrescentar que este espírito avançou até o conceito, à compreensão da realidade, e não parou com Lutero no sentimento e no testemunho do Espírito (tal como ele fala só na Bíblia).⁷

Até aí, nada que não esteja presente em Kant, a quem Hegel ademais reconheceu sempre o infinito mérito de ter fundado a filosofia na liberdade da vontade racional.⁸ Mas segundo Hegel, Kant se atém à pura forma, e se ele tem razão quanto a essa forma – ele a tem de tal modo que o próprio Hegel se vê obrigado a introduzir a moral kantiana como elemento indispensável em sua *Filosofia do direito* –, seu erro foi ter separado essa forma de todo conteúdo, ter lançado esse conteúdo no abismo do sensível, ter esperado, em uma espera sem fim, que o mudo, e não somente o indivíduo, se torne moral e razoável. Pouco nos importa saber se esta crítica é justificada e se outra leitura de Kant não se imporia se se quisesse levar em conta o todo desse pensamento e de sua evolução incessante: Hegel vê Kant desse modo porque, a seus olhos, o homem não pode se satisfazer, encontrar a paz e a felicidade, se for forçado a esperar o fim dos tempos para ver razão e justiça se estabelecerem no mundo – ou no além. A vontade livre se quer vontade livre: o princípio kantiano é inabalável, mas ela quer se saber, se sentir livre aqui e agora e tal como ela existe, vontade razoável, vontade da razão, mas também vontade de um ser determinado e que busca a liberdade e a satisfação nas condições determinadas, *suas* condições de vida e de ação em tal momento da História, em um mundo que não é um magma não estruturado, insensato, um simples agrupamento de átomos. O homem age em vista da liberdade, ele age para conseguir que seu mundo seja sensato, mas ele age igualmente em um mundo que, pelo menos, deve ter tido sua razão, sem o que ele seria absolutamente desorientador e não permitiria em lugar algum a ação eficaz.

⁶ *Philosophie du Droit*, Préface, éd Lasson, p. 16.

⁷ *Idib.*

⁸ Entre vários textos, citamos *Philosophie du Droit*, § 135 ou *Enc.*, § 60, *in fine*.

Portanto, o que se trata de compreender é, para dizer em uma palavra, o Estado. Com efeito, é ele que representa, não: que é a razão encarnada. É ele que é razoável, quando é verdadeiramente Estado de homens livres, quando garante a seus cidadãos sua liberdade de ação, de escolha, de comércio, de convicção, de vida privada, – que os torna livres, pois é o que nele busca essa educação que os torna capazes de aceitar o direito, de reconhecer esse direito como o seu e não como uma regra imposta do exterior, mesmo que esse exterior se proclamasse divino. É verdade que o indivíduo é um ser de necessidades, de inclinações, de paixões, mas é precisamente esse ser que, graças às instituições se essas instituições forem justas, aprende a dominar o que há em si de não razoável, mesmo tendo aí asseguradas sua substância e sua honra, honra daquele cujo valor não é somente reconhecido enquanto é alma ou vontade pura de pureza, mas indivíduo razoável em seu lugar, na sociedade. Este ser exige que possa mostrar sua competência por seus atos, que toda carreira lhe seja aberta, que ninguém disponha de privilégios, que lhe seriam recusados – ele pode exigir isso sob a única condição de que ele mesmo se submeta à lei comum, que ele não se obstine na vontade individual, nesse arbitrário que é o próprio mal: seu mundo será sensato para ele, sem que por isso uma reflexão, uma busca consciente tenham que intervir, será sensato de uma maneira diretamente vivida, sem dúvida com as dificuldades de qualquer vida, mas sem problemas fundamentais. Portanto, compete ao Estado pensar a sociedade, a ele que compreende o que ela é e o que ela procura inconscientemente e organiza, portanto, sua marcha e resolve as dificuldades que bloqueiam seu mecanismo.

Mas o Estado não intervém nos detalhes; Hegel tem horror de regulamentações que subtraem aos indivíduos e aos grupos sua responsabilidade e, com a responsabilidade, a liberdade, e ele tem total desprezo pelo centralismo do Estado fichteano, assim como não vê nada além de esquematismo sufocante nas constituições da Revolução e da Prússia pós-frederiquiana.⁹ É que o Estado não cria a sociedade das necessidades,

⁹ Desde o trabalho sobre a *Constituição alemã*, não publicado durante a vida de Hegel e concluído provavelmente em 1802, Hegel exprime sobre este ponto com toda a clareza desejável: “Como em um tal Estado, onde tudo é regrado de cima, [e] nada que tenha um lado universal é confiado à administração e à execução pelos partidos do povo que nele estão envolvidos – e foi essa forma que a República Francesa deu a si mesma – gerar-se-á uma vida burocrática e sem espírito, isso, se este tom pedante do governar permanecer, mostrar-se-á somente no futuro; mas que vida e que aridez prevalecem em um outro Estado regrado da mesma maneira, a saber, o Estado prussiano, isso choca a qualquer um quando entra no primeiro povoado ou quando considera a total falta de gênio científico e artístico, ou quem não considera a força dele segundo a energia efêmera para a qual um gênio o forçou se elevar por um momento”, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, éd. Lasson, 1923, p. 31. Hegel não mudará jamais de opinião sobre este ponto fundamental.

do trabalho, da organização; ele a pensa, ele a considera do ponto de vista do interesse universal, este interesse que quer a vontade razoável de todos e de cada um, embora a vontade empírica possa desejar algo completamente diferente e, no limite, sua própria perda. Somente o governo *sabe* e, justamente porque ele o sabe, pode deixar livre a atividade de seus cidadãos, sob a condição de que esses cidadãos deem prova da única virtude do mundo moderno, do mundo burguês do trabalho, que eles sejam *probos*, que cumpram o que sabem ser seu dever; eles não precisam pensar o Todo, normalmente eles não têm nem a formação nem as informações necessárias para julgar os interesses desse Todo; mas livres e reconhecidos como livres pelo Estado, participem das decisões, façam ouvir suas vozes e suas queixas, defendam seus interesses particulares (não privados e egoístas), os de seu *Stand*, de seu grupo socioprofissional, diríamos hoje. E assim eles podem reconhecer o Estado e o governo como seus, como para eles: eles são reconhecidos como livres e responsáveis pela lei, pela administração, pelo governo – pelo Estado.

Apenas aparentemente nos afastamos do problema da revolução. Muito mais, é somente agora que se compreende a ausência de tematização da revolução. Aos olhos de Hegel, uma revolução é a expressão de uma enfermidade do Estado: o que lhe interessa é a enfermidade, e esta pode assumir formas completamente diferentes. Nem falemos dos povos que nunca entraram na História porque não souberam formar um Estado. Mas dos povos que possuíam um Estado e o perderam, tal como a Polônia e a Alemanha, sem que eles tenham conhecido revoltas ou revoluções, perderam porque não souberam adaptar seu Estado ao princípio cristão-luterano – poder-se-ia também dizer, e Hegel o faz: rousseauista-kantiano – da liberdade infinita do ser razoável. Por que o antigo e venerável Sacro-Império ruiu? Hegel põe a questão antes que essa morte fosse oficialmente anunciada em Ratisbona em 1803.¹⁰ O povo ou os povos não se sublevaram, mas esta velha constituição tinha se tornado uma constituição da injustiça, caracterizada pela ausência de todo o direito efetivo, logo de toda a justiça, de todo o poder soberano acima dos interesses particulares. Império sem finanças, sem política exterior, sem tribunais: todos os atributos da soberania tinham sido apropriados, açambarcados pelos membros desse corpo sem cabeça, sem coração, sem coerência ou consistência, morto porque não soube, não pôde passar do Estado do feudalismo ao Estado moderno, à forma de um Estado que é capaz de defender seu território contra quem quer que seja, e o direito

¹⁰ É altamente provável que Hegel não concluiu e publicou seu grande trabalho sobre a *Constituição alemã* justamente porque as decisões de Ratisbona tinham mudado todas as circunstâncias – mais que os constantes – sobre as quais se tinha fundado.

de todo homem contra toda a injustiça cometida por outro homem ou por uma autoridade inferior. Colapso, revolução, no fundo, é a mesma coisa; a diferença está nos resultados: na Alemanha, a morte do Estado, seu renascimento do outro lado do Reno.

No fundo: é preciso dizer que o povo está enfermo, ou que é o Estado que está? A resposta é que os dois estão ao mesmo tempo, e um do outro: o cidadão que *não se encontra*, como se diz tão bem, nas instituições se torna, é tornado egoísta; o Estado que não pode mais contar com a confiança dos cidadãos e se torna tirânico ou se dissolve. Mais exatamente, ele padecerá a tirania após ter conhecido a anarquia: homens como Cromwell (um dos raros personagens da história inglesa que Hegel elogia), Richelieu ou Napoleão não aparecem por acaso na cena do mundo; eles desempenham um papel indispensável, eles são os curandeiros violentos e salutares, os verdadeiros *fundadores*, os heróis da história. Contudo, sua ação só terá efeito durável se eles conseguirem não somente curar o Estado e restabelecer um governo que possa governar e realizar o que é objetivamente o interesse de todos, mas que consigam, ao mesmo tempo, transformar a *Gesinnung*, a atitude moral fundamental da nação. Se eles não se mostrarem no momento decisivo, o Estado desmoronará, o povo sairá do registro das nações históricas, como a Polônia e o Santo-Império; eles fracassaram no segundo ponto, criando apenas as condições necessárias, não as condições suficientes de uma vida social e política saudável.

Colapso, tirania, revolução popular são apenas sintomas, não são as causas – é preciso remontar às causas, ou antes, à causa, sempre a mesma quando se trata do mundo moderno: a recusa da justiça razoável do “direito eterno da razão”.¹¹ Direito eterno, direito natural? As fórmulas serão surpreendentes para os que, vendo em Hegel o filósofo da História, mais ou menos conscientemente o consideram como nos antípodas da tradição racionalista: se a razão tem sua história, se ela *adveio* e está constantemente em devir, como poderia ser legítimo falar *da* razão, do direito razoável e natural, falar *do* homem? Como acontecimentos que pertencem inteiramente ao fluxo do devir poderiam obedecer a uma lei imutável? Como falaríamos nessas condições *do Estado* e *da* revolução? A questão que tocamos acima impõe-se aqui, com uma urgência particular, como a questão central. O que é que permite falar *da* enfermidade do Estado?

¹¹ A fórmula retorna frequentemente, com pequenas modificações; assinalamos, entre outros locais: *Debates da Dieta de Wurtemberg*, p. 197ss da edição citada cf. p. 185, 215; *Reform Bill*, 318; notemos igualmente que a *Filosofia do direito* tinha como primeiro título: *Direito natural e ciência do Estado*.

De fato, os elementos da resposta já foram fornecidos. A História se compreende – para quem quer compreendê-la, isto é, quem estipula axiomáticamente que ela tenha um sentido. Para o filósofo, ela acaba sendo compreensão da compreensão: o homem, livre em sua essência, não se sabe livre desde sempre, embora sua ação se mostre sempre ao observador, situado abaixo (ou acima) da linha temporal-histórica, como ato de um ser livre, de um ser que diz, e pode sempre dizer: *não* ao que se apresenta a ele como sua condição, cadeia, limite, mesmo que devesse sacrificar essa sua negatividade o primeiro de todos os *positivos*, sua própria existência empírica. Nós, em nossa época, tomamos consciência do que moviam nossos antepassados de maneira inconsciente, nós alcançamos a compreensão, mais ainda, nós compreendemos por que caminhos chegamos a isso; mas nossa compreensão é autêntica e verdadeira precisamente porque ela nos faz apreender o que, desde sempre, fazia do homem algo diferente de um animal hábil. O princípio da liberdade *apareceu*, ele não *nasceu* hoje ou anteontem, mas desde que se mostrou ele se tornou a fonte de um direito doravante conhecido (e sentido) como imprescritível.

Entretanto, não basta que o princípio tenha sido proclamado para que o Estado seja o que, segundo o direito desse princípio, ele deve ser. Para retomar uma fórmula da qual já nos servimos, é preciso que o princípio informe o mundo, e ele não o informará enquanto se opuser ao existente em sua totalidade, de maneira abstrata, como negatividade não encarnada em instituições positivas. Ele é, então, princípio de decomposição, ao mesmo tempo origem da anarquia e dessa tirania que se segue necessariamente, a menos que o povo afetado não sucumba a essa enfermidade das instituições e se torne presa de vizinhos que souberam reformar seu Estado para colocá-lo positivamente em acordo com o princípio do mundo moderno.

Não nos deteremos nos direitos concretos do cidadão de um Estado moderno, que é o de uma sociedade moderna, sociedade do trabalho e da riqueza socializada pela dependência de cada um com relação à riqueza do Todo (sem que Hegel considere a socialização pela via da supressão da propriedade privada).¹² O que importa é que o antigo direito, o “bom velho direito” tornou-se a própria injustiça, que aquilo que, em seu momento, era necessário e, portanto, justo, segundo a razão, segundo essa mesma razão transformou-se em vestígio escandaloso, benefício de uma *classe*, de um grupo limitado que se perpetua graças aos privilégios mantidos às custas da comunidade e do Estado, impedindo-os, caso assumam o poder, de tomar

¹² Para Hegel, como ademais para todas as constituições modernas, sejam “socialistas” ou “comunistas”, a propriedade privada permanece a expressão da pessoa no plano social e, nesse sentido, não pode ser revogada.

as decisões que o pensamento informado e razoável exige. A origem material da Revolução Francesa está aí, e é daí que Hegel espera a ação dos reformadores ingleses, que se encontram frente à tarefa de transformar um Estado cujas rédeas estão nas mãos da aristocracia, de um lado, de uma oligarquia ligada a essa aristocracia, mas independente por sua riqueza, de outro:¹³ contra a má-realidade, o princípio, uma vez anunciado, triunfou na França, e poderia fazer o mesmo na Grã-Bretanha.

Ele triunfa sempre, mas destruindo tudo se ele se apresenta inicialmente sob sua forma abstrata. O homem pode recusar tudo o que ele quer, mas a recusa não lhe permite viver, agir positivamente, realizar o que quer que seja. A liberdade formal, a do indivíduo isolado, só se torna real e realmente eficaz ao se encarnar. A verdadeira revolução não está na revolta, ela se faz nas leis e nas formas da organização social: a revolta anárquica se produz lá onde a verdadeira revolução não ocorreu. Assim é também por isso que ela é catástrofe, acontecimento violento que não era necessário, mas que se tornou inevitável: contra a injustiça, o indivíduo afirma seus direitos e só pode afirmá-los pela negação destruidora: “Rousseau teve o mérito de ter estabelecido, como princípio do Estado, um princípio que não é apenas universal segundo sua forma (como, por exemplo, o instinto social ou a autoridade divina), mas é *pensamento* segundo seu conteúdo, e mais precisamente, (é) *o pensar*, a saber, a *vontade*. Entretanto, ele toma a vontade somente na forma determinada da vontade *individual*, e não a vontade universal como o que na vontade é aquilo que é razoável em e para si, mas (toma esta) como o *comum* que nasce dessa vontade singular enquanto (ela é) consciente, a reunião de indivíduos no Estado torna-se um *contrato*. Tendo chegado ao poder, estas abstrações, evidentemente, produziram, pela primeira vez desde que temos informações sobre o gênero humano, o gigantesco drama (que foi) de recomeçar dos fundamentos, e após a inversão de tudo o que existia e era dado, a constituição de um grande Estado existente a partir do pensamento, e de *querer* lhe dar como única base *pretensamente razoável*, mas como são apenas abstrações sem ideia, elas transformaram a tentativa no acontecimento mais terrível e mais ofensivo.¹⁴ Não basta o simples princípio, abstrato, da liberdade da vontade; é necessário ainda que esta vontade seja razoável – e nós apenas resumimos a sequência do texto citado.

¹³ Não é o caso de interpretar aqui o artigo sobre a *Reform Bill inglesa*: gostaríamos, entretanto, de destacar sua importância para toda a interpretação do pensamento político de Hegel.

¹⁴ *Philosophie du Droit*, § 258, éd. Lasson, p. 196 s.

Se esta interpretação de Rousseau é correta, se é preciso preferi-la à que nos deu Kant, isso não nos interessa aqui, assim como essa questão não nos concerneria quando se tratasse do próprio Kant. O que importa, ao contrário, é que, segundo Hegel como segundo Kant, a vontade só é verdadeiramente livre à condição de ser razoável, de ser *vontade geral*, de ser *razão prática*. Ora, o atomismo de vontades individuais, a concepção de liberdade que Hegel normalmente chama de *liberal*, só por acaso produz o bem de todos e de cada um. O povo tem direitos, direitos fundamentais, mas ele os possui enquanto povo, não como simples soma de indivíduos: “O grande número, enquanto número dos indivíduos isolados, o que se compreende normalmente como povo, constitui sem dúvida um conjunto, mas apenas como *multidão* – uma massa informe, cujos movimentos e as ações, por essa mesma razão, seriam apenas como aqueles elementos, desprovidos de razão, selvagens e terríveis”.¹⁵ “Quando pela palavra povo se designa uma parte separada dos membros de um Estado (esse termo) indica a parte *que não sabe o que ela quer*. Saber o que se quer, mais ainda o que quer a vontade existente em e para si, a razão, eis aí o fruto de um profundo conhecimento e de uma profunda compreensão, o que não é precisamente assunto do povo”.¹⁶ Não extrapolaríamos o pensamento de Hegel ao dizer que o povo pode se revoltar e se revoltará quando seus direitos não forem respeitados, mas que só o governo pode ser revolucionário, porque só ele é capaz de conceber as instituições que garantem a cada um – e a todos esses “cada um” que formam o povo – aquilo que ele tem direito de exigir, mas é incapaz de pensar positivamente. Para falar em paradoxos, a revolução se produz quando o governo não é revolucionário.¹⁷

Não ficaremos surpresos frente aos elogios que Hegel concede a homens como César, Napoleão, Frederico II da Prússia. Talvez sua admiração seja maior por Frederico II, o homem que, sem esperar a revolta, soube revolucionar seu Estado; talvez também ele pensa nesses reformadores que fizeram, sob a influência francesa, é verdade, dessa Prússia um Estado ao nível da época moderna, invertendo, sem revolta, todas as tradições, todos os “direitos sagrados”; o artigo sobre os *Debates da Dieta de Wurtemberg* fala certamente em favor de uma tal visão, com o que ele diz, de uma parte, sobre a oposição entre o “bom velho direito”, defendido pelos Estados [*Stände*] presentes nessa Assembleia, e os princípios do mundo pós-revolucionário, de outra, sobre o papel essencial que, na elaboração de uma constituição moderna, compete ao poder monárquico (de fato, à alta

¹⁵ *Philosophie du Droit*, § 303.

¹⁶ *L. c.*, § 301.

¹⁷ *Philosophie der Weltgeschichte*, II, 925.

administração), enfim, sobre a necessidade de tornar realmente eficaz o que, tomado abstratamente, oferece “os lineamentos de uma legislação a produzir, como os comandos mosaicos ou os célebres direitos do homem e do cidadão da época recente”,¹⁸ mas nada além disso: o que Hegel pede para seu país natal é exatamente o que os reformadores prussianos, os Stein, Hardenberg, Gneisenau, etc., realizaram depois de 1806. São estes homens que, fazendo a revolução do Estado, tornaram supérflua a revolução popular, que Hegel, se tivesse se servido dessa distinção, teria chamado a revolta e que ele descreveu, com sua terminologia, como a passagem pela anarquia e pela tirania.

Por que Hegel não tematiza o conceito de revolução? Agora é fácil responder, pelo menos em nossa linguagem: é porque ele se interessa pela situação revolucionária, muito mais do que pelas diferentes maneiras de resolução das tensões fundamentais. Resta saber em que consiste tal situação. Negativamente, já o sabemos: o que, contrário ao espírito, à natureza, à estrutura do mundo moderno, impede os cidadãos de *se encontrarem* na sua sociedade e no seu Estado, de reconhecerem aí o que quer sua própria razão, de aí se encontrarem satisfeitos quanto ao essencial de sua existência pública e privada. Saber negativo, mas que não é sem valor: a admirável análise da situação interna da Inglaterra é a prova disso, visto que enumera todas as modificações que deverão ser introduzidas se a Inglaterra deve escapar do perigo de uma revolução (Hegel, com efeito, só se enganou ao duvidar da capacidade da camada dirigente inglesa de se reformar, capacidade que deveria ter admirado os observadores se os observadores fossem dotados da faculdade propriamente filosófica da admiração). Não é menos negativo, isto é, só indica formalmente, no plano dos grandes princípios, o que não é admissível, sem fazer saber onde é necessário atacar os males de uma época dada, da época de Hegel.

Positivamente: isso quer dizer que é necessário estabelecer um diagnóstico. Esboçar o tratamento, isso não é competência do filósofo, mas do homem de Estado; saber onde reside a raiz do mal, as raízes dos males, o filósofo está melhor preparado que outros para o dizer: Hegel parece que teve uma consciência clara do fato de que seu curso era seguido por homens que se preparavam para as carreiras mais nobres do Estado – o apelo a seus ouvintes, no final do curso de *História da filosofia*, não se dirige a candidatos à licenciatura, dado que ele pede aos assistentes para ouvir o espírito “quando a toupeira cresce no interior de suas galerias”, para “lhe proferir (ao espírito) uma realidade eficiente”, “para apreender o espírito do tempo, que é natural

¹⁸ *Droits de l'homme et du citoyen* em francês no texto; a conjunção das duas séries de princípios fundamentais, em 1817, é notável. – art. citado, p. 185.

em nós, para conduzi-lo à luz do dia, a partir dessa existência natural que é encerramento e falta de vitalidade, para conduzi-lo com consciência – cada um em seu lugar – ao dia”.¹⁹

Para quem ouve assim “o espírito do tempo”, desse tempo revolucionário, vários fatores de decomposição (“revolucionários”) se mostram. Pode ser que o Estado, como tal, esteja enfermo, que suas leis, sua administração, seu poder central estejam, ou enfraquecidos a ponto de se tornarem ineficazes (caso do Santo-Império), ou em contradição com a sociedade em sua forma real (caso da França pré-revolucionária, caso, segundo toda probabilidade, da Grã-Bretanha de 1830): os problemas, por decisivos que sejam no plano da História “dos eventos”, não interessam, não interessam mais ao filósofo, porque a história do espírito se cortou e porque os retardatários só poderão correr atrás do que já se tornou o direito do mundo moderno.²⁰

É possível também que a sociedade esteja enferma: quando ela não oferece a todos e a cada um a possibilidade de nela *se reconhecer*, de aderir às suas leis, à sua moral viva, de nela se ver honrado em seu lugar, quando os homens, membros dessa sociedade, nela não podem ser satisfeitos material e moralmente, sem que isso seja efeito de uma revolta do indivíduo empírico, psicológico contra o razoável como tal, quando, em outros termos, existe uma *classe* determinada pela posição de seus membros no processo do trabalho social, onde se encontra uma *injustiça infinita*, um malfeito a homens membros da comunidade e, contudo, excluídos de uma comunidade que eles não *podem* viver.²¹ Aqui, como no caso do feudalismo, embora sobre um plano totalmente diferente, é a apropriação do poder por certos grupos que põe o Estado em questão – e que põe assim uma questão decisiva aos que têm a responsabilidade nesse Estado e desse Estado. Com uma fórmula que não se encontra em Hegel neste contexto, essa sociedade peca contra os direitos do homem e do cidadão: incumbe ao governo corrigir esse erro fundamental. Uma vez mais, Hegel exprime e formula a tarefa; ele não se crê nem se qualificado, nem obrigado a mostrar a solução, muito embora

¹⁹ *Geschichte der Philosophie*, Oeuvres, réimpr, Glockner, XIX, p. 691.

²⁰ Hegel, ao menos no período pós-napoleônico – não fala – e jamais diretamente – do fermento nacionalista, que se reduz para ele ao problema de saber como um povo, unido pela língua, a religião, os costumes pode alçar-se à vida política ao criar um Estado. Que a questão não lhe tenha sido desconhecida, o magnífico elogio a Maquiavel o mostra, homem “da ideia necessária da salvação da Itália para sua unificação em um só Estado” (*Verfassung Deutschlands*, I. c., p. 110 ss); esse mesmo artigo termina, ademais, por um projeto de unificação alemã. Posteriormente, o problema não o preocupa mais, ligado como é na Alemanha e em outros lugares, aos movimentos “democráticos” – na realidade frequentemente pré-hitlerianos – de intelectuais e estudantes, que, aos olhos de Hegel, só produzem revoltas negativas.

²¹ Para tudo isso, ver E. WEIL, *Hegel et l'État*. 4. éd., Paris, 1974, p. 88 ss.

ele possa e deva insistir na contradição interna de todos os projetos que querem curar o mal sem atacar a sua raiz, pela beneficência, por fundações, etc., e apenas agravam um erro que consiste na dependência de um grupo em relação a outro: o proletariado, o que Hegel ainda chama populacho, este produto *natural* do mecanismo social, contrário à razão, não pode aderir a uma sociedade injusta com ele e a um Estado que deixa subsistir esta injustiça.

Entretanto, é possível também que os cidadãos de um Estado, sem nenhuma *razão* (social ou política), recusem-lhe sua adesão. O problema interessa a Hegel de modo particular, pois o considera o mais atual de seu tempo: por que, em determinado Estado, reina a confiança entre governo e administração, de um lado, e os cidadãos, de outro? Em última análise, porque nele a moral viva é a da reconciliação do universal com o particular, do espírito objetivo das instituições com a consciência moral dos indivíduos, porque o mundo aí não é julgado do exterior, a partir do ponto de vista *ideal*, dito de outro modo: abstrato, porque, em uma palavra, a santificação do mundo aí não é considerada como uma impossibilidade, uma contradição, um escândalo, porque Deus nele verdadeiramente se encarnou – Deus e os princípios que proclamam a liberdade razoável do crente no mundo, não além dele –, porque uma reforma fundamental, a Reforma, nele ocorreu e produziu seus efeitos sobre a atitude fundamental dos homens, sobre sua *Gesinnung*. Lá onde a consciência moral dos indivíduos não se sabe, não se sente livre, onde uma autoridade exterior pensa e decide por eles, onde o que é sagrado permanece como *totalmente outro* do mundo e se opõe a si mesmo como um objeto de outra ordem (como, segundo Hegel, a hóstia consagrada), lá onde se adere a princípios tão puros que ninguém pode aplicá-los, sem se tornar traidor aos olhos de seus fiéis, pois qualquer aplicação sofre as restrições deste mundo daqui de baixo, nenhum governo razoável é possível ou, se ele se estabelece por uma espécie de milagre, não pode durar. Não há verdadeira revolução sem reforma da religião, isto é, desta moral viva da qual a religião é a consagração.²² A quem incumbe essa Reforma? Quem poderia concebê-la? Hegel nem sequer se pergunta – talvez porque acreditasse na força do Espírito, talvez também porque pensasse que os povos que tinham recusado essa verdadeira modernidade continuariam, sem dúvida, a existir, mas que seu papel histórico estava terminado, talvez, enfim, porque ele concebesse a possibilidade de que uma tomada de consciência os levaria a se reformarem moralmente e, por consequência, religiosamente.

²² Para tudo isso, sem falar de numerosos textos dos grandes cursos, ver *Encyclopédie*, § 552, texto de importância capital para a compreensão da posição política, histórica, religiosa de Hegel.

Não nos perguntaremos quais foram as influências que agiram sobre Hegel: elas parecem ter sido mais negativas do que positivas, nesse sentido que o que pôs em movimento o pensamento do dialético foi o que ele acreditava ser obrigado a combater, não o que lhe parecia convincente: Rousseau, Kant, Fichte, os pensadores da Revolução Francesa, de uma parte, os tradicionalistas dos diferentes lados, como os representantes do “povo” na Dieta de Wurtemberg, os defensores do direito divino ou do direito histórico em sua oposição a todo sistema razoável de leis, como Haller ou Savigny, de outra parte, são muito mais frequentemente citados, e muito mais presentes a seu espírito, do que aqueles nos quais ele teria podido encontrar apoio (é necessário admitir, perigosos para qualquer um que se quisesse defensor da razão, mesmo que essa razão recusasse o racionalismo abstrato), os Burke ou a tradição americana dos *Federalist Papers*, por exemplo. Não nos perguntaremos também se a *Filosofia do direito* não foi uma intervenção muito consciente na discussão em torno da constituição prussiana a vir, embora acreditemos ter bons argumentos em favor dessa hipótese. É evidente que respostas a tais questões constituiriam uma excelente introdução à compreensão do pensamento histórico-político de Hegel. Nós apenas tentamos caracterizar esse pensamento, e isso sobre um único ponto, porém capital.

Se a análise hegeliana é correta ou, como teria dito: verdadeira, se ela revela o que é e age, isso constitui um problema de importância totalmente diferente que de pura (e necessária) erudição. Aos historiadores compete responder aos historiadores do presente, que chamamos há algum tempo de “politólogos”. Se ele teve razão, daí resultaria que o culto da revolução pelo amor da revolução é insensato, ao mesmo tempo que se seguiria que a revolução (popular) e a passagem pela anarquia-tirania permanece em toda a parte um perigo não imaginário. Se ele estava errado, um argumento e *contrário* seguir-se-ia em favor da posição *espontaneísta* e (num primeiro tempo) anarquicante. Todavia, basta mostrar que uma questão de tal envergadura pode e deve ser posta a partir de Hegel: mesmo errado, esse pensamento estaria presente, seria agente, *wirklich*, porque ele teria penetrado no âmago de uma época que ainda é a nossa.

Tradução: Alessandro Pimenta

Revisão técnica: Marcelo Perine

A “Filosofia do direito” e a filosofia da história hegeliana*

Um estreito laço liga, para não dizer que faz delas uma só, a *Filosofia do direito* e a filosofia da história de Hegel. Diferentes razões, quer dizer, razões de natureza diferente, permitem afirmá-lo; além disso, essas mesmas razões também farão com que esse laço apareça como fundamental para a interpretação de uma dimensão do sistema.

Antes de tudo, e de forma muito simples, a *Filosofia do direito*, de 1821, contém a única exposição na qual o próprio Hegel formula princípios de uma filosofia da história e delineia uma história filosófica, a única exposição publicada por Hegel, sublinhemos isso, circunstância decisiva aos olhos de todo intérprete que tenha lançado um olhar sobre algum dos cadernos de anotações de seus alunos, sem esquecer que nos seus próprios papéis poder-se-ia encontrar tentativas, esboços, fórmulas rápidas, a modo de ensaio a refazer, a corrigir ou simplesmente a rejeitar. Isso não significa que as *Lições* publicadas pelos discípulos de Hegel, e em particular aquela sobre a filosofia da história, não tenham valor; entretanto, elas não podem fundamentar sozinhas uma interpretação filosófica (em oposição a uma leitura de biógrafo); poderiam apenas fornecer um complemento aos textos autênticos, porque autenticados por Hegel e precisarão sempre ser credenciados por esses.

É verdade que, dos textos publicados pelo mestre, a *Fenomenologia do espírito* trata bastante da História. Mas o faz apenas de um modo *quase historicista*; ela mostra, certamente, o devir do Espírito absoluto a partir da Consciência, mas procedendo segundo um método que hoje chamar-se-ia ideal-típico, ela não observa a unilineariedade temporal do que Hegel, como

* Texto apresentado no seminário “Hegel et la philosophie du droit”, organizado pelo *Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx*, da Universidade de Poitiers, em novembro de 1976; primeiramente publicado em PLANTY-BONJOUR, G. (org.). *Hegel et la philosophie du droit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979, depois em WEIL, E. *Philosophie et réalité 1*. Paris: Beauchesne, 2003. p. 147-166.

todos, tem em vista quando fala de História, bem como não fornece nomes ou datas, deixando-os em um claro-escuro muitas vezes mais escuro do que claro. A *Enciclopédia* de Heidelberg, ao contrário, sem dúvida fala da história, mas o faz mais do que sucintamente, nos quatro parágrafos, do 448 ao 451, que esboçam o que só será elaborado em 1821. A 2ª e, mais ainda, a 3ª edição do mesmo livro são, com efeito, mais ricas nos parágrafos correspondentes (548-567), mas o que Hegel acrescenta, principalmente nas notas, toca em problemas da atualidade do momento em que Hegel os redige; estes acréscimos são de grande valor, em particular (§ 552) para a concepção hegeliana da relação entre Estado e religião, mas eles falam mais dos diferentes tipos de Estados da época que do devir *do Estado*. Portanto, temos apenas a *Filosofia do direito* como texto fundamental e medida de autenticidade de todas as notas editadas depois de 1831, redigidas, pelo menos em parte, por Hegel, mas não publicadas por ele, nem destinadas à publicação tal como foram encontradas nos papéis do mestre; ela permanece, com toda razão, como o critério do valor filosófico dos cadernos de cursos dos ouvintes, sem dúvida devotados e atentos à fidelidade, mas reescrevendo o que eles tinham podido apreender ao ouvir as aulas, sem falar do trabalho dos editores das *Obras* e de seu desejo de apresentar textos “legíveis”.

Acrescentemos que, nas edições berlinenses da *Enciclopédia*, Hegel mesmo remete o leitor ao texto de 1821, declarando (§ 487) que foi ali que ele melhor desenvolveu a teoria do Espírito objetivo (que resulta na filosofia da história) e que pode “aqui ser mais sucinto que nas outras partes”. O que autentifica o que Hegel anota em um pedaço de papel para a introdução do seu curso sobre a filosofia da história (1822 e 1828): “Eu não posso [para este curso] me apoiar sobre um sumário (*Vorlesebuch*); nos meus *Fundamentos da filosofia do direito*, § 341 a 360 até o fim da obra, já indiquei de algum modo um conceito mais preciso de uma tal história do mundo (*Weltgeschichte*), assim como os princípios, (e) os períodos nos quais se articula a consideração daquela. A partir dali, vocês podem ao menos tomar conhecimento, na sua forma abstrata, dos momentos que se mostrarão importantes” (*Philosophie der Weltgeschichte*. Ed. Lasson, Phil. Bibl. 171 a, 1930, p. 249).

Para terminar, um argumento de uma ordem mais filosófica que os argumentos precedentes, incontestáveis no seu nível, mas um tanto filológicos. Pois o que Hegel chama *Weltgeschichte*, termo que poderíamos traduzir por “história universal”, e que muitas vezes se traduz por “História” simplesmente, é, como ele não cessa de dizer, história dos Estados, das suas relações e da sucessão na qual eles aparecem na grande cena, da qual ou são caçados ou se veem empurrados de volta para lugares de mera sobrevivência estagnante. “História universal” então, mas História universal

política, de nenhum modo história de todas as dimensões do passado humano. É totalmente evidente que a Arte, a Religião e a Filosofia são tratadas nos cursos de história, mas não são consideradas em e por si mesmas no contexto da *Weltgeschichte*. No texto de 1821, assim como nas *Lições de filosofia da história*, tal como foram publicadas, elas figuram apenas na medida em que desenvolvem um papel na vida política, fatores, por direito, subordinados ao Estado, ainda que reconhecidos na sua autonomia por ele. O domínio da história não está limitado ao da *Weltgeschichte*, da história política, mas o que Hegel chama filosofia da história é, e só pode ser, parte integrante de uma filosofia do Estado, de uma *Filosofia do direito*.

A partir daqui se compreendem certas singularidades da filosofia da história hegeliana. A primeira é que, cronologicamente, a história política conhece um limite anterior, um início, mesmo que os Estados, uma vez constituídos, ela continue sem fim: segundo Hegel, a história política não existiu desde sempre. Evidentemente, não contesta que os homens tenham existido antes do nascimento do Estado e dos Estados, e que eles tenham vivido em grupos, ou que tenham tido suas próprias formas de coesão, mas tais formas e formações, tribos selvagens, grupos de pastores, de nômades, de agricultores organizados patriarcalmente, não são, a seus olhos, sujeitos e atores *históricos*. São *pré-históricos*, não contam na história que conta para Hegel, pois esta última é aquela do devir de instituições razoáveis, isto é, ao mesmo tempo universais e livres no que realizam e garantem aos homens, sob a forma do direito, o reconhecimento de seu valor absoluto e de sua dignidade, tratando-os como iguais malgrado suas diferentes funções. É disto que se trata essencialmente na História: a violência da luta pelo domínio já era busca do reconhecimento, buscado primeiro inconscientemente, em si, a partir de um desejo que só se revela ao observador filósofo, mas que será claramente apreendido e pensado por aqueles que, de sujeitos no sentido político de seres submissos, tornaram-se, fizeram-se sujeitos no sentido filosófico, ao aceitar, ao recusar, ao agir em plena consciência. O longo caminho, o longo trabalho da liberdade razoável, da razão que se realiza informando um mundo dado que, a princípio, é oposto a ela e ao qual ela se opõe, esse caminho do seu trabalho parte de um ponto em que, pelo milagre de um ato inicial e iniciante, a razão, livre vontade de liberdade, se origina, se engendra, se dá à luz, filha que é sua própria mãe. Nem sempre houve direito de razão e de liberdade; e todavia, nós vivemos sob um sistema de direito e de direitos reconhecidos: um ato criador deve ter fundado o que para nós se tornou fundamental. A vida na *polis*, no Estado e, com maior razão, o pensamento do Estado e toda filosofia política têm uma data de nascimento, a mesma do nascimento desta única história que, para Hegel, é sucessão sensata, porque história dos

Estados, das constituições, dos sistemas de direito – e, portanto, também história dos eventos que influíram sobre um devir que é progresso para um direito sempre mais razoável e mais universal.

Limitando-se às *Lições* sobre a filosofia da história e à sua *Introdução* (da qual certas partes foram redigidas, mas não foram completadas nem definitivamente estabelecidas por Hegel, mesmo em vista de uma publicação), frequentemente fixou-se o olhar sobre o conceito e o fenômeno do grande homem, esse indivíduo histórico que exprime e realiza por sua ação o que uma época inconscientemente buscou. O conceito se encontra, ademais de forma muito breve, na *Filosofia do direito* (§ 348), mas é uma outra figura que ali desempenha o papel principal, a do herói fundador, fundador de um Estado, de uma moral concreta que vive e que perdura no Estado e, graças a este, de uma lei e de instituições. Lá onde só existia a violência da vontade natural, a violência do herói, violência segunda em relação ao estado de natureza, mas violência – como o fundador invocaria um direito anterior ao direito? – procede de um direito *sui generis* (§ 93, onde se impõe a correção de Lasson, ver *Additions*, p. 308 s), não direito no nosso sentido, porque não há lei da qual esse direito decorreria, mas direito absoluto, direito da Ideia que se realiza, direito a “instituições objetivas, começando pelo matrimônio e pela agricultura, quer a forma da realização apareça como legislação divina e perfeita, quer como violência e erro – é o direito dos heróis a fundar Estados” (§ 350). “Incialmente, um povo não é ainda um Estado, e é a passagem de uma família, de uma horda, de uma tribo, de uma multidão à condição (*Zustand*) de Estado, que faz com que a ideia enquanto tal seja nele formalmente realizada. Situam-se, então, antes do começo da história, de uma parte, a inocência privada de interesse próprio (*Interesselos*) e apática, de outra parte, a coragem da luta formal pelo reconhecimento e a vingança” (§ 349, com a nota). O herói, mais antigo que o grande homem, ao criar a história em vez de intervir nela, por importante que seja tal intervenção no seu lugar determinado na história constituída, só o herói, cuja lembrança nos foi transmitida por mitos e lendas, nos mostra como foi possível haver história enquanto devir da liberdade concreta e realização de seu conceito em mundo humano enformado de razão, de universalidade e ao mesmo tempo de organização, onde a desigualdade das funções não está em conflito com a igualdade reconhecida dos direitos de todos, e onde todos, tirando do todo organizado sua subsistência e a garantia de sua existência, por isso mesmo dão vida e duração a esse Todo, onde todos só são reais somente graças a ele, que só é real neles.

Só uma filosofia do direito, das instituições, da organização da sociedade e do Estado pode então fundar uma história filosófica e uma filosofia da história. “O Espírito geral (*allgemein*) encontra o elemento de sua existência,

quando se trata da arte, na intuição e na imagem (ele o encontra), no sentimento e na representação na Religião, com a Filosofia no pensamento livre e puro: na história política (*Weltgeschichte*) (esse elemento é) a realidade intelectual efetiva, em toda a sua extensão de interioridade e exterioridade” (§ 341). Tudo aparece, então, no plano desta história, mas tudo não revela aí todo o seu ser: o Espírito objetivo, para dizê-lo em termos hegelianos, não é o Espírito absoluto, mas este não pode ser, agir, se fazer efetivamente, eficazmente real, senão elevando-se a partir dessa base. Com maior razão, não é diferente para aquilo que não é filosoficamente mais elevado que o Estado, mas, ao contrário, mais abstrato, parcial, particular: primeiro a moralidade abstrata da reflexão, mas também a moral concreta, viva porque vivida, e esse conjunto de egoísmos individuais levados à unidade pela ideia e pela necessidade, e que se chama sociedade por oposição ao Estado: todos só se tornam *wirklich* no Estado, e é nele que se compreendem, sendo compreendidos e reconhecidos por ele, e que, conscientes de si mesmos, podem reconhecer suas leis e as instituições como suas, as leis da sua verdadeira vontade, vontade de satisfação do desejo humano fundamental de ser reconhecido como livre porque – e porquanto – razoável.

Convém insistir sobre o lugar dado, entre o Espírito subjetivo e o Espírito absoluto, à política e à filosofia do direito, ali compreendida a filosofia da história. Hegel, ele mesmo destacou isso mais de uma vez, vai do abstrato ao concreto – no caso que nos interessa, da propriedade formal e da vontade empírica, psicologicamente determinada, ao Estado, pelas mediações que a *Filosofia do direito* apresenta e analisa sob os títulos de moralidade abstrata, moral viva, família, sociedade dos indivíduos-átomos submetida à lei quase natural deste atomismo – até o plano em que o motor do movimento é compreendido como a liberdade em si, agindo em vista de sua própria realização no mundo e para si, liberdade última a aparecer na história, primeira em si e que, uma vez manifestada no mundo e sendo compreendida nele, não quer mais nada além de si mesma, liberdade concreta, tornada concreta pela razão, na razoabilidade, se um termo tão feio pode ser admitido, que é o Estado.

Entretanto, o movimento da razão que se quer pensamento livre, isto é, que se pensa a si mesma como “i-limitada”, “in-finita”, compreendendo que tudo o que, antes, acredita ser exterior só o é porque ela o pensa como exterior, este movimento ainda não alcança o seu fim último com o Estado e com o reconhecimento de que o Estado é, de fato, a realização da razão pura na terra, pois é na terra que a razão se realiza; dito de outro modo, no plano da finitude, que não deixa de ser o que ela é por estar razoavelmente satisfeita, satisfeita enquanto razoável e pelo fato de sê-lo.

Certamente o Estado pensa a sociedade, esse sistema de necessidades e de satisfações, ele suprime, elevando-o, o que a lei quase mecânica da

economia tem de cego, ele prevê, impede, domina as crises; ao mesmo tempo, permite aos cidadãos, aos que vivem no nível do Estado, exprimirem-se e ascenderem, colaborando com a legislação e com as decisões do Estado, à inteligência de seus verdadeiros interesses e do acordo destes com a moral da comunidade, a qual subsiste apesar da dispersão atomizante que é, vista de forma abstrata, a sociedade; além do mais, o Estado é o fiador da família, da honra dos cidadãos, do Todo concreto da sua existência material, moral, cívica. É ele que faz viver e sobreviver os homens humanizados por ele, e é por isso que o indivíduo que deve a sua liberdade e a sua dignidade ao Estado, deve também ao que é o seu próprio universal o sacrifício de todos os seus interesses, até mesmo o da própria vida. Entretanto, torna-se ainda mais visível que a universalidade do Estado só é concreta na medida em que é a universalidade deste grupo, *desta lei, desta constituição, desta moral*: sua universalidade é relativa e, portanto, ao mesmo tempo, não universalidade, particularidade, individualidade, ligada com um laço indissolúvel à exterioridade e à natureza enquanto dado. O Estado é o Estado *de tal* povo, residindo em *tal* clima, sobre *tal* solo, constituído em unidade política por *tal* herói fundador: quando se trata de política e de história, é impossível eliminar a natureza, quer dizer, o accidental. Com certeza, o Estado pensa a realidade social e política (o bom Estado, capaz de se pensar e de se edificar na sua “razoabilidade” concreta – os Estados defeituosos não faltam, segundo Hegel: basta voltarmos ao § 552 da *Enciclopédia* de 1828), mas ele não pensa o seu pensamento; a filosofia da política está além da política que ela pensa, mesmo além da melhor realidade política, e o Espírito objetivo, objetividade nas instituições, não é absoluto porque conhece um exterior que lhe é irredutível.

Assim, a história política – se gostarmos de jogos de palavras, podemos verter *Weltgeschichte* por *história mundana*, história que não se transcende – é realização da razão no domínio do accidental e da necessidade exterior: ela é, como Hegel destaca, história de conflitos entre indivíduos quase naturais, dirigidos por indivíduos simplesmente naturais, entre Estados determinados, que julgam, cada um em última instância, como juiz arbitrário, porque particular, sobre seus interesses e sobre sua honra, conflitos de indivíduos que não se unem em um super-Estado, entre os quais não existe nenhuma possibilidade de regulamento por juiz ou tribunal, nenhuma lei, nenhuma autoridade capaz de impô-la se ela existisse, Estados ligados no máximo por vagas obrigações quase morais e como tais respeitadas ou não (§ 333 ss, sobretudo § 340). As paixões, os interesses, os temores se enfrentam: estamos no plano da natureza, no qual inevitavelmente recaem as relações entre os indivíduos político-históricos, por razoável que seja cada um deles em sua constituição interna.

Hegel não diz outra coisa quando afirma, com uma fórmula emprestada de Schiller, que o único tribunal aqui é a *Weltgeschichte*; é nela, mediante suas crises e suas tragédias, que o Espírito se realiza informando o mundo. Sem dúvida, não é preciso esperar que cada aspecto lógico-ontológico do conceito, cada um dos momentos sucessivos de seu desenvolvimento rumo à ideia, ocupe um lugar correspondente na ordem do tempo (v. p. ex.: § 32, 258); também não é preciso supor que tudo o que foi conservado do passado num presente empírico e acidental faça parte da História no sentido filosófico: frequentemente, a palavra *historisch* designa, em Hegel, o que só conta para uma erudição que em sua pobreza sequer compreende que se trata de compreender (p. ex.: *Ph. dr. Lasson*, p. 46, 65, 172, 196); sobretudo não se deve querer extrair da História uma justificativa daquilo que, na mesma história que outrora o havia produzido como razoável no seu lugar, tornou-se injustiça petrificada. Mas não é por isso que a História deixa de ter um sentido, isto é, orientação e significado ao mesmo tempo.

Ora, é possível inverter essa proposição e dizer que o sentido, o significado que tinham os eventos no espírito dos atores e esse outro sentido que descobrem ali os seus descendentes constituem juntos a história e que não é preciso esperar sentido e orientação de uma história já inteiramente constituída. De fato, é antes (não vamos além disso) este segundo modo de ver que parece fundamental no pensamento de Hegel. “A história *do Espírito*, diz ele, com efeito, é seu Ato (*Tat*), pois ele é apenas o que ele faz, e seu ato é fazer-se, e fazer-se aqui, enquanto Espírito, objeto da sua consciência e apreender-se se expondo para si mesmo (ou se interpretando, ou se exibindo – *auslegend*). Esse apreender é seu ser e seu princípio, e a perfeição de um apreender é, ao mesmo tempo, a sua exteriorização (*Entäusserung*) e a sua passagem. Formalmente falando, o Espírito que de novo apreende esse apreender e, o que é o mesmo, volta a si mesmo a partir da exteriorização, é o Espírito de um plano mais elevado frente a si, tal como ele estava naquele primeiro apreender” (§ 343). Então, são os atos do Espírito que, de fato, constituem a história compreensível, a história pura e simplesmente – pois o incompreensível, o absurdo não é ato, mas acidente –, e esses atos não são senão a passagem de um em-si a um para-si, de uma vontade inconsciente a uma vontade que se compreende ao se realizar, ao edificar um mundo humano que lhe corresponda e ao se ver nele. É a si mesma que a vontade livre, a liberdade que quer a si mesma, quer que seja real em – e por – sua exteriorização, e é ela que supera de novo esse mundo, precisamente porque é um mundo, um positivo, um objeto que se opõe a um sujeito e o envolve, mundo-coisa em face de uma liberdade que, de novo, vive nas formas da aspiração e, com ela, da imagem, do sentimento, portanto, da negatividade ao mesmo tempo destruidora do que é, mas também fundadora, sem ainda

pensá-lo, do que será mais claro, mais penetrável, mais penetrado de razão – razão ainda a se realizar mas que já se encarna.

Tudo isso é importante para a compreensão e, por conseguinte, para toda discussão do pensamento hegeliano. De fato, tudo isso implica que a história, tal como nós a pensamos e a construímos ao pensá-la, é a história escrita no nível alcançado por nós, por nossa época, pelo Espírito de nosso presente, e só pode ser escrita nesse nível. Hegel não o diz, mas podemos nos arriscar a dizer que, para ele, a Idade Média foi incapaz de conceber a História como devir da liberdade concreta, concretizada nas instituições; e no que concerne à Antiguidade, Hegel não hesita em declarar que ela não conheceu o conceito da liberdade – como afirma (e isso, diga-se de passagem, mostra quanto é estreito o laço que o une a Kant na sua filosofia da História) que foi Kant o primeiro a ver o infinito da autonomia da vontade (§ 135, nota). Em outros termos, a filosofia da História tem a ver com a filosofia política – e com as instituições.

Mas essa dupla filosofia, então, permanece particular e só se compreende como não arbitrária quando se explicita com relação ao Espírito absoluto, logo, à filosofia, ela mesma infinita e livre no sentido mais estrito destes termos, porque ao ignorar todo exterior que poderia lhe fixar um limite e que, deste modo, seria necessariamente um não pensado não pensável. Todavia, se, para sermos precisos, um não pensado existe, se há algo não pensável, é porque um e outro, com o seu modo próprio de existir, têm seu lugar determinado em domínios igualmente determinados. A própria filosofia reconhece sua presença constitutiva da vida e na vida do finito, vida compreendida pela filosofia, mas que não compreende a si mesma em sua substância. O que se dá na história não é diferente do espetáculo variegado da natureza que, também ele, parece, antes de ser pensado, feito de acidental e de fortuito – jogo do qual, no entanto, o pensamento desvela a natureza profunda que faz com que esse deixe de ser puro jogo, ainda que a lei nunca elimine totalmente o jogo dos reflexos da superfície. Do mesmo modo na História, o fortuito, o acaso, não existem de modo a se deixar eliminar; sem eles a História não seria a história do Espírito no mundo. Mas não é preciso concluir disso que “o mundo moral (*sittlich*), o Estado, isto é, a razão como ela se realiza no elemento da consciência-de-si (que justamente), ela não fruiria da felicidade que é a razão que nesse elemento (no mundo moral) realmente se deu força e poder, nele se mantém e o habita. Ao contrário (segundo essa opinião), o universo espiritual seria deixado ao acaso e ao arbitrário, seria abandonado por Deus” (*Ph. dr.* Prefácio, p. 7, ed. citada; a expressão e a ideia vêm de Herder, *Ideen* ., 1, XV, Introdução, e alhures).

O mundo moral, cuja substância é realizada-revelada no Estado moderno, é, então, razoável em seu íntimo e em sua essência. Mas essa

substância do político-histórico, sua verdade, embora revelada na sua ação e graças a ela, não alcança por isso a pura consciência de si mesma na História, embora essa consciência aja na História, muito embora ela só seja eficaz e real nesse elemento; ela só é ela mesma para si mesma no pensamento do filósofo, daquele no qual o Espírito se elevou acima da sua precedente encarnação e exteriorização, justamente aquela do Estado moderno-razoável: é aí que o Espírito *está em si*, satisfeito e apaziguado; pelo menos é apenas a este pensamento que a substância se mostra na sua pureza, depois de ter sido primeiramente apreendida, mas só como representação e sentimento, pela religião e pela arte. Se a história tem um sentido e uma direção, é, então, em última instância, porque ela forma a base indispensável para a realização do Espírito absoluto, Saber que transcende a História, mas que o faz (e se faz) através da História, atravessando-a e assim vivendo nela. Ela é sensata, e se dá como tal ao que a pensa em sua lei e em sua substância, ao mesmo tempo que reconhece o que ela tem (e é) de fortuito e de arbitrário. Ela o é porquanto supera o acidental, mas sem negá-lo; e ela assim se supera naquele que, chegando ao Saber, se liberta de sua própria finitude, ou melhor, aquele que, na sua finitude, ao pensar a finitude, alcança o infinito, e pode então escrever a história verdadeira, a do devir do pensamento livre porque absoluto, absoluto porque livre.

Os últimos parágrafos da *Filosofia do direito* esboçam as linhas desta História, escrita como história política, mas pelo filósofo. O esquema, dos quatro impérios sucessivos, nós do devir, remonta evidentemente ao sonho de Nabucodonosor (*Livro de Daniel 2,37 ss*). O que não fica em Hegel é a ideia de uma sucessão de potências das quais cada uma marca seu tempo com seu sinal e cuja aparição constitui, propriamente falando, uma época, um ponto culminante, quase uma suspensão. Quanto aos próprios impérios, não é sua predominância político-militar que interessa a Hegel, mas o que significa tal supremacia particular, e naquele momento, para a marcha do Espírito rumo à apreensão imediata de seu próprio princípio e de sua substância na clareza do conceito.

No início, o Espírito está imerso na substancialidade natural inconsciente da sua natureza, selvagem ou mesmo petrificada (Império oriental). Alcança em seguida (Império grego) a beleza moral da livre serenidade e a luz do saber, mas ainda ignora o valor infinito do indivíduo humano e a dignidade de um trabalho livre, não servil. O terceiro passo é dado (no Império romano) com o aparecimento do direito privado e do sujeito isolado, submisso à vontade arbitrária de um indivíduo onipotente que torna todos iguais, mas na abjeção. Segue o sofrimento da perda de si mesmo e de seu mundo vivido pelo povo israelita, dor extrema que exige e efetua a conversão desta

negatividade na positividade do “princípio da unidade das naturezas divina e humana”, mas isso não é senão um princípio, é ainda preciso que a laceração que no início caracteriza a Idade Média entre um além espiritual e um aquém de homens e bárbaros seja superada pela reconciliação do transcendental com o imanente, do céu com a terra (Império germânico). No fim do caminho, “o presente repeliu sua barbárie e seu arbítrio privado de lei, e a verdade se desfêz do seu além e da força coercitiva que lhe era contingente”. O cristianismo abandonou essa transcendência absoluta que, no interior do mundo, o constituiu como Igreja tirânica e não livre; o aquém foi penetrado pelo que a religião tinha afirmado afirmou, mas não introduzido na realidade empírica, a liberdade, a dignidade, o valor absoluto do indivíduo humano. E é no Estado que essa reconciliação do divino e do mundano se objetivou nessa “imagem e realidade eficiente da razão”, na qual a consciência-de-si encontra “a realidade eficiente de seu saber e de seu querer substanciais organicamente desenvolvida, assim como encontra (certamente) na religião o sentimento e a representação dessa sua verdade como essencialidade ideal, mas (encontra) na ciência o conhecimento (ou a intelecção, *Erkenntnis*) livre e compreendida dessa verdade, como uma e a mesma em suas manifestações entre si complementares, o Estado, a natureza e o mundo ideal” (§ 360).

Uma interpretação exaustiva, se fosse possível, deveria insistir sobre muitíssimos aspectos desse texto, denso mesmo para um texto hegeliano. No entanto, ressaltemos alguns pontos. Para começar, notemos que na última parte do texto, trata-se apenas da questão do Estado, da natureza e do “mundo ideal”, quer dizer, da filosofia, e que a religião, mesmo nomeada imediatamente antes como sentimento e representação da verdade, não figura mais na última enumeração: a *Filosofia do direito* se encerra com um anúncio da *Enciclopédia*, com sua filosofia da natureza do Espírito objetivo, do Espírito absoluto e da ontológica. Essa evocação no quadro da filosofia da história e da história filosófica, indica, por si só, que é a filosofia do direito que, delineando a *Weltgeschichte*, torna compreensível, não a filosofia no que ela ensina, mas a possibilidade e a realidade históricas de seu aparecimento. Continuando, destacar-se-á nesse mesmo texto a situação reservada ao pensamento cristão e à sua pura transcendência que, diante de uma barbárie que ele não pode transformar, nele se instala (curiosamente, Hegel fala do cristianismo por alusão, sem jamais pronunciar o nome) – pensamento ao mesmo tempo separado do mundo e enviscado nele, e nesses dois aspectos sem eficácia.

Mas dessa passagem convém recordar, sobretudo, que se o Estado ali é visto por Hegel como “imagem e realidade organicamente desenvolvida da razão efetivamente real”, ele só é esta realidade “para a consciência-de-si”

e não é vivido no “sentimento e na representação desta sua verdade como essencialmente ideal”, apreensão reservada à religião, e não é, com toda razão, “o conhecimento livre e compreendido dessa verdade (i.e. enquanto essencialmente ideal)”, que só pode ser tarefa da ciência, da filosofia. O Estado, e o que vale para o Estado vale *ipso facto* para a história política, a *Weltgeschichte*, é sem dúvida o plano da satisfação autêntica da consciência-de-si do ser livre, o positivo que, nascido da negatividade da liberdade, se desdobra (*entfaltet*) ali em organização razoável para o indivíduo em seu lugar em um mundo, que não é mais arbitrário e violento, e que também não é mais um mundo supraterrrestre, um mundo além irreal sem ação sobre e na vida daqui debaixo. Resta sempre que essa satisfação é própria de uma consciência-de-si situada, finita, submetida (embora não seu sujeito) ao acidental que continua ineliminável de tudo o que pertence à natureza. A compreensão última só se alcança no plano que situa todos os planos sem ser ele mesmo situado, o do pensamento puro, do conceito que se vê realizado em Ideia no mundo e compreende a si mesmo, uma vez que levou esse mundo à idealidade ao reduzir todo finito à sua substância, na qual é preservado ao mesmo tempo que é negado nas suas pretensões a uma existência irreduzível, na qual, portanto, é reduzido e justificado como momento.

Para a História, decorre daí um resultado paradoxal, aliás, escandaloso: a história filosófica é escrita, não indo do início para este fim provisório que é o presente, mas remontando de nosso presente para descobrir o que permite compreendê-lo no seu ter-se tornado passado. Não se trata aqui da última compreensão da compreensão a qual não comporta nenhum parâmetro temporal, tampouco se trata da tese de que dois mais dois fazem quatro; trata-se de compreender como esse intemporal entrou no tempo, como os seres finitos que somos por aspectos não elimináveis de nossa natureza, tocaram o eterno de uma substância que deve ter estado *em nós*, mas que devia se *des-dobrar* para ser *para nós*, homens comuns e filósofos, filósofos sempre imersos na existência cotidiana e comum, embora também sempre se libertando na filosofia (“O homem deve (*soll*) se elevar na sua convicção profunda a essa universalidade abstrata na qual Ihe será indiferente, de fato, que existam ou não aqueles cem táleres (do exemplo kantiano), assim como Ihe será indiferente que ele mesmo seja ou não, a saber, seja ou não na vida da finitude (*endlich*)” – *Logik*, 2ª ed., I, 74, ed. Lasson). A filosofia da História responde a essa questão da possibilidade, para o homem, da filosofia: ela mostra como a liberdade, essência da humanidade do homem, inicialmente agindo surdamente, inconsciente não só da sua natureza, mas até mesmo da sua presença, chega a se apreender e a se pensar, não se projetando num além inacessível e ineficaz, mas transformando o mundo dado de modo que

liberdade e razão nele atuem juntas e que a liberdade não seja mais obrigada a se apresentar como força negativa, negadora, do mundo tal como ele é, mas se veja reconhecida, intramundana, nas instituições e na constituição do Estado moderno. O que é eterno, fora de todo tempo, se mostra, no fim do percurso da finitude humana, tal como é em si mesmo, mas *em-si* do sujeito, do *para-si*, ao qual ele se revela e que o compreende e nele se compreende. Isso está além do Estado, mas só é acessível ao indivíduo no nível do Estado razoável que a História fez nascer. A História é sensata se apreende o passado como preparação do presente e compreensão de todas as outras espécies de causalidade pela causa final.

Hegel não acreditou que todos os Estados de seu tempo estivessem à altura de sua época, tomada em sua substancialidade filosófica. Ele não sabe apenas que, no máximo, a racionalidade do Estado só pode ser afirmada na sua forma interior e que, mesmo no melhor dos casos, o Estado continua indivíduo quase natural em suas relações com seus congêneres. Ele sabe igualmente que, mesmo no interior do Estado moderno, problemas imensos se põem e que a sociedade, base material do Estado, se abandonada ao jogo de suas próprias forças quase mecânicas, inevitavelmente dá origem a grupos humanos que, sofrendo um “erro infinito”, não podem crer-se reconhecidos em sua dignidade nem garantidos em seus direitos, até mesmo no que concerne à sua sobrevivência: no Estado da sociedade moderna, subsiste uma tarefa tão urgente quanto difícil, tarefa que *deve* ser resolvida pela reflexão de um governo que *deve* pensar a universalidade razoável desta realidade empírica e *deve* lhe impor – pois não está feito – esta racionalidade. Nada disso impede que, em princípio, o Estado moderno da liberdade razoável exista, se não por outro motivo, porque os homens, os povos, as classes esperam, exigem, preparam seu advento histórico – em última análise, porque, a partir do conceito de Estado razoável, e somente a partir dele, pode ser pensada e, portanto, buscada, exigida e progressivamente realizada a liberdade concreta e razoável.

É porque conduziu ao ponto em que a liberdade é pensada e querida enquanto pensamento que a História, quando não quer se contentar em ser pura análise e passatempo de pedante, se escreve remontando o curso do tempo do *para-si* do conceito ao *em-si* do impulso cego. É a partir daí também que se justifica filosoficamente o nascimento quase milagroso desses heróis que já encontramos acima e cuja aparição não se explica com o recurso a causas antecedentes. É que esses homens marcam as estações do caminho ao longo do qual remontamos o curso da História: antes deles, havia apenas barbárie, pensamento não consciente; mais tarde – esta extrapolação nos

parece perfeitamente legítima: basta evocar o *Entschluss*¹ à filosofia –, outras etapas serão marcadas por outros heróis no caminho percorrido, segundo a sucessão do tempo, mas que só é compreendido como caminho sensato, orientado, pelo olhar que o refaz. Nenhuma dessas etapas, desses pontos que fazem época, se deduz do que precedeu, se falamos de dedução por causa e efeito, ao lugar dessa necessidade ontológica que só se revela no fim. As mudanças essenciais que dão lugar à sucessão dos quatro impérios são também milagres aos olhos de quem se limita à ordem cronológica; eles são, para quem quer pensar a partir de suas origens, os traços da ação livre do Espírito em marcha rumo à apreensão de si mesmo por si mesmo e rumo à sua liberdade absoluta de Espírito absoluto.

É, ademais, fácil mostrar que isso não se aplica somente às épocas heroico-míticas: basta observar como Hegel, no § 358 da *Filosofia do direito*, passa do Império romano ao Império germânico introduzindo como um *deus ex machina* o povo israelita que, historicamente, nem situado por Hegel nem situável para ele, “tinha sido preparado”, na condição de povo vivendo a perda de si e de seu mundo e a dor infinita dessa perda – preparado precisamente para poder encarnar a laceração total e essa negatividade absoluta, a partir da qual devia nascer a unidade das naturezas divina e humana – preparado, reservado, para entrar em cena no momento necessário, na cena da História, como um dos atores principais, herói (herói do negativo, é verdade), fator sem o qual o que seguiu teria sido inconcebível, mas cujo papel e ação só podem ser reconhecidos *ex parte post*, não explicados por uma *pré-história* compreensível, a menos que se satisfaça com um saber *historisch* de erudição morta. Esse povo é o equivalente aos Teseu, Licurgo e Hércules, ele preenche a mesma função que, para dar outro exemplo de herói pós-mítico, em tempos muito próximos de nós, será o de Lutero (cf. *Phi. dr.* Prefácio, p. 16).

Plano da Providência, então? Em certo sentido, com certeza, no mesmo sentido em que para Kant tal plano existe, quer dizer, deve ser posto, “pré-su-posto”, se deve haver história compreensível e não apenas ruído e violência insensatos. Entretanto, não é seguro que Kant, ou Lessing em sua *Educação do gênero humano*, tenham tido uma consciência filosoficamente clara do fato de que construía o devir ao inverso, e que o Plano só podia se tornar visível no ponto de sua realização. Teria sido essa a consciência de Hegel? Com efeito, ele diz que o Espírito só se apreende ultrapassando o que, até então, o tinha mantido nos laços de seu próprio passado e de seus atos anteriores. Vimos também que, com Schiller, Hegel concebe a história como tribunal do mundo (*WeltgÉricht*, termo que também pode ser traduzido

¹ A *decisão* (N do T).

por juízo final): é só depois de pronunciado o juízo que o processo, então decidido, mostra o que foi, verdadeira e substancialmente, tudo o que veio antes e o que eram condições da possibilidade, em suma, da compreensão, fruto que só ele mostra a árvore que o produziu. Mas por um lado, Hegel sempre mostrou uma aversão quase passional relativamente a toda apresentação analítico-regressiva; pode-se perguntar se não lhe teria sido extremamente difícil admitir que, de fato, tinha alcançado seus resultados pela busca das condições necessárias, caminho que só teria abandonado – e só aparentemente – para apresentar sob a forma de dedução resultados devidos ao método oposto (será este o fundo da crítica de J. von Stahl).

A questão, será fácil convir, é de uma importância relativa; em todo caso, correremos o risco de, ao máximo, compreender Hegel melhor do que ele mesmo ter-se-ia compreendido, empreendimento, segundo Kant, sempre possível e legítimo. Todavia, existe um argumento, de simples probabilidade, na verdade, em favor da afirmação de que Hegel tinha, pelo menos, encontrado o conceito da história regressiva. É Schiller que, num texto mais de trinta anos anterior à *Filosofia do direito*, formula, com efeito, sem rodeios, a ideia de uma história que deve remontar o curso do tempo a partir do ponto alcançado pela civilização do presente. “Da soma completa dos acontecimentos, o historiador da história universal escolhe aqueles que tiveram uma influência essencial, incontestável e fácil de seguir, sobre a forma que tem *hoje* o mundo e sobre o estado da geração que vive atualmente. É, por consequência, a relação de uma data histórica à *presente* constituição do mundo que é preciso ter em vista quando se quer reunir materiais para a história universal. A história universal parte então de um princípio que é diametralmente oposto (do princípio que parte) do começo do mundo. A sequência real dos acontecimentos descende da origem das coisas para seu arranjo mais recente, o historiador da história universal aborda a origem das coisas remontando a partir da situação mais recente do mundo”.

Acrescentemos que esse mesmo texto igualmente antecipa outras teses hegelianas, fazendo depender toda a cultura de uma época do seu “bem-estar político”, de sua organização social do trabalho, de toda a história anterior, que conduziu os homens da selvageria à “reconquista, com ajuda de leis sábias, da liberdade que (o homem) perdia por sua entrada na sociedade”. Visivelmente, a influência de Kant se transforma nesse kantiano naquilo que nós, hoje, estamos a chamar de pré-hegelianismo, ou de hegelianismo simplesmente, em matéria de filosofia da história, do Estado, do acesso do espírito à apreensão de sua própria substância, a partir da realidade político-histórica.

O texto faz parte da lição com a qual Schiller, em 1789, inaugurava os seus cursos em Iena, e foi reimpresso em todas as edições de suas obras. Que Hegel a tenha conhecido é provável: Schiller não era um autor negligenciável nem negligenciado, sobretudo em Iena; em que medida ele a utilizou continuará um problema sem solução, a menos que se descubra uma solução nos manuscritos não publicados de Hegel. De todo modo, isso pouco importa; se se atribuísse essa comunalidade de ideias, não a uma influência direta, mas ao espírito do tempo, o fato de tal encontro seria ainda mais interessante; este espírito estaria longe de se opor a uma interpretação como a que foi proposta aqui da filosofia da história hegeliana como o devir do Espírito no plano político, devir que, num único movimento, conduz ao Estado moderno e à tomada de consciência da liberdade concreta que nele é alcançada. Mas para ambos, novamente de acordo, esse movimento apenas abre o acesso a uma outra *história*, não mais *Weltgeschichte*, mas história do Espírito absoluto em suas diferentes dimensões, da arte, da religião e da filosofia. Esta história não é mais política, ela nasce no Estado razoável e graças a ele, que no seu próprio plano (relativo) é valor absoluto, tão absoluto que as formas mais elevadas, quando se mostram em seu plano e na medida em que agem nele, são submetidas ao seu juízo, sem que, por isso, devam receber dele – que seria incapaz de lhes oferecer – algum ensinamento.

A compreensão da realidade pela *Weltgeschichte* filosófica do devir político não é a última, ela mesma deve ser compreendida, mas esta compreensão última, absoluta, se compreende, por um tipo de contragolpe, como nascida em um Estado histórico em seu princípio livre e razoável e a partir das condições políticas que só nele se encontram. Sem dúvida, o Espírito objetivo só alcança toda a sua verdade, a revelação de seu ser substancial, no Espírito absoluto, mas mesmo sendo absoluto, o Espírito é também inevitavelmente, e para si mesmo, a compreensão da realidade que o precede, compreensão-apreensão sem a qual ele seria vazio ou, antes, não seria.

Tradução: Evanildo Costeski e Judikael Castelo Branco

Revisão técnica: Marcelo Perine

Hegel (1931)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nascido em 27 de agosto de 1770 em Stuttgart, morto em 14 de novembro de 1831 em Berlim, um dos maiores filósofos, não somente da Alemanha, teve uma vida instável. A seus estudos teológicos em Tübingen, onde esteve em companhia de Hölderlin e de Schelling, sucederam-se longos anos de precariedade: preceptor em Berne e em Frankfurt do Meno, professor na Universidade de Jena durante cinco anos, posteriormente expulso devido à guerra napoleônica, redator de jornal em Bamberg, diretor de liceu em Nuremberg, professor ordinário – aos quarenta e seis anos – na Universidade de Heidelberg e, por fim, de 1818 até sua morte mestre celebrado e venerado em Berlim, quase monarca no reino do espírito contemporâneo. Sua doutrina, difícil nas suas minúcias, de clareza triunfante no seu conjunto, expõe sempre o mesmo em todos os domínios do ser e da consciência: a marcha do espírito a si mesmo. Assim, a *Fenomenologia do espírito* o conduz da simples certeza sensível à segurança do saber absoluto que o deixa repousar em si mesmo; assim, a *Lógica* conduz o andamento a três tempos da dialética do ser e do nada como tese e antítese à plenitude do todo como última síntese; assim a Ideia se eleva na *História da filosofia* bem como na *Filosofia da história* do obscuro à clareza consciente. Diante do Tribunal dessa filosofia, tudo – o Estado, a História, a moralidade, a beleza, o pensamento – é julgado e encontra seu lugar e seu sentido.

O reinado de Hegel, que atingiu seu ápice no momento de sua morte, se impôs ao mundo, se extinguiu com ele. Nenhum dos que eram jovens durante sua vida pôde furtar-se a ele; mesmo seus adversários são ainda seus discípulos: nem Marx nem Kierkegaard são pensáveis sem ele. No entanto, a escola poderosa se desfez, as ciências particulares recusam a validade de suas decisões. Durante cinquenta anos, passa-se a seu lado sem vê-lo, ele é pouco mais que um nome, praticamente esquecido. Hoje nós pensamos nele porque com ele a época clássica dos alemães foi enterrada, e com ela a espécie de homens que queriam compreender mais

que dominar, que situavam a vida sensata mais alto que a vida cheia de vitórias. Mas, assim como essa atitude não está enterrada para sempre, também Hegel não está morto.

Tradução: Daniel Benevides Soares

Revisão técnica: Marcelo Perine

Rousseau e Hegel

Para começar confessando minha ignorância, não sei que papel Rousseau e Hegel desempenham na consciência do tempo presente – não na consciência dos especialistas: podemos facilmente redigir listas intermináveis de livros e de artigos que provam que esses autores ainda fornecem um material rico para escritos acadêmicos úteis, mas na consciência desse ser fictício chamado de homem culto. Provavelmente, existem poucos leitores dos escritos de Hegel, pois os escritos de Hegel exigem não uma leitura superficial, mas o estudo. Rousseau ainda tem leitores? É possível, porque suas obras não foram estudadas, mas devoradas, ao menos pelos seus contemporâneos: diz-se que Kant teria esquecido seu passeio habitual apenas uma vez na vida, quando estava mergulhado no *Emílio*, o que é muito significativo quando se pensa que os cidadãos de Königsberg acertavam seu relógio pela caminhada do professor Kant. Há ainda homens que são levados por *Emílio* a mudar sua vida inteira, que não conseguem terminar *A nova Heloísa* de uma só vez, porque são submersos pelas lágrimas, que são arrebatados de admiração exaltada pelas *Confissões*? Como disse, não sei – e assim corro o risco, vocês correm o risco, o pior, do tédio. A única coisa que posso dizer em minha defesa é que os pensamentos – ou talvez eu deveria dizer, o modo de pensar – dos dois ainda hoje determinam nossa atitude em muitos domínios, em domínios decisivos.

A influência de Rousseau sobre a maneira de pensar e de sentir das gerações entre 1750 e o fim do Romantismo é imensa. As primeiras gerações pré-revolucionárias sabem o que devem a ele; as seguintes, pelo menos em parte, quais são os males pelos quais ele é decididamente responsável. Rousseau é, positiva ou negativamente, um grande homem: ninguém o exprimiu mais claramente do que Kant, que certamente devia a Hume por tê-lo despertado de seu sono dogmático, mas que, com Rousseau, encontrou por assim dizer o seu caminho de Damasco. Ele confessa ter sido o que hoje se chama de intelectualista, que vê a dignidade do homem no progresso intelectual, mas “essa superioridade ilusória se esvanece; eu aprendo a honrar os homens; e eu me consideraria bem mais inútil que os trabalhadores

comuns, se não acreditasse que este tema de estudo possa dar a todos os outros um valor que consiste nisso: enfatizar os direitos da humanidade”.¹ Mas em que consiste essa descoberta do valor do homem? Nisso, que de fato é o essencial para Rousseau: a unidade da natureza humana que, em sua totalidade e não somente neste ou naquele domínio, merece ser reconhecida como valor absoluto – como valor absoluto, quer dizer, em sua liberdade.

Kant leu o *Contrato social* o mais tardar em 1784, isto é, antes da Revolução. O que é digno de nota, pois, contrariamente a uma opinião muito difundida, a obra não obteve sucesso até o momento em que a Revolução – para o desencadeamento da qual portanto ela não teve nenhuma influência – descobriu nela seu pai espiritual. Contudo, o que anteriormente havia impressionado Kant e, de maneira essencial, foi o *Emílio*, foram antes de tudo os dois escritos sobre a influência corruptora da cultura intelectual e artística e da sociedade moderna sobre a vida humana. Do que se trata? Da afirmação mais paradoxal: o homem teria se tornado, ao longo da História, cada vez mais culto, cada vez mais inteligente, cada vez mais rico, mas também cada vez mais infeliz. A sociedade o enriquece e o torna escravo: em toda parte ele está acorrentado, em todos os seus atos ele depende da opinião de outrem, em nenhum lugar pode ser *ele mesmo*; ele está preso – e ele é essencialmente livre, ele é essencialmente liberdade. A história existe, mas é a história de uma decadência, de uma decadência que chegou tão longe que o retorno se tornou praticamente impossível, a menos que ainda restem em algum lugar povos que tenham sido poupados dos benefícios da civilização.

Mas a impossibilidade de realizar não torna impossível pensar uma sociedade sã e um Estado da liberdade. Não só isso: sem um ideal como este, seria impossível diagnosticar a doença mortal do que existe como tal. Assim nasce o *Contrato social*, escrito que apresenta os pensamentos políticos de Rousseau de uma forma surpreendentemente sistemática. Trata-se, para Rousseau, de “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um unindo-se a todos obedeça apenas a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”.² A resposta é conhecida: a pessoa permanece livre porque se submete à vontade comum, à *vontade geral*, uma vontade que é geral

¹ 1764, *Kant's handschriftlicher Nachlass*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VII, Berlin, 1942; trad. V. Delbos, in: Kant, *Observations sur le beau et le sublime*, Vrin, Paris, 1969 (Remarques), p. 66.

² Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*, I^{re} partie, chap. VI, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris: Gallimard, 1964. p. 360.

justamente porque não se dirige para nenhum fim particular, somente para a liberdade de todos, sob as leis que têm essa liberdade por princípio e fim. Toda vontade que vise a este ou àquele bem empírico é vontade particular; só a vontade comum é justa, uma vez que não persegue nenhum interesse. – Deve-se dizer que os contemporâneos tiveram muita dificuldade em apreender o sentido desse conceito, que, por exemplo, Voltaire não foi capaz de ver a diferença entre *vontade geral* e *vontade de todos*, embora Rousseau tenha sublinhado muito a possível oposição entre os dois, declarando que a vontade geral não podia errar, enquanto todos os cidadãos podiam estar unidos no erro. Com efeito, o problema só é formulado claramente e, portanto, resolvido com Kant: a vontade geral não é senão a própria razão enquanto é prática, a razão que só pode se satisfazer no acordo consigo mesma e que faz da universalidade possível de suas máximas para seres livres e razoáveis o único critério do verdadeiro moral e do direito. O homem, todo homem e todos os homens, pode errar, a razão não seria mais a razão se errasse.

Assim, certas proposições de Rousseau tornam-se compreensíveis, proposições que pareceriam escandalosas e insuficientes fora desse contexto, tal como foram apreendidas mais de uma vez. Apesar de muitas afirmações contrárias, Rousseau jamais acreditou propriamente na existência de um estado original do qual os homens teriam saído para entrar por contrato no estado social; um contrato só é compreensível onde já existe uma sociedade e até mesmo uma sociedade desenvolvida; ele queria encontrar uma escala de medida com a qual mensurar a realidade social de seu tempo – o que mais tarde Kant chamou de uma ideia em oposição a um conceito descritivo ou explicativo. Rousseau também não acreditava que, depois de ter transferido todos os seus direitos para a sociedade, o indivíduo ficaria sem direito; a transferência ocorreu para que seus direitos fossem conservados e assegurados ao indivíduo, e a tirania de uma maioria sobre uma minoria, mesmo que constituída de uma única pessoa, repugna a vontade geral, da mesma forma que a vontade geral não se ocupa com as condições singulares e com as estruturas da vida social, mas abandona nesse domínio todas as resoluções, os *decretos*, ao governo, que permanece certamente responsável diante dela, mas de novo só na medida em que as regras gerais de seu comportamento estão em questão. E, desse modo, não é apenas compreensível, mas lógico, que ele declare que, no Estado, no Estado razoável e justo, o homem é compelido à liberdade – uma proposição que lhe trouxe a reprovação e, provavelmente, lhe trará de novo e sempre, de ter sido a vanguarda do pior tipo de totalitarismo. Para ele, isso significa apenas que o indivíduo será obrigado no Estado a ser razoável, isto é, a sacrificar seu interesse privado, como ele o compreende segundo seus sentimentos, suas preferências, suas condições privadas, a seu próprio interesse, razoável,

interesse que consiste na persistência de uma unidade social justa e razoável. Em Rousseau viu-se, justificadamente, o homem do sentimento: ele o é no tocante à vida pessoal da personalidade. Mas, no que concerne ao seu pensamento político, ele deve ser visto como um racionalista extremo – pelo menos como um racionalista para o qual o Estado razoável tem como tarefa principal deixar à personalidade a liberdade de conduzir sua vida pessoal, desde que esse Estado resguarde o homem das amarras de usos e costumes sociais, dos sentimentos artificiais, da dependência recíproca, do luxo supérfluo, dos pseudovalores contrários à razão, de uma falsa cultura, ou que o salve da decadência e o traga de volta para si mesmo. O Estado razoável é de fato o Estado da livre-personalidade, mas sob a condição decisiva de que o homem deixe de se considerar como objeto para outrem e queira ser personalidade, que ele *queira* ser razoável sob a condição da razão. Só o Estado razoável permite que o homem seja ele mesmo; só o Estado no qual o homem pode ser ele mesmo é razoável e, portanto, justo.

É natural que Rousseau dê o maior valor à educação do jovem. De onde viriam os cidadãos que buscam na razão sua verdadeira, sua autêntica liberdade, se não das mãos do educador que, na medida em que eles foram maleáveis, os manteve afastados de todas as convenções e lhes ensinou a contar apenas consigo mesmos? Não é o homem corrompido, mas o homem natural que é bom, isto é, capaz de se querer livre e de buscar e encontrar sua felicidade no acordo consigo mesmo e com a natureza. O *Emílio*, que aliás cita de maneira interessante os pensamentos principais do *Contrato social*, desenvolve essa educação ideal e razoável até nos mínimos detalhes. Mas, e para nós esse ponto é decisivo, o *Emílio* não termina na sua última página: possuímos o fragmento de uma segunda parte intitulada: *Emílio e Sofia, ou Os solitários* – e essa segunda parte é extraordinariamente notável. Emílio encontrou em Sofia a esposa ideal e faz com ela a sua entrada no mundo. A consequência é que Sofia se torna infiel e desesperada, que Emílio deixa esse mundo civilizado e demonstra, no curso de uma série de aventuras, sua estoica força de caráter e, portanto, o valor da educação recebida. Em uma palavra, essa educação não é capaz de fazer frente a esse mundo, ela não pode fazer mais do que tornar suportável e ao mesmo tempo moralmente necessária a renúncia a viver nesse mundo, a agir nele e até mesmo a construir nele uma família sã.

Qualquer um que esteja relativamente familiarizado com os escritos de Rousseau não se surpreende com essa sequência projetada, mas não executada. Como já foi dito, Rousseau sempre foi pessimista em relação à cultura. É também por isso que ele nunca foi revolucionário, pois tinha a convicção de que seus contemporâneos eram incapazes de uma verdadeira revolução, que se iria de mal a pior pela violência. Quando apresenta

propostas concretas, ele manifesta prudência e circunspecção, e seu plano de uma reforma no governo da Polônia é tudo menos radical; da mesma forma sua concepção do cidadão permanece inteiramente tradicional quando recusa os direitos do cidadão a todos os habitantes em posição de dependência. A História fez a sua obra, não há como voltar atrás – em uma palavra, a História é essencialmente a história da decadência. Mais que isso: a História é a destruição de todo sentido, sim, de toda possibilidade de um sentido; ela afasta o homem de si mesmo, o afasta de sua natureza – ela o aliena. Talvez o indivíduo possa se salvar, mas somente se o tentar pelo caminho que o próprio Rousseau tomou no final de sua vida, a via da renúncia a todos os valores da sociedade, da renúncia ao reconhecimento, à glória, à posição; a via do retorno a uma natureza que se abre ao sentimento puro, e que se abre apenas para ele.

É perfeitamente possível explicar a posição paradoxal de Rousseau, a partir de sua psicologia, pois devemos chamar paradoxal o fato de que um autor elabore uma teoria do político, profunda e difícil, com o único propósito de mostrar que essa teoria é inaplicável no campo da política concreta; em outras palavras, que ela não tem sentido para a vida à qual, por outro lado, ela devia restituir seu sentido, ou pelo menos conferir a possibilidade de um sentido. E tal explicação seria perfeitamente justificada, ou melhor, seria indispensável e inevitável, se quiséssemos compreender o homem de Rousseau. Talvez, ou mesmo provavelmente, Rousseau fosse o que se chama de louco que raciocina, alguém que apresenta, por meio de uma construção racional, um conflito não resolvido e, para ele, impossível de solucionar, como possuindo um valor universal. Talvez, e entretanto não sem que ele pense e pense de maneira admiravelmente rigorosa e conclusiva. Rousseau não é simplesmente louco, o que se chamaria “um caso”: as construções desse espírito, talvez, ou melhor, presumivelmente enfermo, impressionam e influenciam os pensadores mais sãos de seu tempo, e até mesmo seus adversários não o relegaram como perturbado ao esquecimento da história dos problemas psiquiátricos, mas procuraram refutá-lo com uma aplicação intelectual das mais intensas. Para citar somente nomes alemães e para não falar da enorme influência de Rousseau sobre o pensamento e sobre o sentimento de seus contemporâneos franceses,³ é prova suficiente que homens como Lessing, Wieland, Kant e Goethe tenham visto em Rousseau um dos gênios decisivos da sua época: nenhum deles se deixaria enganar por um louco. Mas resta um problema, e esse problema é sentido por todos da maneira mais vívida e expresso do modo mais claro: como podemos viver se a História, na qual nos encontramos, é desprovida de sentido, se

³ A presente conferência foi proferida na Alemanha, em Hagen.

nenhuma educação pode levar o homem à felicidade, nem mesmo a uma felicidade compreendida de maneira menos rigorosa, se o Estado e a sociedade estão condenados, se, afinal de contas, o ideal só existe para desvalorizar tudo o que existe e para nos precipitar por causa de sua beleza e de sua sublimidade no desespero mais abissal?

Não queremos e não podemos falar aqui dessas diferentes reações e de seu desenvolvimento. Se preferimos dar voz a apenas um deles, e certamente um dos maiores entre os críticos de Rousseau, é porque, entre os dois, existem laços particulares, que lhes são particularmente próprios.

Hegel, de fato, foi muitas vezes exposto às mesmas censuras que Rousseau e, acrescentemos logo, com justiça. Os dois veem no Estado um sentido absoluto: ambos concedem ao Estado – é claro, ao Estado razoável – um direito absoluto sobre o homem empírico, não razoável; para ambos, uma vida humana ou, pelo menos, mais precisamente, uma vida em comum humana só é possível no quadro do Estado; ambos reivindicam a liberdade da vida pessoal, enquanto atribuem ao Estado o controle da moral, e mesmo da religião, na medida em que moral e religião se exteriorizam em ações. Os dois se mantêm, assim, do lado oposto do que pode ser chamado de atitude clássica-liberal tal como é representada, com perspectivas diferentes, pelos pais da Constituição Americana ou por Wilhelm von Humboldt, para os quais o Estado é o árbitro situado entre os interesses sociais em conflito, os grupos, as tendências, um árbitro cuja essência consiste justamente em se abster de qualquer iniciativa. Para Hegel, como para Rousseau, o antigo ideal continua valendo, segundo o qual o homem se realiza no bom Estado e nele se torna homem autêntico.

Certamente, o acordo termina aí. Já é significativo que, para Hegel, a educação não representa um problema filosófico central e que, por outro lado, a reconciliação do homem consigo mesmo, que se encontra também no centro da filosofia hegeliana, não deve ser buscada precisamente onde Rousseau quer encontrá-la e afirma tê-la encontrado, isto é, na união sentida com a natureza. Foi sempre sabido, e os alunos e admiradores diretos de Hegel admitiram com frequência que o sentimento da natureza era tão frágil em Hegel quanto era desenvolvido o seu sentido da História: o homem se torna homem, se faz homem no curso de sua história, pelo qual ele se separa da natureza para se elevar ao espírito. Assim, para ele, a avaliação da História se torna positiva ao invés de ser negativa, e até se torna filosoficamente o positivo porque ela é – paradoxo apenas aparente – o desenvolvimento do negativo, daquela liberdade humana que pode dizer e diz “não” a todo dado, até que finalmente ela se compreende em Hegel, na sequência do seu percussor Kant, como o devir-consciente da liberdade advinda. A História do mundo é o tribunal do mundo. Hegel e Rousseau podem subscrever a

proposição de Schiller.⁴ Mas, para um, esse tribunal justifica o que foi e o seu devir, porque é o devir da liberdade, para o outro, ele condena tudo o que está presente e provém do passado, porque o homem não é livre e porque é infeliz. O mundo histórico, Hegel declara, não pode ser inferior à natureza e se, como todos admitem, a natureza é compreensível, o mundo histórico não pode ser desprovido de sentido ou, como ele diz, abandonado por Deus (*gottverlassen*), e assim dizendo, ele se apropria dos pensamentos e das fórmulas de Kant e Herder.

Seria difícil decidir qual dos dois tem razão. O que se pode dizer, no entanto, é que a atividade política pode certamente recorrer a Rousseau quando visa a reverter ou quando já reverteu a ordem estabelecida, mas que não pode aprender com ele o que ela pode e deve fazer positivamente. A vontade geral é certamente um critério absoluto, mas de tal modo que só permite dizer o que não está conforme com ela. Pior ainda: como se poderia decidir se, nesta ou naquela resolução concreta, foi a vontade geral que falou ou a vontade fortemente unida de todos? Como é possível decidir-se politicamente, se a história é desprovida de sentido e pura decadência, e se toda decisão deve ser histórica? Podemos, certamente, com o discípulo de Rousseau que é Kant, encontrar na universalidade das máximas uma espécie de critério aplicável, mas mesmo tornado aplicável, ele continua negativo e *qualquer* sistema coerente de princípios seria justificado: a única escapatória – Kant já havia compreendido isso – é ver na história um cosmo, um mundo ordenado em vez de um caos. É nesse ponto que Hegel se separa de Kant.

Mas essa separação não é absoluta, não é uma pura oposição. Para Hegel também, só é razoável o Estado ao qual o homem razoável pode razoavelmente se ligar: a liberdade e a independência da consciência pessoal são também para ele um santuário inviolável. Mais ainda: mesmo o interesse individual do membro da sociedade moderna detém um direito imprescritível e inquestionável – e Hegel vai tão longe que constrói um mecanismo da vida social, que, a exemplo dos grandes economistas do fim do século XVIII e do início do século XIX, concilia objetivamente os interesses de indivíduos e grupos – o que seria inadmissível e mesmo incompreensível para Rousseau. Mas aqui também a influência de Rousseau, mediada por Kant, é notável: a sociedade do trabalho e da aquisição de bens, com certeza, restabeleceria sempre seu equilíbrio, mesmo se fosse perturbada por influências externas, mas os movimentos do pêndulo ao redor do ponto de equilíbrio se tornariam muito violentos e durariam tempo demais se a decisão consciente não

⁴ “*Die Weltgeschichte ist das WeltÉricht.*” Cf. *Philosophie et réalité*. Derniers essais et conférences. Paris: Beauchesne, 1982, p. 165-166, onde Weil comenta a famosa proposição de Schiller e a sua significação em Hegel.

abreviasse o que chamamos de crise. A decisão consciente significa a decisão do Estado consciente de sua essência e de seus fins essenciais. A sociedade, se posso me exprimir assim, funciona mais ou menos bem, só o Estado age. Ele age a fim de assegurar a cooperação harmoniosa das forças sociais. Mas ele também age, ou deveria agir, a fim de eliminar desta sociedade a injustiça espontaneamente produzida por ela, mais precisamente: a fim de garantir mais uma vez um lugar honrado e sensato na comunidade àqueles a quem o processo moderno de produção priva de toda participação a uma vida verdadeiramente humana; àqueles que, segundo a expressão de Hegel, não possuem nada e, por isso, dependem de outros que dispõem dos meios de produção, àqueles que, como resultado disso, não têm mais honra profissional ou dignidade moral, que não podem mais sequer ter religião, ao populacho (*Pöbel*), como diz Hegel, ao proletariado, como se dirá em breve. É o Estado que *sabe* e tem o direito para si, em face do sentimento e do interesse do indivíduo singular; ele não pode prescrever suas convicções ao indivíduo, mas ele pode e deve regular as ações dos indivíduos, na medida em que essas ações afetam a vida da comunidade. A vontade geral está acima da vontade do indivíduo singular, acima da vontade de todos os indivíduos singulares. E no caso em que o Estado, quer dizer, a administração, a representação do povo e, finalmente, enquanto instância decisiva, o governo, viesse a trair a vontade geral, a pena de morte para as Instituições, cujo nome é Revolução, é prevista no Código Jurídico da História. Com certeza, pode-se chegar até aí: Hegel viu a Revolução que Rousseau temia. Ele permaneceu até o final um sincero e resoluto admirador dessa Revolução: num artigo de 1817, ele coloca as palavras de ordem da Revolução ao lado dos Dez Mandamentos, e isso tem um peso especial na boca de um pensador que sempre se declarou cristão. Mas o admirador da Revolução foi também sua testemunha, um observador que ainda não havia esquecido os horríveis acontecimentos do Terror, a confusão universal da vida do Estado e da sociedade, a brilhante tragédia da aventura napoleônica, que ainda conhecia o preço de uma revolução e que não sucumbira à admiração romântica dos grandes acontecimentos só por causa de sua grandeza. Daí a sua confiança na história e na razão na história, na razão que chegou na história à consciência de si mesma e que agora age com consciência no Estado, justamente para tornar supérflua a violência inconsciente, a violência que se levanta contra a inconsciência dos poderosos.

Assim, Hegel se separa de Rousseau – para poder continuar fiel a ele quanto ao essencial. Toda comunidade é histórica, tudo o que é adveio, e esse devir foi sensato, justamente porque chegamos no devir e graças a ele ao ponto em que compreendemos o devir e, assim, reconciliamo-nos com ele, por mais terrível que ele tenha sido em sua inconsciência. Mais ainda:

chegamos ao ponto em que a História por vir pode e deve ser pensada, projetada, ordenada, justamente do ponto de vista de uma comunidade humana de homens razoáveis na liberdade de seu sentimento e de sua consciência, que se submete livremente ao universal. Rousseau errou ao partir do indivíduo singular: o conceito do contrato é a negação do histórico em sua plenitude positiva de sentido, e Hegel se coloca aqui resolutamente do lado do grande, do maior adversário da Revolução Francesa e do pensamento fundamental de Rousseau, ao lado de Edmund Burke. O que é primeiro não é o indivíduo singular, é a comunidade que é primeira, com seus usos e costumes, com sua moral viva, não com uma moral abstrata em sua essência e abstratamente concebida, capaz, é claro, de julgar e de condenar o que existe, mas incapaz de substituí-lo por qualquer outra coisa. O povo é com certeza o verdadeiro sujeito da história, e os grandes homens só são grandes porque levam em conta as necessidades mais profundas do povo de elevar sua revolta muda e inconsciente à luz da consciência, mesmo se eles próprios agem de maneira inconsciente. Mas o povo, que não é a simples soma aritmética de indivíduos singulares, o povo existe apenas em organizações naturais, naturais porque constituídas historicamente, e se, como aconteceu na Revolução Francesa, ele se dissolve em uma massa de indivíduos justapostos, disso só pode resultar a pior confusão e, por fim, a tirania. Ou, para retomar os conceitos de Rousseau, quando lidamos com indivíduos singulares, encontramos no máximo a vontade de todos, nunca a vontade geral. Isso não significa que a vontade geral não exista, ao contrário, mas ela não se encontra nos indivíduos singulares, está presente no devir razoável da organização do todo. O indivíduo singular não é razoável porque singular: sua atividade se torna razoável quando ele encontra seu lugar numa comunidade razoável e cumpre lealmente sua função.

Nada seria mais errôneo do que ver agora em Hegel, em oposição a Rousseau, o devoto da História como única fonte, ou pelo menos fonte essencial do direito. Sucumbiu-se muitas vezes à tentação de interpretá-lo dessa maneira. Mas contra isso, seria suficiente referir-se ao fato de que a escola histórica do direito alemã foi formada contra Hegel e que a filosofia hegeliana do direito combate os princípios de Savigny, não sem rigor e não somente no detalhe. O que adveio encontra seu direito enquanto advindo, mas também somente no curso do devir; nada é bom e razoável simplesmente porque aconteceu, pois a história não é só o ser-que-adveio, ela é devir, e o que foi o bom e velho direito pode facilmente se tornar privilégio indevido, grave injustiça ou sobrevivência absurda. A razão em seu devir – e ela só existe concretamente neste devir – se desembaraça de suas velhas formas como de vestimentas que não se adequam mais a ela, e julga seu passado a partir do ponto que alcançou agora. E, contudo, assim se obtém finalmente

uma paradoxal reconciliação com Rousseau: o devir não é decadência, mas progresso, ele não é desprovido de sentido, mas devir do sentido, mas o que aqui advém, é justamente a razão, o universal, no qual o indivíduo, se quiser a liberdade na razão, a liberdade razoável, pode encontrá-la, ou melhor, ele a cria e a realiza – porque enquanto razoável, o indivíduo não é levado pela História, mas portador da história (*nicht Opfer, sondern Träger der Geschichte*).

Chegamos ao fim de nossas reflexões. Não há muito a acrescentar: mas os limites de uma conferência excluem muitas coisas que parecem importantes para o especialista, muitas cuja ausência faz com que o quadro fique incompleto, os acentos malcolocados, as tendências desviadas. No entanto, talvez assim o essencial se expõe mais claramente do que estaria em uma apresentação mais completa, na qual as árvores escondem a floresta. E o essencial é que, nesse combate entre a descoberta rousseauista, pois é disso que se trata, e a elaboração kantiano-hegeliana completa de um pensamento que seu autor apreendeu, mas não propriamente pensou,⁵ quer dizer, não colocou em relação coerente com o todo do pensar e do fazer humanos, o essencial é que nesse desenvolvimento inteiramente positivo se desenha claramente o grande problema, o problema que é ainda o nosso, o problema de uma história sensata, de uma história que seja o campo da decisão e não apenas destino cego ou, melhor, que possa e deva se tornar a possibilidade para todos de uma vida sensata e livre, livre sem deixar de ser sensata, de uma história que não engendra apenas o desespero e que não busca legitimar o que existe, simplesmente porque existe uma história que eleva a razão ao trono, e que porém não deixa esse trono suspenso no vazio, mas o funda sobre o solo fértil não apenas do que adveio, mas em devir vivo, uma história que leva da compreensão à ação, tomando nas mãos os problemas que surgiram, e engajando-se em resolvê-los sob sua própria e consciente responsabilidade. Rousseau não pôde ver a possibilidade e a obrigação positiva, talvez não quisesse ver; Hegel desenvolveu a obrigação positiva a partir da negatividade rousseauista. Estamos em uma época do mundo que os dois não apenas a anunciaram, mas a introduziram, numa harmonia de tendências contrárias. Chegou o tempo para que o homem se torne senhor da História.

Tradução: Judikael Castelo Branco e Leon Farhi Neto

Revisão técnica: Marcelo Perine

⁵ “Foi preciso Kant para *pensar os pensamentos* de Rousseau”. (Éric Weil, “Rousseau et sa politique”, in *Essais et conférences II*. Paris: Plon, 1971. p. 125).

SESSÃO II

RECENSÕES

Hegel e sua interpretação comunista

LUKÁCS, G. *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zurich et Vienne: Europe Verlag, 1948, 720 p.

O jovem Hegel. Sobre as relações entre dialética e economia

Lukács dedicou um grande trabalho ao jovem Hegel – grande em todos os sentidos, pelo esforço realizado, pela extensão e pela importância. Toda interpretação futura deverá levar em conta as teses desenvolvidas neste volume.

Isso significa que podemos concordar com essas teses? Longe disso. Mas antes de entrar na discussão acerca do ponto de vista do autor, do seu método e dos seus resultados particulares, queremos insistir sobre o valor incontestável do resultado, valor incontestável também nos casos, a nosso ver numerosos, em que a crítica das posições assumidas por Lukács pode servir para estabelecer posições mais sólidas.

Lukács vê a evolução do jovem Hegel da perspectiva marxista. Primeiro mérito: não há um número considerável de trabalhos sérios consagrados a esse avô do marxismo, ao menos na Europa ocidental, onde normalmente nos contentamos em pronunciar juízos mais do que sumários: as poucas páginas que Henri Lefebvre consagra a Hegel no seu pequeno livro sobre o *Materialismo dialético* têm por causa disso seu valor de peça rara.¹

Lukács se dedica ao estudo da influência que teve sobre Hegel o seu interesse pelas teorias dos economistas: outro mérito, e ainda mais considerável porquanto nem mesmo os marxistas tinham insistido sobre esse fato, todavia assaz evidente para quem queria ler os textos com a atenção necessária. Com exceção da obra de Kojève, não encontramos interpretações de Hegel que insistam suficientemente sobre o papel decisivo que o trabalho, a economia social (para Hegel, ela não é *política*) e as condições imateriais

¹ Referência a LEFEBVRE, H. *Le materialisme dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1940. [NdT].

da existência detêm no seu pensamento: ora, negligenciando estes fatores, que, para Hegel, são de primeiro plano, acaba-se, certamente, por compreender mal a unidade fundamental do seu pensamento em seus diversos aspectos, histórico, político, moral, “fenomenológico”.

Enfim, as análises de detalhe, como aquelas acerca do conceito de destino (*Schicksal*), de *positividade* na religião e no direito (especialmente no que concerne à ambivalência e à evolução tão curiosa desse conceito) e do trabalho ficarão como contribuições válidas. Sobre outros pontos, tocados apenas de passagem, o autor protesta com eficácia contra certos preconceitos universalmente aceitos. Assim, para nos limita-nos a poucos exemplos, a concepção segundo a qual o historicismo de Hegel teria a função de justificar o presente pelo simples fato de remontar a um passado venerável: enquanto a verdade é justamente o contrário, e se o leitor tem algo a se lamentar, é o fato de Lukács não aprofundar a elaboração da própria tese. Ou, ainda, a crítica das fragilidades do marxismo vulgar (esta obra mostra que o adjetivo distintivo é sempre dispensável), segundo o qual a descoberta das causas sociais de um fenômeno intelectual seria o bastante para resolver o problema da *verdade* das teorias de cujas causas e *gênese* se julga: Lukács tem bom senso suficiente para ver que as duas questões são irreduzíveis uma à outra (p. 648).

O bom senso de Lukács é suficiente para perceber isso, sua técnica garante a seriedade do seu trabalho, a sua formação filosófica lhe permite captar o sentido dos textos. O que lhe falta é a independência de espírito e, talvez, o espírito filosófico. O autor não está disposto a questionar as próprias convicções de marxista, ou a falar contra os dogmas de sua Igreja: cometeríamos contra ele uma grande injustiça, se o acusássemos de “objetivismo”. Ele é materialista, a tal ponto que a simples palavra “material” aplaca todas as inquietações que possam nascer em sua alma. Hegel é idealista: isto basta. O que esse idealismo significa, Lukács só poderia compreender escrutando o sentido de seu próprio materialismo, ou do materialismo ao qual adere. Às vezes, ele vê que o espírito hegeliano não é Deus. Ele chega a afirmar que é possível substituir este termo por aquele de “espécie humana” (p. 596, n. 1) – interpretação duvidosa, embora provavelmente exata para numerosos textos, mas que, em todo caso, mostra que o Espírito não é uma substância imaterial, transcendente, separada da humanidade vivente e agente. Ele vê de forma acertada que a célebre reconciliação hegeliana não é uma simples abdicação diante das condições prevalentes no momento: mas, como Hegel só pode ser um “idealista”, também não soube conceber outras soluções para as contradições reais que não fossem ideológicas ou conformistas: deste modo, constrói-se uma evolução em que Hegel passa da revolução a uma atitude de puro

conservadorismo – construção falsa para o período considerado por Lukács, construção falsa também, e talvez sobretudo, para o período pós-napoleônico.

Não precisou: eis a dificuldade de Lukács. Ele não quer sacrificar Hegel, o grande ancestral, aos seus intérpretes reacionários que, como Rosenzweig, ou, ainda mais, Haering, querem fazer dele o precursor de Bismark ou do fascismo. Mas também não quer que Hegel seja diferente de como foi visto pelo jovem, pelo muito jovem Marx. É preciso um exemplo? Ele se encontra na análise do pensamento religioso de Hegel. Segundo Lukács, são os reacionários e os fascistas que fazem dele um místico, que falseiam todo o seu pensamento para alcançar os próprios fins inconfessáveis. Pois bem: nós não fazemos parte dos que veem na religião o fator determinante da biografia hegeliana. Mas, infelizmente, Lukács se encontra obrigado a caracterizar o período de Frankfurt (1796-1800) pela marca do misticismo religioso, e em dezenas de lugares não pôde evitar insistir sobre este aspecto. Então, é Feuerbach que tem razão contra este Hegel, pensador religioso. Mas, nova catástrofe, Feuerbach, outro ancestral e, ao mesmo tempo, outra vítima da crítica de Marx, só tem razão em parte, somente contra as últimas consequências – e no fundo nada entendeu, de modo que Hegel continua superior a ele. (p. 708 e seg.).

Talvez seja por essa mesma razão que Lukács interrompa sua exposição da *Fenomenologia do espírito* (da qual fornece uma análise sucinta demais para poder ser frutuosa). Os textos, por exemplo certos parágrafos da *Filosofia do direito*, que dizem respeito à sociedade, teriam o inconveniente de confirmar bem demais o que ele diz sobre o papel da economia no pensamento hegeliano, e também o inconveniente – bem mais grave – de demolir a tese do idealismo *histórico* de Hegel, tese deduzida das *lições*, mas sem nenhum apoio nos textos que o próprio Hegel redigiu.

Fiquemos aqui. Poderíamos mencionar outros pontos; poderíamos observar uma ausência surpreendente de qualquer análise da evolução propriamente filosófica: a análise do devir do *conceito* especificamente hegeliano (que é o que há de mais especificamente hegeliano) sequer foi tentada. Convém acrescentar que o jovem Hegel só é interessante porque o velho Hegel foi um grande homem e que toda interpretação que não comece pelos resultados se priva do meio de distinguir o que é importante para nós, que, querendo ou não, direta ou indiretamente, seguindo-o ou nos opondo a ele, somos determinados pela influência da obra publicada em sua época. Em si mesmo, o livro de Lukács é uma obra de valor – e além disso é uma obra significativa. Não traz apenas informações preciosas sobre Hegel, nem se limita a estimular a reflexão filosófica e histórica; mesmo onde devemos contradizê-lo, e sobretudo ali, o livro lança luzes sobre a situação do

pensamento marxista e do pensador marxista cujo interesse supera os próprios resultados positivos desta pesquisa, por maiores que eles sejam.

Tradução: Judikael Castelo Branco

Revisão técnica: Luís Manoel A. V. Bernardo

Hegel (1953)

HEGEL, *Briefe von und an Hegel*. Hambourg: F. Menier, 1952.
[Correspondance de Hegel] Ed. J. Hoffmeister. In. 8 e Vol. I: 1785-1812, 1952, XVI-515 p. Vol. II: 1813-1822, 1953 p.

Nunca teremos um conhecimento verdadeiramente satisfatório da personalidade de Hegel. A razão disso está na noção de respeitabilidade dos seus descendentes que, para proteger a memória de um pai tão caracteristicamente pertencente ao século XVIII, destruíram tudo o que pudesse dar lugar a críticas às suas opiniões políticas, à sua vida extrafamiliar (fez-se de tudo para esconder a existência de um filho natural, ou pelo menos para lhe dar o mínimo de espaço), às suas relações com os “malpensantes”, etc. O próprio Rosenkranz, o primeiro biógrafo do filósofo, que ainda pôde dispor de materiais que se perderam para nós, só pôde se servir deles sob o controle da família Hegel, quer dizer, nos limites mais estreitos. Pode-se assim imaginar os princípios que guiaram Karl Hegel na edição das cartas de seu pai – e compreender a utilidade, a necessidade de uma nova edição, reunindo os textos que tinham sido publicados aqui e ali, acrescentando o que podia ser descoberto nos arquivos.

São conhecidos o cuidado e a acribia dos quais Hoffmeister deu prova na sua edição de uma parte das obras de Hegel. Assim, é supérfluo dizer aos que se beneficiaram dos resultados do seu trabalho que essa *Correspondência*, da qual se pode esperar ver em breve os dois últimos volumes, é digna de todos os elogios. Nada parece ter escapado à atenção e ao zelo de Hoffmeister; as notas servindo para esclarecer as alusões, para expor o contexto dos eventos históricos e biográficos, para traçar as referências, não deixam nada a desejar (a menos que se pense que uma explicação das passagens filosóficas por referência às obras de Hegel é desejável); a apresentação é agradável, o número de erros de impressão, salvo nas citações tiradas das línguas clássicas, é extraordinariamente pequeno. É uma edição da qual nenhuma biblioteca séria e nenhum leitor de Hegel podem dispensar.

Dizer o que as cartas não nos oferecem seria refazer – ou escrever – a biografia de Hegel; o que não equivale a refazer a exposição da filosofia hegeliana. É verdade que podemos encontrar ali um esclarecimento suplementar para muitos detalhes do sistema, mas só as cartas que Plaff endereça a Hegel sobre a sua *Lógica* – as respostas de Hegel infelizmente foram perdidas – trazem algo novo, na medida em que permitem concluir, a partir das objeções de Plaff, como Hegel argumenta e mantém o próprio ponto de vista contra um adversário, cujo espírito de penetração (Plaff era matemático) “salta aos olhos”. Mas a *Correspondência*, tal como nos é apresentada aqui, em muito servirá para fazer desaparecer o mito de um Hegel frio, funcionário aburguesado e reacionário. Hoffmeister desvendou de forma admirável as questões sobre as posições políticas do professor da Universidade Real de Berlim, chegando a mostrar, apoiando-se em cartas e em documentos, como esse *conservador*, mesmo depois dos célebres decretos de Karlsbad, manteve-se em contato com estudantes expulsos e perseguidos por suas inclinações “democráticas” e como agiu em favor de professores demitidos pelas mesmas razões. É também muito interessante constatar que a atitude de Hegel, diante da Revolução e de Napoleão não mudou, que esse *estadista* tinha horror ao que ele mesmo chamava *organizar*, a maneira de proceder por ordens inexplicáveis, portanto incompreensíveis, e que, para ele, o Estado moderno não era apenas – ainda que também o fosse – o Estado de uma administração razoável, destrutiva de tudo o que fosse *somente* histórico, mas sobretudo um Estado no qual o povo em sua totalidade pode participar, ao compreendê-la, da ação política. Ora, essas cartas podem ter um forte tom pessoal, é impossível que não estivessem de acordo com a doutrina do filósofo. É de se esperar que aqueles que querem compreender o pensamento de Hegel, o que não é sempre uma tarefa fácil, estudem esses volumes.

Tradução: Judikael Castelo Branco

Revisão técnica: Luís Manoel A. V. Bernardo

Hume contra Hegel e Marx

SABINE, G. *A history of political theory*. Londres: Harrap, 1948. 665 p.

Esta reedição que, parando antes do início da última guerra, não parece constituir uma reformulação, será saudada por todos aqueles que se interessam pelo problema da política (no sentido de Aristóteles), tema decisivo, difícil e que, mais do que qualquer outro, só pode ser compreendido na sua história. Não conhecemos nenhum outro manual de valor igual a este.

Isso não significa que ele seja perfeito. Certas lacunas chocarão o leitor, e não apenas o leitor europeu. Para citar a mais importante, não há em nenhum lugar espaço para a teoria política católica, nem na sua forma contrarrevolucionária (procuramos em vão o nome de Bonald ou de Maistre), nem nas suas formas mais modernas, tais como se encontram nas encíclicas dos últimos papas, nos movimentos, ortodoxos ou condenados, dos diferentes cristianismos sociais. Encontramo-nos mal-informados sobre as origens do socialismo além da marxista (Saint-Simon mereceria uma menção, bem como Owen, Proudhon mais do que uma menção a título de fonte de Marx), o anarquismo não deveria passar em silêncio, as teorias do corporativismo têm direito a uma análise, mesmo que sucinta. Falamos de lacunas, certamente lamentáveis, e mesmo de graves lacunas, mas não se deve deixar que a existência destas nos faça esquecer das enormes qualidades da exposição.

Qualquer que seja o autor tratado, pode-se confiar na erudição e na consciência de Sabine (há erros, mas quem atravessaria um campo tão vasto sem tropeçar? – erros algumas vezes surpreendentes, como, por exemplo, Lênin, no index, adornado do prenome de Nikolai). A exposição é clara, o autor tratado – e essa qualidade é mais rara, extremamente rara, – é tomado a sério e interrogado não segundo as ideias do intérprete, mas segundo as suas próprias; a discussão se endereça ao autor e lhe pergunta em que medida suas ideias formam a coerência que pretende. Enfim, e não em último lugar,

Sabine está consciente de sua própria posição, o que lhe permite ser equitativo, mesmo com o que não está de acordo (seu tratamento do marxismo e do liberalismo constitui um exemplo de discussão correta, mesmo se não o seguimos), o que lhe permite, sobretudo, perceber a grande dualidade da interpretação moderna da política e da história e que se resume (e que ele resume) na questão fundamental: quem tem razão entre Hume e Hegel?

Sabine opta por Hume. É escusado dizer que sua interpretação de Hegel (e, por consequência, de Marx) depende dessa escolha e não é de surpreender que essa interpretação seja questionável. Pouco importa: na confusão de todas as ideias, no barulho do burburinho político que nos atordoa, é uma alegria e mesmo um alívio encontrar alguém que saiba ver a alternativa. Os argumentos sobre os quais Sabine baseia sua decisão talvez não sejam convincentes (e normalmente ele mesmo se exprime da maneira mais prudente possível: “se Hume tiver razão”). Mas discuti-los seria abrir um debate sobre os próprios fundamentos da metafísica e da filosofia enquanto tal. Pode ser que Hume – cético, positivista antes mesmo que houvesse o termo, homem da experiência, do hábito, das convenções históricas, o grande adversário das verdades absolutas – tenha sido um metafísico desiludido, um amante infeliz do racionalismo e da razão, um homem preso à ideia preconcebida de um saber perfeito e intemporal. Talvez Sabine, preferindo Hume, tenha preferido o modo negativo de um racionalismo da razão abstrata e que Hegel e Marx, ainda que não tivessem tido razão, estivessem no bom caminho. Pode ser, poderia ser. Que um manual de história das ideias leve a tais reflexões e o faça de forma consciente, voluntária e natural, é suficiente, apesar de suas faltas, para colocá-lo em um lugar de destaque.

Tradução: Judikael Castelo Branco

Revisão técnica: Luís Manoel A. V. Bernardo

Hegel, obras completas

HEGEL, G. W. *Sämtliche Werke Neue kritische Ausgabe*. Ed. J. Hoffmeister. Felix Menier: Hambourg,
Vol. XII. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1955, XVII-434 p.)
Vol. XXIX. *Briefe von und an Hegel* (Vol. III. 1954, XI-475 p.)

A grande edição das *Obras de Hegel*, a única com direito ao título de edição crítica, logo, aquela que será doravante o fundamento de todo trabalho científico sobre o autor, continua a avançar, apesar de muitas interrupções e dificuldades. Apesar também de tantos erros cometidos – é preciso confessá-lo –, a princípio, na concepção e na execução, os dois últimos volumes provam de novo que Hoffmeister e sua equipe encontraram o caminho certo (ainda que talvez nem sempre o sigam em todos os detalhes).

A *Filosofia do direito* virá em dois tomos, o primeiro, único publicado até agora, contém o texto impresso em 1821, acrescido das notas manuscritas por Hegel no seu próprio exemplar. Não há nenhum problema quanto à primeira parte: Lasson, seus predecessores e contemporâneos tinham corrigido os erros de impressão da edição original. Mas, quanto às adições manuscritas, se dá algo bem diverso: Lasson, que as descobriu e publicou, as havia decifrado mal e uma revisão completa se impunha. Ela foi feita, e com resultados totalmente convincentes. Quanto às notas explicativas acrescidas por Gans à sua edição da *Filosofia do direito*, no quadro das antigas *Obras completas*, e que havia extraído (ou alegava ter extraído) dos cursos de seu mestre, elas aparecerão, completamente transformadas, em um segundo volume. De acordo com as indicações fornecidas por Hoffmeister em seu “Prefácio” ao primeiro volume, deve-se esperar que o recurso aos cadernos dos ouvintes de Hegel tornará possível compreender o pensamento hegeliano muito mais do que Gans fizera. Além disso, é sabido que Gans, ainda em vida de Hegel, deu ao pensamento político de seu mestre uma inflexão que, talvez sem distorcer a tendência profunda, a fez parecer mais “à esquerda” do que a apresentação do próprio Hegel.

O terceiro volume da *Correspondência* contém as cartas escritas e recebidas por Hegel de 1823 até a sua morte, quer dizer, durante a época das honras, da glória, da sua maior influência intelectual e administrativa. Um bom número de cartas aparece pela primeira vez nessa edição; muitas outras, publicadas aqui e ali, se tornam agora, graças a esta edição, mais facilmente acessíveis, e as notas abundantes e extremamente ricas, trazem informações do maior interesse, muitas vezes suficientes para resolver questões debatidas da biografia de Hegel.

Esta edição será indispensável. No entanto, nós esperamos que o último volume (IV), que deve conter o *index* e as indicações que não encontraram lugar nas notas dos primeiros tomos, inclua também uma lista dos erros de impressão, numerosos e de uma natureza que desperta suspeita, em particular quando se trata de citações latinas ou gregas e da correspondência com Cousin, em francês: é possível que a ortografia de Cousin fosse um tanto original e que o conhecimento que Hegel tinha do francês – ainda que notável – não fosse perfeito, mas hesitamos em colocar tudo nesta conta quando o olhar é atingido por “gralhas” evidentes, quando quase todas as citações eruditas contêm erros e o próprio texto alemão nem sempre é correto.

Quanto à contribuição destas cartas para o conhecimento da pessoa e do pensamento de Hegel, não devemos esperar demais. Estamos bem informados sobre o ensinamento e sobre as opiniões de Hegel nesse período tanto pelos seus escritos, quanto pelos testemunhos diretos, pelos documentos e pelas lições. Ademais, Hegel, vivendo num ambiente que evidentemente lhe convinha, negligenciava sua correspondência. Não queremos dizer com isso que o volume careça de interesse: ao contrário, em muitos pontos temos confirmações diretas em questões nas quais, até agora, era preciso confiar nos textos de autenticidade duvidosa, como os cadernos dos alunos: as disposições estéticas de Hegel, por exemplo, se revelam aqui nas suas próprias palavras e nas suas reações imediatas diante das obras de arte em Dresden, Viena, Paris e Bruxelas; constatamos que a música tem um papel preponderante na sua sensibilidade, etc. Sobre um outro plano, encontramos as indicações de sua inclinação liberal (muito anti-“ideológica”, se pudermos chamar assim), detectável, mas não sem uma interpretação aprofundada, nas suas publicações, e já conhecidas nas cartas anteriores. Será possível corrigir ou precisar algumas alegações sobre as suas relações com as autoridades universitárias e políticas da Prússia. Será igualmente possível ver como evoluíram suas relações com Schelling (o pobre Hegel acreditara ter encontrado um amigo, e o anunciou, cheio de alegria, à sua esposa e aos seus correspondentes – a única reprovação que faz a Cousin foi não ter sublinhado suficientemente a importância de Schelling –, enquanto este

último nutre por Hegel uma fidelíssima antipatia), a confiança mútua que reina entre ele e Altenstein (certamente o maior ministro da Educação Pública da Prússia – e não só da Prússia), o nascimento do duplo movimento anti-hegeliano, tradicionalista de um lado, revolucionário de outro. Em poucas palavras, podemos reunir elementos preciosos, mas nada de decisivo, nem para a biografia nem para a interpretação do sistema. O volume não se torna menos útil por isso: o pesquisador ficará tão satisfeito por poder *provar* que Hegel não mudou durante a época berlinense como ficaria com a descoberta de mudanças fundamentais – pelo menos, se quem pesquisa se ativer mais ao estabelecimento dos fatos do que à sua própria “originalidade”, quer dizer, se for um verdadeiro pesquisador.

Tradução: Judikael Castelo Branco

Revisão técnica: Luís Manoel A. V. Bernardo

Correspondência de Hegel

Hegel, *Briefe von und an Hegel*. [Correspondance de Hegel]. Vol IV. Hambourg: Menier, 1960, XI-331 p.

Os três volumes precedentes desta belíssima edição (*Critique*, n. 77 e 100) ofereceram ao público cartas escritas e recebidas por Hegel, na íntegra e em textos cuidadosamente revistos. O último volume traz aqueles acréscimos que terminam, mas nunca definitivamente, uma edição deste tipo. Todavia, ele não se limita a isto: cerca da metade do tomo é ocupado por um registro alfabético das pessoas mencionadas nas cartas, com um mínimo de indicações biográficas e literárias (um mínimo, digamos, às vezes esguio demais, e em outros casos supérfluo a ponto de se tornar quase grotesco, como, por exemplo, *Moisés, bíblico*, p. 189). O resto é constituído, salvo algumas cartas recentemente descobertas e umas tantas modificações feitas dos textos publicados após comparação com novos, por notas e documentos relativos ao homem Hegel. Muitas vezes divertidos, quase sempre instrutivos: o *Álbum* do estudante e as clarificações que obteve no *Stift* de Tübingen, o livro-caixa do professor berlinense (que aluga um caro traje de dominó para ir ao baile de máscara e cuja despesa mais elevada é a do vinho): um historiador da civilização encontraria ali matéria para explorar. Aprendemos também algo de novo sobre as diligências de Hegel, em favor de um estudante perseguido por atividades subversivas (as cartas a Asverus recentemente publicadas confirmam o que já se sabia). Vemos Hegel estudar a história da França, em 1825, com a ajuda de Sismondi e de Malby. Em suma, uma coleção de documentos da maior importância para quem se interessa pelo homem Hegel. Lamentamos apenas por um certo número de erros de impressão e que a lista das *Erratas* a corrigir nos primeiros três volumes seja incompleta.

Tradução: Judikael Castelo Branco

Revisão técnica: Luís Manoel A. V. Bernardo

Uma nova edição das obras de Hegel

HEGEL, *Gegammelle Werke*. Volume IV: Escritos críticos de Jena. Ed. H. Buchner e O. Pöggeler. Hambourg, F. Menier, 1968. VII. 622 p.

Por mais de um século, as edições das obras, anotações e cursos de Hegel se sucederam, sem que nenhum deles tenha conseguido satisfazer àqueles que nutriam o desejo legítimo de saber o que Hegel realmente escreveu, ensinou e anotou para si mesmo. A devoção dos amigos e dos discípulos que começaram a publicar, depois da morte do mestre, tudo o que lhes parecia essencial (houve duas edições sucessivas, entre as quais observamos algumas diferenças importantes), estava longe de qualquer preocupação de acribia editorial: os textos publicados por Hegel em pessoa foram “enriquecidos” por notas complementares, extraídas de manuscritos, sem que se distinguíssem as respectivas datas de nascimento; a reprodução dos próprios textos foi pouco escrupulosa; os cursos, novamente sem nenhuma distinção das diferentes épocas, foram compilados a partir de notas hegelianas manuscritas e de cadernos de ouvintes visando a uma unidade muitas vezes arbitrária. Foi somente no início do século XX que Dilthey e seus discípulos, sobretudo Nohl, se voltaram para os autógrafos, dos quais uma boa parte havia entretanto desaparecido: a ideia de uma edição crítica e digna de confiança estava lançada. Infelizmente sua execução se fez esperar. Lasson e, depois dele, Hoffmeister ofereceram aos pesquisadores textos revisados de livros publicados por Hegel, permitiram o acesso aos manuscritos de Jena, reuniram a correspondência. Mas essa edição, publicada pela mesma editora da presente série e que continua indispensável até nova ordem, não só nunca foi terminada, como se ressentiu também do fato de ser uma obra de indivíduos isolados, de homens dedicados, mas cujas forças e os meios disponíveis não eram suficientes para uma tarefa extremamente árdua. O mérito indiscutível e imenso desses especialistas não foi o bastante para nos dispensar do recurso à antiga edição, por exemplo, para as lições sobre a História da filosofia, para uma parte das lições sobre a estética, etc., e as diferentes reimpressões da coleção publicada antes de 1850, feitas sem

nenhum cuidado de verificação, na falta de edições melhores, ainda estão no mercado.

A nova edição, cujo primeiro volume acabou de ser publicado, nasce sob auspícios extremamente favoráveis. Graças à *Forschungsmeinschaft*, organização de uma constituição bem diferente, mas com funções comparáveis àquelas da nossa C.N.R.S., foi fundado o *Hegel-Archiv* que, sob a direção de Otto Pöggeler, persiste sistematicamente no enorme trabalho editorial sem o qual nada de durável pode ser feito. O financiamento da publicação está assegurado. Uma editora, a Menier, a mesma que meritoriamente deu ao público a edição Lasson-Hoffmeister, foi encontrada. As condições necessárias para o sucesso estão reunidas e o sucesso está garantido com a única condição de que os próximos volumes, como é legítimo esperar, estejam à altura daquele que agora foi apresentado ao público.

O arbitrário da antiga edição desapareceu: é conhecida a incessante discussão sobre a atribuição dos artigos do *Kritisches Journal der Philosophie*, e tal como é sabido que, logo depois da morte de Hegel, quando Schelling ainda estava vivo, se questionava sobre qual dos dois fosse o autor deste ou daquele artigo. A presente edição submete ao leitor o texto completo do *Journal* e o deixa julgar – o que não impede que os editores deem a sua opinião. Notas e notícias publicadas, aqui e ali, foram reunidas. As indicações bibliográficas concernentes às diferentes impressões se encontram completas. As datas da redação são fixadas nos limites mais estreitos possíveis. Em uma palavra, o mais exigente dos leitores críticos ficará satisfeito.

Mas isso não é tudo. A *Nota editorial* forma de fato um pequeno manual de história das publicações filosóficas do início do século XIX; das relações entre personagens, hoje muitas vezes esquecidos mas influentes, no seu tempo; dos laços e das intrigas. Imergimos na atmosfera literária daqueles anos decisivos para a evolução do idealismo alemão. Atmosfera na qual se imerge ainda mais profundamente pelas notas explicativas. Não apenas as referências, diretas e sobretudo as indiretas, são dadas de forma completa: os editores citam os textos originais de Reinhold, Bardili, Krug, Schulze, etc., textos aos quais Hegel ou Schelling, no que concerne ao *Journal*, se referem, que têm em mente e que supõem ser do conhecimento dos leitores, textos hoje difíceis de encontrar mesmo nas bibliotecas alemãs e que ninguém havia se dado ao trabalho de identificar com tanta precisão, a ponto de que a leitura dessas notas (elas constituem de fato uma leitura, e apaixonante) diverte, ilumina, instrui, esclarece o que de outro modo continuaria como elucubração incompreensível ou grosseria injustificável, combate no qual nem sempre se distingue o que é imputável aos dois críticos do que eles simplesmente imputaram (ou parecem imputar por pura maldade) às suas

vítimas. Aqui, também, aquele que se servir da presente edição poderá julgar com conhecimento de causa. Mesmo os textos clássicos particularmente importantes para a compreensão são dados aos leitores, às vezes seguindo as edições anteriores a 1800, uma garbosidade que poderá incomodar aqueles que não estão habituados aos costumes dos tipógrafos e editores dos séculos XVI, XVII e XVIII.

Terminamos com um cumprimento e com a expressão de um lamento endereçados à Editora Menier. A apresentação dessas *Obras* é digna de seu nível científico: bom papel, boa brochura. Mas ela se sacrifica à moda (a uma moda contra a qual Kant já protestava – a história da moda é circular): sobre um papel de cor creme imprimiu-se o texto com uma tinta mais escura, mas do mesmo tom – o que não facilita a leitura. É desejável que os próximos volumes e as reimpressões deste primeiro voltassem à boa, velha e proverbial tinta preta.

Tradução: Judikael Castelo Branco

Revisão técnica: Luís Manoel A. V. Bernardo

O homem Hegel

NICOLIN, G. (Ed.). *Hegel in BÉrichten seiner Zeitgenossen*.
Hambourg: Menier, 1970, 694 p.

Foi Johannes Hoffmeister, o editor das obras de Hegel depois de Lasson, que começou a recolher os testemunhos que os homens do seu tempo nos deixaram sobre Hegel; morreu antes de ter completado o empreendimento, coube, então, a Günther Nicolin concluir, se uma coleção dessa natureza puder ser levada ao fim. Todos os que se interessam por Hegel lhe serão gratos por lhes ter permitido fazer uma ideia do homem e da sua posição através aqueles que, seus admiradores e amigos ou seus adversários e detratores (estes últimos extremamente raros: cita-se no máximo Schopenhauer e, num degrau abaixo, Fries), o tinham lido, haviam frequentado as suas aulas e o tinham encontrado a título (mais ou menos) amigável.

Trata-se do homem Hegel, não do filósofo: se quisermos estudar este em seu desenvolvimento, temos de procurar noutros lugares, nos seus manuscritos, se nos interessarmos pela gênese, às suas cartas e às suas lições; é aí que se vê como o sistema, antes de se apresentar totalmente estruturado, se forma ou, inteiramente constituído, é posto à prova pelo contato com a história, a política, a religião e a arte. Aqui, só excepcionalmente nos deparamos com observações que nos informem alguma coisa sobre a filosofia hegeliana; e o que se encontra serve muito mais para destruir imagens falsas cuja falsidade pode ser demonstrada, e o foi, pela referência aos textos hegelianos. Mas obtemos às vezes uma confirmação dos resultados dessas interpretações, e isto tem seu valor, porque demonstra que aqueles que tomam o contrapé de uma certa tradição, muito mais difundida do que efetivamente exposta (exceto por Heym), não constituem um anacronismo, mas correspondem às interpretações dos contemporâneos de Hegel.

Vejamos alguns exemplos disso. Em sua relação com Kant, Hegel aparece muitas vezes no papel de parricida; que isto seja contrário à realidade pode ser demonstrado com a ajuda de textos de todas as épocas de sua atividade:

ele não assassina Kant mais do que Platão, que usa o termo parricídio, tenha assassinado ou tentado assassinar Parmênides, ou mais do que Aristóteles tenha tentado fazer o mesmo com Platão. Mas não deixa de ser prazeroso ler (n. 184) que Hegel, aos seus estudantes de Nuremberg, na altura, portanto, em que trabalhava na *Lógica* e na primeira *Enciclopédia*, recomendava, quando lhe perguntavam o que deviam ler, que estudassem Kant e Platão, em detrimento dos filósofos da moda.

Mas há sobretudo a lenda particularmente tenaz do Hegel reacionário; que ele não o fosse por nada, a leitura menos atenta da *Filosofia do direito* ou dos seus cursos sobre a *Filosofia da história* e sobre a *História da filosofia* mostrá-lo à saciedade. E todavia, não é menos esclarecedor encontrar sob a pena de Varnhagen von Ense, homem bem inserido nos meios intelectuais, diplomata, marido de Rahel Levin, a divindade do mais importante salão de Berlim, correspondente de Goethe, membro do grupo dos editores dos *Berlinische Jahrbücher*, órgão de Hegel e dos hegelianos, o seguinte (e que explica em parte o mal-entendido): “A reputação e a influência do professor Hegel não cessam de crescer; os ministérios pensam ter encontrado e poder utilizar em sua filosofia uma filosofia inteiramente legítima (quer dizer, legitimista), dedicada ao Estado, prussiana. Não intuía quanta liberdade, quanto constitucionalismo, quanta predileção pela Inglaterra vive e age neste modo de pensar” (n. 481). E Michelet, fiel entre os fiéis, narra como, não sem apreensão, submeteu ao vetusto mestre um texto destinado aos *Jahrbücher*, no qual teria completado a famosa fórmula da filosofia como o pássaro de Minerva que só alça voo ao cair da noite, escrevendo: “Mas a filosofia é igualmente o canto do galo do dia que nasce e que anuncia uma figura renovada do mundo”; a passagem não escapou a Hegel, que a leu em voz alta ao jovem colaborador, mas com um leve sorriso de benevolência, e a publicou tal qual na revista. Poderíamos igualmente recordar a atitude tomada por Hegel diante do nacionalismo racista de uma parte das associações estudantis, atitude melhor revelada na *Correspondência* do que no relato, mesmo que divertido, de uma visita noturna a um estudante encarcerado, com o qual outros estudantes e o próprio Hegel falam de um barco trazido pelo rio Spree sob as janelas da prisão; podemos também sublinhar que Hegel contribuiu com uma coleta secreta em favor de um professor destituído (n. 307 e n. 307b). É bem verdade que a Revolução de 1830 exerceu uma impressão muito forte sobre Hegel e parece tê-lo inquietado profundamente. Entretanto, se é permitido propor uma explicação hipotética, Hegel não parece ter reagido desse mesmo modo à revolução parisiense: se o novo governo lhe parece pouco sólido e portanto pouco digno de confiança, ele pensa também que o rei-cidadão pode servir, “se ele agir de forma razoável” (n. 638); essa reação dá-se antes em relação à

revolução belga, revolução contra o Estado, não contra um governo, e além do mais revolução inspirada pelo catolicismo, em relação ao qual Hegel se mostra cada vez mais hostil: sem falar das queixas de alguns dos seus ouvintes católicos, seu julgamento se exprime, quase com violência, na *Enciclopédia* (3. ed., § 552: o passo não se encontra na edição de 1817): e esta violência explode quando ele visita, em companhia de Victor Cousin, a catedral de Colônia; vendo os mendicantes fazerem “comércio de medalhinhas abençoadas [...] ele me diz com violência: ‘Eis a vossa religião católica [...]. Morrerei sem assistir ao fim disso?’” – reação pouco digna de um filósofo ao juízo de Cousin que discerne – e talvez não esteja totalmente errado – em Hegel, “um tipo de filósofo do século XVIII”; ele não defendia até mesmo Diderot dizendo: “Não sejam tão severos, é a juventude perdida da nossa causa” (n. 766)? Também não é impossível que aqui tenha desempenhado algum papel a sua amizade com van Ghert, reformador holandês do sistema escolar dos Países Baixos reunidos, e besta negra do clero católico.

Vamos recolher outras indicações, digamos, filosófico-pessoais. J. E. Erdmann tinha notado que Hegel não gostava da natureza, aquele que ler as cartas que ele envia à sua esposa durante as suas viagens, ficará impactado pela ausência completa de descrição de paisagens, das coisas vistas, da luz: só as produções dos homens, do *Espírito*, o atraem; se é preciso um complemento disso, Varnhagen o fornece: enquanto, numa conversa, alguém se queixou que o rei tinha feito remover duas das seis fileiras de árvores que davam nome à avenida *Unter den Linden* (Sob as Tílias), Hegel se lamentava, ao contrário, de não terem sido abatidas todas as árvores, porque só então essa magnífica avenida poderia causar a mais forte impressão – compreende-se que Varnhagen fale do gosto bárbaro e da falta de sentido estético, precisamente dessa sensibilidade para a beleza da natureza que também não interessará absolutamente ao filósofo da arte. Atente-se ainda, para dizer uma última palavra sobre as opiniões políticas de Hegel, que ele não comemora somente o dia 14 de julho (n. 457, de 1826), mas também o dia da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (n. 315 – o autor, Ernest Förster, escrevendo muito tempo depois dos eventos, comete um erro evidente de data, corrigida pelo diário de seu irmão Karl, n. 326), que ele festeja juntamente com o seu próprio aniversário, e isso, em 1820, depois dos decretos de Karlsbad.

Talvez, depois de tudo isso, o mais significativo é que há tão pouca coisa nessa existência regular, ordenada, de pai de família – e de família feliz –, com os seus pequenos prazeres, suas pequenas contrariedades, as relações de um funcionário com o seu ministério, de um professor com os seus colegas e com seus alunos – nada de muito interessante para um leitor ávido por grandes conflitos, por situações inextrincáveis, por tragédias (ou

por comédias). Um caráter íntegro (mais de uma vez as discussões no comitê da redação dos *Jahrbücher* devem ter sido violentas, e por culpa de Hegel), uma língua e uma pena que nem sempre levavam em conta as reações daqueles que visavam a uma grande fidelidade na amizade bem como na aversão, algumas rupturas, mas na maioria das vezes provocadas pelos parceiros (Hegel nunca compreendeu bem o ódio que Schelling tinha dele), e isto é praticamente tudo. Não é preciso se surpreender: trata-se de alguém que escreve que o homem deve pelo menos se elevar a uma convicção tão vivida (*Gesinnung*), que se lhe torne indiferente o fato dos táleres de Kant se encontrarem ou não em seu bolso, tanto quanto lhe será indiferente que ele mesmo exista ou não, a saber, que esteja ou não na vida finita (*Logique I*, 74, ed. Lasson).

Não faltam as anedotas divertidas. Aprendemos como foi feita a eleição de Hegel para a cátedra berlinense e como ele fracassou em ser eleito em obter um lugar na Academia. Lemos a confissão de Cousin declarando honestamente que pouco compreende do pensamento de Schelling e absolutamente nada dos livros de Hegel (n. 614). Mas tudo isso e muitas outras coisas ilustram mais a época e a atmosfera em torno de Hegel a não ser que se queira sustentar que o filósofo e o homem eram uma coisa só (o que talvez nem sempre seja o caso).

Não cabe concluir a partir das nossas observações que o livro de Nicoli não seja interessante para quem se interessa pelo sistema; o que enunciamos há pouco mostra justamente o contrário: é um fato filosófico da mais alta importância que uma filosofia tenha podido ser vivida, ao menos pelo seu autor. Convém agradecer ao editor. Tudo o que desejaríamos seriam notas mais extensas; mas muitas vezes encontraremos complementos valiosos para essas breves indicações no Volume IV da *Correspondência* de Hegel.

Tradução: Judikael Castelo Branco

Revisão técnica: Luís Manoel A. V. Bernardo

Uma introdução à Metafísica de Hegel

SOLL, I. *An Introduction to Hegel's Metaphysics*. With a Foreword by Walter Kaufmann. Chicago: University of Chicago Press, 1969. 177 p.

No “Prefácio” que escreveu para o livro de Ivan Soll, Walter Kaufmann não exagera de forma alguma quando fala de um estilo particularmente claro e direto, da ausência do jargão hegeliano (talvez fosse melhor falar do jargão de alguns hegelianos) e afirma que tais complexidades raramente foram tratadas com tanta clareza. Temos aí uma verdadeira introdução, um livro que não foi escrito para propagar a ciência do seu autor, mas para dar acesso ao conhecimento àqueles que ainda não o possuem. Outras qualidades se somam a essa: Ivan Soll leu Hegel nos textos originais, e não apenas leu, mas compreendeu com um conhecimento raro da língua – o que é menos frequente do que se costuma crer; sistematicamente, deu preferência aos trabalhos publicados pelo próprio Hegel, e usou as *adições* feitas pelos primeiros editores, com uma prudência que deveria ser a regra, do mesmo modo que deixou de lado as grandes *Lições* sobre a História, sobre a Estética, etc., cuja leitura isolada causou tanto dano, não apenas à compreensão da filosofia hegeliana, mas até a simples vontade de compreendê-la ou à própria intenção de compreendê-la. Seu maior mérito, no entanto, é ter centrado a sua exposição no que foi o problema central dessa filosofia aos olhos de seu próprio autor.

Esse problema é determinado pela vontade de Hegel de fazer da filosofia uma ciência em vez de uma busca eterna e eternamente insatisfeita: Soll não o diz nesses termos, que são os de Hegel, mas o diz. O que foi amor ao conhecimento deve se tornar conhecimento, quer dizer: conhecimento do Absoluto e saber absoluto; os dois não se separam; um conhecimento que tenha um objeto independente de si é apenas conhecimento das aparências desse objeto: somente a Totalidade, que é o Absoluto, compreende (nos dois significados desse termo) o que primeiramente se apresenta na forma de uma oposição irreduzível entre sujeito e objeto. Ivan Soll insiste com razão sobre a importância que o pensamento de Kant teve para Hegel, ao

menos tal como ele o interpretou: o entendimento só apreende fenômenos cujo fundo permanecerá sempre inacessível a ele, e a razão, que lida com a Totalidade, com o Mundo considerado como unidade estruturada, com a liberdade, com Deus, não chega a conhecer o que constituem os únicos temas dignos dela. Ao contrário, quando se trata do conhecimento absoluto, a ciência do Saber e a ciência da Totalidade coincidem, e a Metafísica e a Lógica são apenas aspectos, inseparáveis, do mesmo, ao passo que o entendimento considera esse *mesmo* dividido, sem nenhuma reconciliação que não seja apenas postulada.

Outro grande mérito do livro é enfatizar que nenhuma depreciação, nenhuma desvalorização do entendimento, portanto, daquilo que o uso corrente denomina ciência ou ciências, é implicada por essa restrição dos direitos do entendimento: dentro de seus limites de aplicação, elas guardam toda a sua força. Para dizê-lo referindo-se a Kant, referência da qual Soll não tira todas as vantagens possíveis, a filosofia crítica tem razão quando se trata do finito, do sensível, do que ela concebe como fenômeno: Soll poderia ter lembrado que toda a segunda parte da Lógica hegeliana, em suas duas (ou três) redações, se apresenta precisamente como uma lógico-ontologia, uma *ontológica* do *Schein* e da reflexão, *ontológica* que é, por consequência, indispensável para a compreensão da realidade, indispensável a ponto de, sem ela, não se poder ter compreensão alguma.

Deixamos em alemão a palavra *Schein*, cuja tradução é das mais difíceis (compreendemos porque o autor quase não a tenha utilizado); ela designa, ao mesmo tempo, a fenomenalidade (*scheinen* = parecer, aparecer) e a iluminação proveniente de uma fonte exterior (o Sol *scheint* – resplandece iluminando), iluminação que, aqui, os conceitos, aparentemente opostos e separados, oferecem uns aos outros: causa e efeito, por exemplo, referem-se cada um ao seu “contrário”, pois a causa não seria causa sem seu efeito, no qual está, então, o seu fundamento, a *causa* ontológica; do mesmo modo, objetos finitos referem-se uns aos outros, nenhum subsiste isolada e independentemente de um outro objeto – nem de um sujeito finito, ao qual *aparecem* como fenômenos. O domínio do finito existe, e sua existência, bem como o reconhecimento de sua existência, são legítimos: Hegel não menospreza o conhecimento finito das ciências, ele não quis passar, como por um salto, num domínio *totalmente diferente*, ele não foi, como muitas vezes se pensou, um místico. Devemos agradecer ao autor por tê-lo dito claramente (ele poderia dizê-lo ainda mais claramente se não tivesse preferido se ater às Introduções hegelianas): o finito não é o *outro* do infinito, do Absoluto; ele é o próprio infinito percebido em sua totalidade e compreendido desse modo; e o Absoluto se afirma contra o finito (numa oposição como essa, ele se limitaria e se tornaria finito, quer dizer, confinado dentro de

limites), ele existe nas suas refrações, que são os conceitos particulares, as realidades particulares. Hegel responde assim ao problema que Husserl, espírito bem distante daquele do autor da *Enciclopédia*, vai redescobrir sob o título da *ingenuidade* das ciências e que, sem ser claramente pensado, parece preocupar os nossos contemporâneos quando falam da fragmentação, da esquizofrenia de nossa civilização inumana – contudo, obra dos homens.

Soll também não cai no erro de ver em Hegel um profeta do sobre-humano e do desumano. Enfatiza que, segundo Hegel, o pensamento *se faz*, ele nasce e progride em uma história muito real, na luta, no esforço, no trabalho. Poderia ter insistido mais na negatividade humana, essa possibilidade de negar tudo o que é dado de imediato e que pretende se impor ao homem. Assim, teria tratado mais detalhadamente a dialética específica da *Fenomenologia*, aquela do *em-si* e do *para-si*, do que é real (se descobre descoberta como tal no progresso da história) e o que o homem, em seu lugar na História, pensa de si mesmo e do seu mundo – em uma palavra, mas uma palavra que Hegel não usa, a dialética entre ideologia e verdade. Ele preferiu perceber a Negatividade no nível da lógica, como negação, o que tinha o total direito de fazer; a vantagem de desenvolver o outro aspecto seria a de trazer argumentos e exemplos à sua própria tese – e de permitir distinguir entre a verdade formal, lógica no sentido comum, da qual Hegel se desinteressa, e a verdade *ontológica*, revelação do que é tal como é em si e para si.

Porém, ele coloca com grande clareza o problema da relação entre o indivíduo e o Saber Absoluto (ou saber do Absoluto), entre o homem vivente, o indivíduo que chamamos concreto, e o Universal, que é, ao mesmo tempo, liberdade e verdade, liberdade porque toda coerção desapareceu com todo o exterior, verdade porque tudo (e o Todo em sua estrutura) é revelado a essa liberdade e por ela: as observações de Soll sobre este ponto estão entre as mais esclarecedoras.

Resta a questão do que, aos olhos do sujeito empírico, é o seu conhecimento, o problema da *Meinung*, opinião particular ou, para nos servirmos de textos fundamentais da *Fenomenologia*, da certeza em sua oposição ao saber. (O autor teria tornado a tarefa mais fácil lembrando que os termos de *opinião*, *fé* (*Glauben*) e *saber* receberam um sentido preciso com Kant, na *Crítica da razão pura* – o que eventualmente levaria a uma análise do conceito de *fé*, tão importante na evolução de Hegel). Sabemos que Hegel sente desprezo por essa opinião pessoal. Não é que ela não tenha seu direito de ser (na *Filosofia do direito*, encontramos textos esclarecedores sobre o assunto que o autor deixou de lado) mas ela fica submetida ao julgamento do Universal, da razão. Na realidade da ação, como da mais empírica das ciências, a opinião não conta: o que só existe para mim, pode-

se dizer, não interessa a ninguém quando se trata de conhecer. Daí a luta hegeliana contra as pretensões “naturais” da certeza sensível: só posso expressá-la falando, e a linguagem é, em si mesma, universal; eu digo “aqui” ou “agora”, e me sirvo de termos que são empregados sempre e em todos os lugares. Soll declara, seguindo Strawson, que uma percepção do individual é perfeitamente possível desde que sejam usadas as referências contidas no sistema das coordenadas espaciotemporais. Ele tem toda a razão – e teria deixado Hegel plenamente satisfeito, que defende tão só a tese da impossibilidade de afirmar, de modo universalmente compreensível, qualquer coisa sobre dados imediatos sem passar pelos conceitos universais de uma ciência (e, numa etapa posterior, da Ciência). Quanto à existência do indivíduo (no sentido moderno de “existência”), segue o seu caminho, de acordo com Hegel, legitimamente no nível da *representação*, das imagens da Religião, da Arte, dos interesses sociais e políticos, imagens que contêm a verdade, mas não a expressam sob a forma própria de saber, reservada apenas para a filosofia. Mas essa filosofia não caiu do Céu, não é obra de um gênio, ela resulta da história, da nossa história humana feita no nível da liberdade que se busca se realizar, da paixão negadora à busca da satisfação, do apaziguamento, da *Befriedigung*.

É uma grande pena que Soll não tenha usado esse último conceito quando defende que a Lógica hegeliana é uma *lógica da paixão*. Teria sido melhor evitar esse termo, que em Hegel só aparece na história política, e conservar a expressão hegeliana *Bedürfnis* (necessidade sentida): de fato, a filosofia nasce da necessidade da razão, do homem que se quer razoável, que quer compreender e se compreender, necessidade que não é a de todos e de cada um, mas que pode surgir em cada homem e a cada homem no momento em que a história real lhe permite colocar a questão do saber e desde que ele decida colocá-la (este é talvez o único ponto em que Hegel tenha permanecido fichtiano). Nesse sentido, pode-se certamente falar de paixão na Lógica, embora devamos admitir com Kaufmann, que, no Prefácio, discute isso com seu antigo aluno, que a paixão não intervém ali como motor, como faz na *Fenomenologia*.

O livro de Ivan Soll contribuirá grandemente para o renascimento dos estudos hegelianos nos países de língua inglesa, mas também pode contribuir para o despertar de uma metafísica que seja diferente da construção de mundos inacessíveis.

Tradução: Judikael Castelo Branco

Revisão técnica: Luís Manoel A. V. Bernardo

Anexo

Filosofia e realidade

I. Filosofia é a busca de um discurso coerente que lide com o todo da realidade.

Corolário: não existe realidade primeira à qual o resto deva ou possa ser reconduzido: a ilusão, o erro, o perecível são reais.

II. A filosofia é um empreendimento de um ser finito e razoável, cujo discurso, que se quer coerente e exaustivo, não é, portanto, jamais concluído.

Corolários:

a. A filosofia (o filosofar) se funda sobre uma decisão livre.

b. É impossível (absurdo) demonstrar a necessidade da filosofia (do filosofar).

c. A filosofia é essencialmente histórica.

d. Não existe *philosophia perennis*, ainda que a *sophia* visada seja formalmente a mesma.

III. O ser finito e razoável que se decide por filosofar está, por um lado, *interessado* de modo determinado e, por outro, quer julgar essa determinação pré-filosófica reportando-a à ideia de um discurso que compreenda todas as atitudes determinadas.

Corolários:

a. O ser finito e razoável, determinado e livre, ativo na passividade, busca, na reflexão filosófica, o sentido de sua ação sob as condições dadas.

- b. A passividade só aparece como tal para a vontade de realizar um sentido (para a liberdade que busca a felicidade).
- c. As formas históricas do sentido (e da felicidade) que existem em uma dada época fazem parte das condições (da realidade).

IV. A realidade é estruturada, quer dizer, compreensível e sempre compreendida, mas de uma compreensão que se revela como parcial e particular para a vontade de compreender o todo da realidade, do qual as compreensões particulares fazem parte.

V. *Philosophia per se est et per se concipitur.*

Corolários:

- a. A filosofia não tem a ver com o necessário, mas com o que é.
- b. A necessidade, conceito aplicável somente no domínio hipotético-dedutivo, não caracteriza a realidade da qual se ocupa a filosofia; a filosofia *se obriga*, numa decisão livre e primeira, à coerência.
- c. A filosofia não é uma das ciências, nem a rainha das ciências, senão no sentido de que ela compreende as compreensões parciais e particulares dessas ciências, a partir de suas origens em situações e em discursos particulares. Ela é científica *eminenter* por sua recusa da incoerência.

Jean Wahl – Agradeço a Éric Weil por estar conosco nesta noite, especialmente porque lamentamos infinitamente por não vê-lo com tanta frequência. Vocês conhecem as suas obras, em particular a *Lógica da filosofia*, que tange ao que ele vai nos dizer hoje. Como estamos todos desejosos de ouvi-lo logo, passo-lhe imediatamente a palavra.

Éric Weil – Devo antes de tudo pedir a indulgência daqueles que, entre vocês, encontraram tempo para olhar o resumo distribuído aos membros da Sociedade. De fato, a minha exposição não seguirá a ordem desse pequeno texto: ela apresentará os mesmos pontos na ordem inversa. Duas razões me levaram a fazer essa escolha: primeiramente, teria sido entediante ouvir, diluído ao invés de alargado e explicitado, o que lemos; depois, e principalmente, essa

ordem das explicações orais permitirá, ao menos espero, não somente desenvolver as teses, mas mostrar também as motivações filosóficas que as determinaram. Essas teses não serão alteradas ou modificadas por isso; elas são o que eu gostaria de submeter à discussão, na esperança, egoísta, mas assumida, de poder completá-las e emendá-las graças às objeções que vocês se dispuserem a lhes fazer.

Muito cedo na história da filosofia, pelo menos desde Platão, declarou-se que a filosofia tem a ver com o necessário, com o que não pode não ser e não pode ser outro do que é. Ela lida exclusivamente com isso, e só ela lida com isso: o fortuito, o arbitrário, o possível a preocupam, com certeza, mas a preocupam porque ela deve eliminar tudo o que não é necessário, ontologicamente necessário. Não queremos afirmar que sempre e em toda parte essa tendência, ou essa definição da filosofia, tenha dominado: Aristóteles e Epicuro, de um lado, Kant, ou certos aspectos de seu pensamento, de outro, constituiriam notáveis exceções. Mas ainda, encontramos nesses pensadores, o conceito de um saber absoluto, estável, inabalável, de uma *episteme*, de uma suspensão definitiva do turbilhão das impressões e dos julgamentos arbitrários, das *doxai*, pelo menos com a função de ideal fora de alcance, relativamente ao qual todo conhecimento, ou o que se apresenta como conhecimento, é medido. Um tal ideal será central em todo pensamento influenciado pelo conceito de um Deus criador e razão criadora: o ser do mundo é necessariamente o que é, porque procede de uma vontade razoável e onipotente, ao mesmo tempo coerente e irresistível; o que é, é necessário, e se não compreendemos as vias dessa vontade, a razão e as razões de seus atos, sabemos, no entanto, que só temos o saber na medida, muito parcial, em que conseguimos ver o necessário naquilo que, para nós, resta fortuito em muitos de seus aspectos. Só há ciência do necessário, e a filosofia é ciência, a ciência das ciências, mesmo que essa ciência permanecesse concretamente vazia, como no caso dos estoicos, que sabem que tudo é necessário e razoável, mas reservam o conhecimento detalhado da coerência do Todo ao Sábio – Sábio que só existe enquanto ideal.

Não queremos dizer que essa concepção da filosofia e da realidade seja falsa; ao contrário, em larga medida, parece-nos que ela pode ser justificada. Mas talvez ela não se compreenda e, deste modo, caia em dificuldades inextrincáveis.

A primeira consiste no fato de que a filosofia é, assim, concebida como discurso formalmente coerente cuja tarefa principal é separar o essencial do que não o é, para rejeitar esse inessencial no reino das sombras, das ilusões, dos epifenômenos. Ora, o fato histórico é que uma pluralidade de tais discursos não é apenas pensável, mas existe; bem mais, e pior ainda, nenhum desses discursos é refutado pelos outros: Parmênides não se contradiz, Demócrito também não; Leibniz e Spinoza apresentam, ambos, sistemas de mundo e de filosofia que se defendem admiravelmente, uma vez que são aceitas suas pressuposições definitivas e suas regras de procedimento. Nenhum discurso dessa espécie é, falando idealmente, contraditório em si mesmo, por conseguinte, nenhum pode ser rejeitado por argumentos que convenceriam seu autor, uma vez que esses argumentos do adversário se reduzem sempre à afirmação de que o outro “não pode” querer dizer o que disse ou aceitar as consequências do que disse; ao que a resposta é fácil, consiste em replicar que se quer justamente dizer o que dissemos e que aceitamos essas consequências com alegria de coração, inclusive que desejamos essas consequências. Os discursos dos filósofos aparecem como soberanos, e entre seres soberanos, que vivem no estado de natureza e sem juiz comum, só a violência decide, se – e felizmente, muitas vezes essa condição não é cumprida, quando se trata de filósofos – exigimos uma decisão.

A necessidade interior do discurso, dos discursos, se mostra então como uma necessidade de modo algum universal. Se aceito as regras do jogo, sou obrigado a me abster da incoerência. Ora, não é necessário que eu aceite essas regras: muitas vezes isso escandalizou os filósofos e estes, ao escandalizarem-se, reconheceram o fato. Mas, ainda que aceitas as regras, a escolha daquilo a que elas serão aplicadas continua aberta, indeterminada, arbitrária.

Isso nos leva à segunda dificuldade da concepção que acabamos de indicar: aquela que decorre do fato de que o próprio conceito de necessidade se torna de um valor duvidoso. Pois a necessidade pode ser procurada, e ela foi procurada, em dois campos diferentes: falamos do que é necessário, falamos de um julgamento necessário; e, na perspectiva com a qual estamos lidando, é o necessário do ser que funda o outro. Com efeito, é natural afirmar a necessidade de um acontecimento, mesmo a de todos os acontecimentos; no entanto esquecemos, nessa atitude natural, que o que é primeiro não é a necessidade das coisas, mas a afirmação dessa necessidade. O necessário é necessariamente *afirmado*, porque ele só se mostra

num discurso (que, aliás, não será obrigatoriamente filosófico, que na maior parte das vezes não o será): o animal conhece a constrangimento, não conhece a necessidade, uma vez que ele é imediatamente ao que o envolve; se ele prevê, pressente ou projeta, ele o faz no conhecimento de certas regularidades, não de uma necessidade. A razão dessa atitude animal pode nos iluminar: o animal não dispõe da negação abstrata, ele não pensa o que não é enquanto tal (ele pode ter sonhos e alucinações, mas isso não é pensar o que não é enquanto tal, é senti-lo como o que é), ele não pensa o possível (ainda que disponha, mas somente aos nossos olhos, de possibilidades e saiba aproveitá-las) – e o necessário é complementar e oposto ao possível, como o que não pode não ser. O necessário das coisas só existe portanto no discurso, e se reduz à necessidade do juízo.

O necessário se refere assim, como necessidade de coerência, ao discurso. Só há necessário no domínio do hipotético-dedutivo: é necessário um juízo que não possa ser negado, contradito, sem que a coerência do discurso seja destruída por isso, sendo essa coerência definida pelas regras do discurso e pelas pressuposições definitivas sobre os quais esse discurso se fundamenta materialmente. Ora, essas pressuposições, sendo determinadas e em número finito, caracterizam e recortam um domínio. Dentro desse domínio, tudo é regrado pela necessidade. Antes de tudo, a relação desse domínio com os outros domínios continua numa obscuridade total, e veremos a importância do problema que surge disso. Mas, já no interior de cada domínio dado, a necessidade, pertencendo ao discurso, só pertence ao discurso e não se aplica aos eventos, aos objetos dos quais esse discurso fala. Não só a filosofia, mesmo as ciências mais rigorosas e positivas ilustram isso: da física clássica decorre necessariamente que o éter, veículo da luz necessariamente deduzido, seja submetido às leis gerais da mecânica e que, mesmo sendo imponderável porque não detectável por nenhum experimento de pesagem, ele siga ao menos as leis que, do modo mais fundamental, definem o objeto da Física; no experimento de Michelson, revela-se a sua ineficácia; o que tem por consequência que o discurso necessário, refutado pelo fato, será abandonado em favor de um outro discurso procedente de outros fundamentos. A teoria de Cantor não leva necessariamente a contradições: modificam-se as regras do jogo para se proteger de tais surpresas, sem que nenhum matemático tenha a ideia de protestar em nome da necessidade do objeto matemático. A necessidade é sempre

relativa; a necessidade absoluta é sempre afirmada, nunca demonstrada, sem jamais se tornar demonstrável, porque só se define dentro de um discurso que, ele mesmo, pode sempre ser outro. Ela nunca é *in re*, mas se insere de tal modo no discurso que a *res* se torna dependente dela necessariamente.

Disso decorrem diversas consequências para a filosofia.

Antes de tudo, a filosofia não é uma ciência. De fato, a coexistência de domínios limitados coloca um problema, se o pensamento não deve se tornar esquizofrênico: se a filosofia fosse uma ciência e tivesse seu domínio, isso valeria também para ela. Seria preciso, então, uma outra filosofia, para colocar, e se possível para resolver, o mesmo problema, e assim *in infinitum*. Ao mesmo tempo decorre disso, com uma contradição puramente aparente, que a filosofia é científica *eminenter*; a tarefa que ela considera como sua é o estabelecimento de um discurso não arbitrário, quer dizer, totalmente coerente e consciente de sua necessidade como necessidade posta por ela mesmo. Deduz-se daí, enfim, que a filosofia não é necessária, dessa necessidade que os discursos particulares apresentam como necessária na ordem das coisas e dos eventos. Ela é vontade de compreender e de se compreender, e não pressupõe, portanto, nada além dessa vontade radical de compreensão. Ela não pode ser reduzida a outra coisa além dela, e, no seu caso, vale a prova ontológica: o pensamento se pressupõe e se põe a si mesmo. Ela quer compreender, não quer e não deve querer deduzir. Ela não quer compreender o que é necessário, quer compreender o que é, pois só a partir do que é o possível e o necessário são concebidos e pensáveis: eles só existem no discurso humano.

Ela quer compreender o que é. Portanto, ela não o compreende, deve-se dizer, pois por que procuraria o que já está à sua disposição? E, de fato, a filosofia nasce do espanto da não compreensão. Mas a análise mostra que esta não compreensão é sempre função de uma compreensão anterior. Nós não colocaríamos questões, não nos espantaríamos se o mundo não fosse um *mundo*, uma estrutura, algo que se dá como compreensível: se, por impossível que seja, um espírito se encontrasse numa natureza caracterizada pela degradação total da energia, seria vazio, porque não seria orientado. O homem, e a este respeito o filósofo é um homem como os outros, se espanta quando encontra algo de espantoso no contexto nada espantoso da vida: o espanto é a exceção, e se espanto é o início da filosofia – podemos duvidar e retornar a isso –, é que a atitude do filósofo não é ordinária e não é considerada como tal para aqueles

que o cercam. Nós nos espantamos, como se diz tão bem, quando não compreendemos mais; o que implica que o normal é compreender e que é dessa compreensão que partimos.

Assim, o filósofo não constrói o mundo, ele o encontra estruturado e se encontra, descobre-se a si mesmo, num lugar nesse mundo. Ele se espanta quando sua orientação se mostra insuficiente, lacunar, quando se depara com o incompreensível, com coisas, eventos ou homens que não entram no quadro “natural”. Ele se espanta, em particular e enquanto filósofo, que outras pessoas, e que são seres verdadeiramente humanos e não simplesmente loucos ou idiotas, sejam orientados de forma totalmente diferente da sua: como se pode ser persa? Ele se espanta com a incoerência dos discursos, desses discursos que podem ser todos formalmente coerentes aos olhos de quem os profere, com a incoerência *entre* os discursos. O físico e o teólogo, o materialista histórico e aquele que crê no papel histórico dos grandes homens são todos orientados, se sabem orientados, mas o filósofo se encontra numa *aporia*, numa situação sem saída, porque escutou todo o mundo e não encontra o meio de escolher, senão de modo arbitrário. O mundo é de tal forma que nele o homem sempre se reencontra, parcialmente, mas apesar de tudo de modo suficiente; o mundo, em outros termos, é estruturado, se chamamos *estruturado* o que permite uma orientação. Em que consiste esta estrutura? Essa permanece uma questão inteiramente aberta, à qual não parece existir resposta.

Porém, o filósofo quer compreender, dispor de um discurso coerente, descobrir, não uma estrutura, mas a estrutura de mundo. Ele nunca alcançou isso e jamais alcançará, se exigir que tudo o que existe seja compreendido, já que tudo o que é engloba também, e mesmo em primeiro lugar para o filósofo, o que é dito do mundo no mundo. Pois a pluralidade dos discursos prova que não existe uma única interpretação, que o mundo se presta a interpretações, que admite um número indefinido delas, e que não refuta nenhuma delas aos olhos de quem se contenta com uma delas e está pronto a olhar como inessencial o que, de um outro ponto de vista, seria a prova evidente do fracasso de seu próprio empreendimento. No limite, quem é fiel a um certo discurso estará disposto a aceitar que o prendam ou o matem, se verdadeiramente não consegue convencer os outros, aqueles que dominam a época, a sociedade, o pensamento; isso só o confirmará na sua atitude, especialmente porque ele é sempre capaz de explicar tal incompreensão, tal cegueira, – a partir de seus próprios fundamentos. E se o filósofo

toma consciência desse fato, ele compreende que toda compreensão elaborada é parcial e particular e que a compreensão de mundo lhe escapa.

Então ele se encontra remetido a si mesmo: quem é ele para querer compreender e, para querer compreender, por assim dizer, totalmente e no absoluto? Qual é a sua própria situação? Que significa “querer compreender” dessa maneira quando se sabe sempre suficientemente orientado para os afazeres da vida, os únicos afazeres que, afinal, importam para a vida? Ele busca a coerência total, ele quer ser, para empregar um termo consagrado por uma venerável tradição, razoável: mas ele o quer num mundo e num discurso particulares, e ele termina por admiti-lo. Ele não depende de si mesmo e somente de si: ele se *encontra*, em toda a força dessa expressão, como algo que lhe é dado, como condicionado de mil modos; é rápido ou lento, franzino ou robusto, nascido em tal tradição, educado segundo critérios culturais que são os que são, mas que poderiam ser outros. Sem dúvida, ele quer se desatar disso, ele se livrará disso: mas desatar-se-á completamente? E se ele conseguisse se desatar disso completamente, não estaria ainda sob a influência daquilo do que se libertou? O que considera como o sentido de sua existência, não lhe vem de seus ancestrais, mesmo se se opõe a eles? A felicidade, se quisermos deixar essa palavra com o significado formal que sempre deveria ter nas discussões filosóficas, a felicidade não se torna concreta, imaginável, meta a se perseguir na vida somente sob a condição de se incarnar? O que ele deve compreender no mundo é o modo de compreender o mundo, os modos nos quais o mundo e, com ele, o sentido da vida humana foram interpretados, para se libertar do dado e do fortuito e, ao mesmo tempo, para tornar concreto para si, aos seus próprios olhos, um sentido e uma orientação que possam ser vívidos, realizados pelo homem, por todo homem (pois esse sentido seria apenas arbitrário e conhecido como tal, se, em seu princípio, não fosse oferecido a todo homem sob a única condição de que esse homem busque o sentido e a felicidade).

O filósofo chega assim à constatação de que ele – e com ele, todo homem, mas talvez de modo inconsciente – é, ao mesmo tempo, livre e condicionado, que é livre na condição. Esse condicionamento, ele o encontra primeiramente na história: ele não começa o pensamento, o pensamento preexiste a ele e o precede, insuficiente, primitivo, mítico, mas sempre anterior ao seu empreendimento

pessoal, condição limitadora tanto quanto fundante. A liberdade daqueles que o precederam se dispõe na linguagem, nos discursos que ele aceita ou recusa, mas que não poderia sequer recusar se não os encontrasse em seu mundo: que ele pense com os outros, que pense contra os outros, não evitará fazer referências que ao já está aí. Esses discursos, é verdade, muitas vezes sabem e ensinam algo mais: ele não é só condicionado por eles, dizem, ele é mortal, não é um Deus, tem carências que precisa satisfazer se não quiser morrer por causa de privações. No entanto, esse condicionamento o inquietará menos no presente: ele pode aceitar morrer, preferir o não existir a uma existência sem sentido, ou então a morte em Deus. Pode ser inclusive que essa espécie de sabedoria seja perigosa: ela considera como evidente o que, para ele, deve ser explicitado, e ela procede da ideia de uma necessidade *in re*. Bem mais, longe de inquietá-lo – ou justamente porque começaram por inquietá-lo –, esses discursos, no presente, lhe fazem compreender que se trata, na condição, mesmo na condição mais “natural”, de sua liberdade, de sua capacidade, de sua faculdade de dizer *não* a qualquer um e a qualquer coisa. Essencialmente, ele é liberdade que busca o sentido nos e contra os sentidos dados, e assim ele está acima de *toda* condição.

Isso não faz com que ele esteja, porém, acima *da* condição: apenas ao elevar-se acima de *tal* condição dada, ele afirma a sua liberdade. Isso equivale a dizer que atividade e passividade, liberdade e condição estão indissolúvelmente ligadas uma a outra. Isso é tão verdadeiro que o próprio conceito da condição só aparece ao ser livre enquanto livre. O animal, nós vimos, é condicionado, ele não dispõe do conceito da condição: só vê a condição o ser que quer algo, que dessa forma se depara com a condição e, ao mesmo tempo, se apoia sobre a sua condição para superá-la, quer queira agir sobre si mesmo, quer queira transformar as condições exteriores de sua existência. Todas as ciências falam apenas das condições, para chamá-las necessárias, e esquecem que essa necessidade depende, de modo hipotético-dedutivo, da vontade de fazer alguma coisa, no mínimo da vontade de compreender melhor do que antes.

Mais profundamente, portanto, o homem não é teórico ou *teorético*, ele é ser agente. Ele age, e o mundo só se mostrou e só se mostra à vontade. Não é o espanto que constitui a raiz mais profunda da filosofia: ele só forma a sua raiz mais facilmente descoberta. Pois o homem se espanta porque sua vontade não se realiza imediatamente, nem alcança suas metas sem a mediação do discurso, da reflexão

sobre a sua situação e sobre as condições. A existência concreta e consciente da filosofia data do dia em que, a uma vontade que se sente livre, mesmo que ela ainda não se soubesse livre, o mundo tal como foi visto “desde sempre” se tornou duvidoso, em que o homem não se vê mais como engrenagem de uma máquina enorme que ele contribui a manter em seu ser, mas se vê – mais exatamente começa a se comportar – como aquele que pode agir sobre o mundo no mundo, ao menos desatando-se do mundo até então “natural”. Para dizê-lo ainda uma vez, isso não impede que essa vontade livre de liberdade e de sentido não seja inconsciente e só se exprima claramente para aquele que desenvolveu seu conceito. Ao contrário, a liberdade agiu antes de se compreender enquanto liberdade: eis a condição necessária do discurso para o discurso – condição necessária, não condição suficiente, conceito absurdo quando se trata de liberdade e de ação sobre as condições, ainda que sempre na condição: a condição necessária e suficiente do discurso é que ele seja real – pela liberdade.

O homem pensa porque é *interessado*; ele se torna filósofo quando tenta compreender a natureza e o sentido do seu interesse, quando submete esse interesse ao juízo de sua vontade de razão, de coerência, de sentido universal porque universalmente aceitável, senão aceitado. O necessário só existe porque o homem é livremente interessado: a definição da realidade como o que oferece uma resistência ao homem não afirma nada de diferente, se bem que aqueles que a propuseram tenham quase sempre esquecido que a resistência só existe para a liberdade.

O filósofo se encontra assim levado a submeter ao critério do universal todas as atitudes, todos os discursos que encontra: só a esse preço poderá determinar a condição de compreensão que é a sua. Essa condição existe; é ela que caracteriza seu interesse pré-reflexivo, inconsciente, meio consciente, presente apenas nas formas do descontentamento, do sentimento do arbitrário ou do absurdo da vida, tais como os homens, inclusive ele próprio, os expressam *hic et nunc*.

Dessa maneira, não há *philosophia perennis*, embora aquilo a que os filósofos visam seja sempre a mesma coisa, ou melhor, porque é sempre a mesma coisa, a saber, a compreensão de mundo e da própria vida, a partir de um sentido e em vista da realização do sentido. O ponto para o qual os filósofos se dirigem é idêntico, mas como cada um deles procede de seu lugar sobre a linha da história, seus caminhos se encontrem apenas na linha de chegada, e eles só

têm em comum a vontade de chegar a esse ponto. Eles se compreendem entre si, mas só se compreendem enquanto diversos, diversificados pela condição a partir da qual eles se puseram a refletir sobre si mesmos e sobre o seu mundo. A filosofia não existe, no sentido em que existem uma física e uma matemática: só existe o *filosofar*, e é somente para a vontade de filosofar que os conteúdos, se tal termo tem seu lugar aqui, dos pensamentos do passado revelam seu sentido e a intenção que os inspirou. Só o sopro do interesse livre restitui à vida as ossadas depositadas nas sepulturas das doxografias.

Não diremos nada de diferente ao afirmar que a filosofia é histórica em sua essência. Ela não é histórica no sentido de uma história explicativa, ela se opõe a toda redução, como ato de uma liberdade se descobrindo na condição sempre superada, sempre superável. Mas como ela é libertação do preexistente do qual ela se liberta, ela é histórica enquanto ato no qual o homem se compreende como histórico, historicamente condicionado – e como superior a toda condição: se uma fórmula um pouco mítica fosse admissível, se diria que a filosofia é a tomada de consciência da história humana. Tomada de consciência real: só falamos de filosofia porque o homem realizou, porque os homens realizaram livremente o que hoje, e desde alguns séculos, nós assim chamamos; falamos dela porque, na sua liberdade, os homens se puseram questões, as questões, a questão da filosofia – se puseram essa questão que nada os forçou a pôr, que, mesmo depois de ter sido posta, ninguém é forçado a pôr.

Essa tese da natureza histórica da filosofia toma o contrapé de tudo o que se chama historicismo. Não se trata de reduzir a filosofia às suas condições, ao explicá-la pelas circunstâncias temporais, pelo meio no qual nasceu este ou aquele filósofo: a filosofia é, concretamente, reflexão sobre uma situação histórica, mas reflexão livre, e se o tempo histórico é refletido e se reflete nela, não é o tempo que produz necessariamente essa reflexão e esse reflexo. Não se pode mostrar que filosofar seja necessário. Uma vez que os homens se decidiram por ela, serão capazes, serão impelidos, pela obrigação da coerência que se impuseram, a justificar sua opção. Mas também essa justificação, perfeitamente válida dentro do discurso do filósofo, só vale no interior desse discurso. O discurso filosófico *per se est et per se concipitur*, mas só o é uma vez feita e aceita a escolha do discurso: a rigor, Sócrates pode reduzir Cálicles ao silêncio, mas ele não tem como convencê-lo de que deveria falar de modo coerente, de modo a não destruir, pelo que diz, os

fundamentos de todo discurso coerente e a não retornar à violência pura.

Mas a filosofia é histórica ainda em um outro sentido: ela mesma é ação na História e sobre a História. A tomada de consciência do que é transforma o que é, e o que está no espírito do ator não é, quanto à sua função, idêntico, se pudermos dizer assim, ao que tinha influenciado os modos de fazer, as perspectivas, as motivações do homem que agira numa situação exteriormente idêntica, sem ter tomado, na reflexão, suas distâncias a essa situação. Na realidade dita exterior, a filosofia é a libertação do homem pela liberdade para a liberdade humana, e a condição descoberta deixa de ser uma força exterior que o domina a *tergo*. O caráter histórico da filosofia, longe de introduzir a necessidade, a exclui: todo resultado da livre decisão constitui um fato, que doravante fará parte das condições, mas de novo, condição somente para a liberdade. A relação é a mesma em toda atividade teórico-técnica: o que distingue a filosofia é que ela busca a compreensão global e chega assim a *descobrir* essa relação fundamental que subjaz também em todos os outros empreendimentos humanos, mas que neles permanece subjacente.

Isso implica que, a todo momento da História, a filosofia, existente na História, pode cair ao nível de um simples saber. Chega-se a esse ponto quando ela é interpretada, não como atividade humana, mas como resultado disponível, ou, para dizer a mesma coisa de um modo equivalente, como saber concernente a objetos, sejam eles quais forem esses objetos, e qualquer que seja a chance real de que um tal saber exaustivo se realize: enquanto se mantiver o ideal de um conhecimento disponível e transmissível, mesmo que para declarar ser impossível alcançá-lo, a filosofia deixa de ser *filosofar*, e se transforma em ciência inconsciente de seus fundamentos, quer dizer, do interesse que a guia – ou ela se torna discurso vazio sobre o vazio, um silêncio-deserto. Assim, a filosofia pode sempre desaparecer e se recolher no subconsciente das atividades realizadas, como se diz tão bem, *por si próprias*, quer dizer, incoerentes e arbitrárias. Talvez não seja por acaso que a filosofia só apareça como grande filosofia nas épocas de aflição, nos momentos da História em que as coisas não correm facilmente *por si* nem *de forma evidente*.

Não se deve concluir disso que a filosofia, sempre a recomeçar, esteja sempre em seus inícios e que sua história não tenha importância para aquele que quer filosofar. Tampouco devemos

concluir que o discurso da filosofia, que o filosofar seja livre no sentido de arbitrário e que qualquer “sistema” valha tanto quanto qualquer outro. Filosofar é precisamente buscar um discurso coerente e exaustivo, portanto, eminentemente ensinável, embora não transmissível. A filosofia fala do que é para a liberdade, fala da realidade, fala apenas da realidade e quer fazer isso de modo coerente. Mas essa coesão não é aquela da necessidade das coisas, ela decorre do pressuposto de que ela estabelece em sua liberdade e na consciência de sua liberdade. Ela não está submetido à necessidade do que chamamos leis da natureza e da história, mas ao que ela se impõe a si mesma em sua vontade de ser universal, tanto do lado do sujeito quanto daquele do objeto – expressões que empregamos para falar em poucas palavras, mas reconhecendo sua radical insuficiência lá onde o sujeito é apenas o sujeito desse objeto, e o objeto, objeto desse sujeito, onde se trata da compreensão real da realidade e onde o sujeito se sabe como parte dessa mesma realidade uma, sujeito e objeto em um, e não um ou outro.

Nessa realidade, o filósofo encontra certas necessidades, não encontrará jamais a necessidade, determinismos, nunca o determinismo. Para mais uma vez tiramos proveito de uma expressão corrente, digamos que só as necessidades reais (e, de modo correspondente e mais profundo, as possibilidades reais) o concernem: o *fatum* estoico, por compreensível que seja sua introdução aos olhos do filósofo, não pertence à filosofia, mas ao mito. O que toca à filosofia são as necessidades que a liberdade descobre na busca de seus interesses, necessidades reais porque condições diante da vontade de realizar. Ela não despreza as ciências, ao contrário, vê nelas a própria expressão da liberdade encarnada; ela as supera querendo compreendê-las como tais expressões, não para compreendê-las melhor do que elas mesmas se compreendem, mas porque elas sequer pretendem compreender-se. A filosofia tem a ver com as ciências, mas ela tem a ver com as ciências porque estas fazem parte da realidade que ela quer compreender, – da realidade, que não contém só as ciências e que não se reduz ao que as ciências sabem, embora toda ciência reduza tudo, e legitimamente de seu ponto de vista, ele mesmo legítimo, ao seu ponto de vista e à sua necessidade que ela já pôs como necessários sem saber que assim os pôs. A filosofia está tão próxima das ciências que toda revolução filosófica, constituindo uma reflexão sobre o interesse do homem, produziu novas ciências ou uma transformação das ciências existentes.

Assim se explica porque em seu progresso ela tenha deixado para trás sedimentações que chamamos conhecimentos, e que, se eles devem retomar vida, devem ser reinseridos no fluxo do discurso da liberdade que se quer universal e que quer se compreender compreendendo tudo. Do mesmo modo se explica igualmente porque todo aporte à construção desse discurso seja de um valor inestimável para quem busca esse discurso, na sua situação, em sua linguagem, no e para o seu tempo – e que esses mesmos resultados sejam meras curiosidades para a vã curiosidade erudita que é o interesse, inconsciente de sua natureza, daquele que coleciona fatos e sistemas para possui-los, de fato, para se deixar possuir por eles. A filosofia é eminentemente comunicável, mas somente para quem está preparado para receber a comunicação viva, que quer viver compreendendo e que quer compreender em sua vida; ela não é transmissível à maneira de uma equação ou de uma classificação das espécies animais. Pode-se aprender a filosofar com os filósofos, não se pode aprender deles a filosofia.

A razão definitiva dessa situação, curiosa somente para quem não conhece outro ideal além daquele da ciência particular e parcial, reside no fato de que a filosofia tem a ver com a realidade *tout court*, sem nenhuma exclusão, que proíbe a si mesma de reconduzir o que é ao necessário, ao essencial, ao fundamento, ao absoluto: o fundamento e o absoluto, se preferirmos não renunciar a esses termos tão carregados e sobrecarregados, é ela mesma para si mesma em sua liberdade, decidida a ver, sempre de novo, a realidade na coerência de seu discurso. É necessário, tecnicamente, hipoteticamente necessário, se quisermos fazer mecânica, declarar ilusória a impressão do bastão que aparece deformado na água; a explicação do fenômeno “subjetivo” é competência da ótica. O discurso do primitivo é absurdo nas explicações que dá sobre as origens da Terra e da vida: absurdo para quem? Certamente não para aquele que o outro chama primitivo e que se orienta muito bem com o auxílio desse discurso num mundo que, para ele, é perfeitamente sensato, enquanto o mundo de seu crítico, aos próprios olhos desse mesmo crítico. Não há ilusão, não há primitivo ou louco para a filosofia, não há erro absoluto, embora a filosofia compreenda perfeitamente que tudo isso existe em tal perspectiva, em tal época, para tal homem. Ela quer compreender o que é, porque isso é; ela não se propõe demonstrar a necessidade disso porque sabe que um tal projeto é absurdo: trata-se do Todo, e o Todo é sem *hipótese*, sem *fundamento*, sendo ele mesmo fundamento de toda possibilidade e de toda necessidade.

A própria filosofia não está acima ou fora da realidade. Ela só parece ser assim para quem limita o real. No entanto, que o homem tenha a possibilidade de limitar o real, isso é igualmente um fato, e um fato para a filosofia, pelo menos a partir do momento em que ela tomou consciência do que ela é. Qualquer um pode retomar um determinado pensamento do passado, como pode amorosamente se interessar por todos os pensamentos que a humanidade produziu: pode também não fazer filosofia – possibilidades garantidas pela frequência com que se realizam. Isso não exclui o fato de que a filosofia consciente de si mesma, de seu interesse, de sua escolha, de sua decisão, se sabe discurso infinito do ser determinado por sua história; mas precisamente porque ela leva a sério essa história e não a reduz a uma simples exibição de produtos usados, ela sabe também que seu discurso, nascido da liberdade que se encarnou na história, não é simples justaposição de perspectivas e de interpretações, mas o devir da consciência que ela é e que quer ser, devir no qual se desenvolve para a razão livre o que ela sempre levou em si e que ela compreende como contido no seu passado, porque o busca no seu presente. O discurso é estruturado, como a realidade o é, tal realidade o é porque só é realidade para o discurso que a apreende e se apreende nela. Ele é tão inesgotável quanto a realidade, porque é a própria liberdade razoável que se realiza. Quando toma consciência disso, pode empenhar-se em mostrar – não demonstrar – essa estrutura das estruturas, com plena consciência do fato de que a estrutura não é o estruturado, que ele mesmo não é razão pura ou liberdade vazia, que a tarefa, quando se trata do estruturado, não se cumpre jamais. Em poucas palavras, o discurso filosófico se sabe vivo.

Jean Wahl – Que o discurso filosófico seja vida e vivente, é do que nós tomamos consciência escutando Éric Weil, a quem agradeço muito. Não insisto sobre o conteúdo que foi extremamente claro e denso. Não vou resumir-lo porque é “irresumível”. Vamos então passar imediatamente à discussão.

Éric Weil – Se vocês estiverem de acordo, poderíamos dar primeiro a palavra a um ausente: Brice Parain, que me escreveu lamentando não poder assistir à sessão. Mas ele queria também fazer uma pergunta sobre algo que ele declara na sua carta, e eu não considerei no meu resumo. Eis a questão: “Não há uma questão prévia que demandaria examinar antes de tudo as condições sob as quais um

discurso coerente é possível?” – Confesso que me vejo um pouco embaraçado diante dessa questão. Eu não modifiquei em nada meu texto, redigido antes de receber essas palavras. E o sentimento de que, antes de ver a pergunta, eu já a havia respondido. A liberdade, eu disse, e me perdoem por me citar, agiu antes de se compreender como liberdade; essa é a condição necessária do discurso para o discurso, condição necessária, não condição suficiente. Quando se trata, na questão de Brice Parain, da ideia de um discurso coerente e concretamente exaustivo, creio que é muito fácil indicar essa condição. Hesito um pouco: é preciso que aquele que sustente um discurso coerente e absolutamente exaustivo seja ou onisciente ou onipotente, talvez os dois (acredito que um ser onisciente é necessariamente onipotente, e que um ser onipotente é necessariamente onisciente). Sob essas condições, um discurso coerente e exaustivo é possível. Mas essas são condições que, até onde sei, não são preenchidas sobre a Terra. Por isso devo dizer que, em meu texto, não queria falar sobre as condições de um discurso materialmente coerente. Acredito ter falado o tempo inteiro sobre a busca de um tal discurso coerente. O discurso coerente, se eu posso citar um autor muito em voga hoje, um certo Emmanuel Kant, é uma ideia. O discurso coerente não é exaustivo, e os discursos exaustivos, que talvez existam, se caracterizam como limitados, mas não coerentes entre si. Poderia dar outra resposta. Se deve ser um discurso materialmente exaustivo, seria um contrassenso: seria um discurso divino; ora, Deus e discursivo, não vão muito bem juntos, sempre se disse. Ou queremos falar de um discurso humano, então o discurso absolutamente coerente tem sua condição necessária e suficiente na vontade de coerência, mas é uma vontade que, como vontade infinita de um ser finito, nunca encontra seu termo no finito.

Kaufmann – Lendo a comunicação preliminar de Weil, eu me perguntava sobre o sentido da noção de busca, respectivamente na origem e no termo de seu desenvolvimento. Sua abordagem me pareceu implicar ao mesmo tempo circularidade e progresso, por um movimento cíclico de repetição fecunda a partir de uma posição inicial, cujo retorno consagra a explicitação. Sem dúvida é ele mesmo sensível a esse problema, porque tomou por origem de sua exposição, hoje, o que, inicialmente, consistia seu final. Qual é então a natureza desse ciclo repetitivo, qual a natureza dessa circularidade

explicitante que nos descreve? Gostaria simplesmente de apresentar a Weil uma questão a partir de uma hesitação de seu próprio discurso, que me parece sugerir uma resposta. Quando nos falou da liberdade, ele primeiro tocou de leve o termo inconsciente, depois nos disse “meio consciente”, e nos falou a esse propósito de descontentamento. Ora, pareceu-me que, de fato, certas posições que ele defendeu restituíam um tipo de afinidade, a precisar, justamente, entre o que ele chama vontade, e o que, por outro lado, podemos chamar de desejo, num sentido entenda-se que não é empirista, mas muito simplesmente no sentido da psicanálise ou de uma certa interpretação da psicanálise. E essa pergunta que me fiz a propósito do seu discurso, acho que de alguma forma se justifica naquilo que ele nos disse da vontade como decidida a ver, “de novo”, a realidade em sua coerência. Assim, esse “de novo”, parecia de algum modo renovar o que havia de implícito no sentido mesmo da pesquisa.

Éric Weil – É uma fórmula infeliz.

Kaufmann – Não, eu a acho muito feliz.

Éric Weil – Você lhe dá um significado que eu não queria lhe atribuir. “De novo” é simplesmente “eu já disse”.

Kaufmann – Então, sem dúvida me enganei sobre as incidências que, no meu próprio centro de interesse, seu discurso poderia comportar.

Éric Weil – Você deu uma interpretação profunda à qual eu confesso não ter pensado. Quanto à questão em si, sobre a relação entre o inconsciente, o semiconsciente e o consciente, penso que a História responde de maneira muito simples: as pessoas estão inquietas antes de saber o que as inquieta. E nós mesmos, em nossa vida, temos a maior dificuldade em determinar, em determinadas situações, o que não está certo. Eu não queria dizer nada de mais profundo. Concordaríamos sobre isso?

Kaufmann – Em suma, você nos disse que uma abertura foi assegurada entre a história no sentido em que você a tomou e, por outro lado, a história do sujeito.

Éric Weil – Eu estou inteiramente de acordo com isso. Acredito que, para a História, em um certo sentido, poderíamos retomar esse velho ditado do fim do século XIX: a ontogênese repete a filogênese; filosoficamente, é verdade, como na embriologia: praticamente repetimos as situações que a História já realizou. Evidentemente, isso é um pouco diferente em cada um desses dois níveis. Mas acredito que, quanto ao essencial, nós estamos de acordo.

Boyer – Você falou sobre o interesse que nós temos pela filosofia, e sobre a felicidade que ela proporciona. Eu gostaria de saber qual é o sentido que você dá à palavra “interesse”. Trata-se de um interesse puramente filosófico, que é uma forma do interesse espiritual em geral, teórico ou prático? Ou é o interesse próprio a cada um e que, conseqüentemente, varia segundo os homens?

Éric Weil – Tomo o interesse, para responder primeiro como doxógrafo – falei bastante mal dos doxógrafos para poder me arrogar esse título –, tomo o interesse no sentido com que Kant toma a palavra, isto é, aquilo que inspira um empreendimento: eu faço algo porque essa atividade me interessa, esse interesse muitas vezes é inconsciente.

Boyer – Mas quando coloca esse interesse em relação com a felicidade, me pergunto se, apesar de tudo, não tem em vista um interesse prático.

Éric Weil – Dizer interesse e interesse prático, parece-me ser a mesma coisa.

Boyer – Não sei se é exatamente a mesma coisa. Pode haver um interesse teórico, por exemplo, intelectual.

Éric Weil – Um interesse intelectual se exprime de que forma?

Boyer – Pelo prazer que temos com a reflexão intelectual.

Éric Weil – Quer dizer, com uma atividade. É tudo o que queria dizer.

Boyer – Consequentemente, você não tem em sua cabeça intenção alguma. Você fala de felicidade, você encontra toda a sua felicidade ao filosofar. Mas qual o interesse da filosofia para os outros?

Éric Weil – Mas no fundo as coisas não têm interesse, só os homens têm interesses.

Boyer – Essa é justamente a minha questão.

Éric Weil – Eis a minha resposta!

Boyer – Minha questão é: Para que serve a filosofia? Eu a coloco ingenuamente. Qualquer pessoa que chegando aqui ouvisse sua exposição poderia lhe perguntar imediatamente: Para que serve a filosofia?

Éric Weil – Eu lhe responderia muito simplesmente: para nada; é a única coisa que não serve para nada.

Boyer – Eu não acredito; qualquer um responderia a mesma coisa para o que lhe interessa.

Éric Weil – Perguntemos isso a um advogado, a um médico, a um físico ou a um engenheiro: nenhum deles nos diria que isso não serve para nada.

Boyer – Nós somos os únicos a não ser úteis à sociedade?

Éric Weil – Não sei exatamente nada sobre isso. Eu até acredito que podemos ser úteis à sociedade, mas sem ter esse objetivo em vista. Se tivermos esse objetivo em vista, faremos uma péssima filosofia.

Boyer – Você me responde simplesmente distinguindo entre o desinteresse da ciência pura e a intenção técnica da ciência aplicada. Você se coloca em um outro ponto de vista.

Éric Weil – É preciso distinguir para responder.

Jean Wahl – Acredito que, ao mesmo tempo, Éric Weil não quis distinguir, porque no fundo o seu interesse é de uma só vez teórico e prático? É a senhora que distingue.

Boyer – Na minha opinião, tratava-se de um interesse puramente teórico, foi o que entendi, um amor à verdade, como aquele de Descartes.

Éric Weil – Mas o interesse de Descartes é prolongar a vida humana!

Ricœur – O que eu peço é muito mais um esclarecimento. Não sei se entendi bem a comunicação, ela me pareceu oscilar entre dois extremos; o necessário que se alcançaria, se todo o conteúdo de pensamento pudesse ser realizado e pleno; e o possível, para o qual reconduz o ato de filosofar, pois este está sempre a se fazer. Na presença dessa oscilação, me pergunto se não deveríamos fazer justiça a uma modalidade intermediária que seria aquela do plausível, do provável, que me parece ter um duplo alcance, do lado dos conteúdos, de uma parte, do lado do ato, da outra (porquanto você mesmo separou esses dois aspectos em seu discurso); se me coloco do lado do conteúdo, considero que só posso retomar com coerência um pequeno número de discursos já iniciados por outros, em todos os níveis, mítico e não mítico e científico; eu só evoco uma certa massa de discursos imperfeitos que tento organizar; nesse caso, meu discurso não é nem possível nem necessário, mas em algum lugar entre os dois; é aí que falo de provável; por outro lado, do ponto de vista da comunicação entre meu ato singular de filosofar e um outro ato de filosofar, o que posso oferecer ao outro para que me entenda, é que ele admita que o que lhe digo é plausível, aceitável, admissível, pelo menos a título de hipótese de trabalho; assim, o provável do ponto de vista dos conteúdos (o plausível do ponto de vista do ato), se coloca entre o necessário do discurso que você disse que eu não posso articular completamente, e uma possibilidade que não é nunca uma possibilidade vazia, porque eu sou situado, condicionado, como você disse também. É por isso que o provável me parecia poder caracterizar a ligação dos discursos que nos são acessíveis, e o plausível, a maneira na qual o ato filosófico, já engajado num conteúdo finito, se oferece à comunicação.

Éric Weil – Temo que não nos encontremos no mesmo nível. Em seus três conceitos fundamentais, há o plausível como laço. Da minha parte, eu colocaria, não entre o necessário e o possível, mas como fundamento, sob o necessário e o possível, o real. O que me interessa não é de todo a plausibilidade, o caráter mais ou menos plausível do discurso. O que me interessa é que um homem – eu acrescentaria: sinceramente ou não – realmente sustente de fato esse discurso. Que ele me pareça plausível, ao meu ver é uma questão completamente diferente, e uma questão que só pode ser colocada num domínio determinado e limitado. O que me parece importante é que possibilidade e necessidade são fundadas na realidade. E basicamente eu queria protestar muito indiretamente contra o construtivismo na filosofia. Eu poderia dizer isso de forma diferente. Poderia dizer: reconheço muito facilmente a necessidade redutiva. Uma vez que uma coisa, isto é, um discurso, é dado, posso por dedução desenvolver seus pressupostos formalmente necessários. Mas, a partir desses pressupostos – e acredito que aí esteja o erro fundamental de uma boa parte, não digo de toda, a metafísica tradicional – desses pressupostos hipoteticamente necessários, não se pode reconstruir o discurso real com uma necessidade dedutiva. Há entre nós um tipo de mal-entendido e eu ficaria muito feliz se conseguíssemos esclarecê-lo completamente.

Ricoeur – Eu aceito sua ideia de que o discurso efetivamente realizado é antes de tudo *real*. Mas como o compreenderia se eu não posso admiti-lo (no sentido de *Annahme* de Meinong)? Você mesmo tratou os sistemas como “hipotético-dedutivos”. Como entro na hipótese, a partir da qual tudo é muito coerente, sem uma certa proximidade com essa hipótese? Para isso eu devo penetrar em certa área de plausibilidade, devo admitir que se possa, por exemplo, no caso de Spinoza, começar uma filosofia pela substância, e para isso retomar uma certa tradição que é, ao mesmo tempo, antiga e renovada; é essa possibilidade de entrar no discurso em um determinado lugar, no debate em um determinado momento, que revela uma área de plausibilidade. Há discursos nos quais não posso entrar, porque não tenho para eles nenhum tipo de chave em minha cultura, e que não consigo apreender o que é enunciado pelo outro interlocutor.

Éric Weil – Gostaria de responder com um autor diante do qual eu teria muitas reservas a fazer, mas subscrevendo aqui suas teses, com

Jaspers: mesmo o discurso do louco é compreensível; se nós não o compreendemos, é nossa culpa; não é culpa do louco. Em filosofia, para falar de uma forma um pouco superficial, há duas tentações: de um lado, há a tentação da esquizofrenia, quer dizer, pensa-se sobre dezessete linhas divergentes ao mesmo tempo; e do outro lado, há o perigo do que outrora se chamou monomania, ou a ideia obsessiva. A filosofia talvez seja, se eu puder me servir dessa linguagem, a tentativa de manter o equilíbrio entre duas formas de loucura. Mas isso quer dizer que, ao mesmo tempo, peço que reconheçamos a existência de todos os discursos e não apenas dos discursos plausíveis e que, no entanto, tentemos compreendê-los em uma unidade de estrutura.

Ricœur – Eu nunca estou nem na pura necessidade, que você disse que estar fora de alcance, nem na possibilidade, porque o ato filosófico que seria somente possível é sempre inacessível para mim. A filosofia só existe em obras finitas do espírito, que são, antes de tudo, obras literárias, com um começo e um fim, e que, por essa razão, não pertencem à possibilidade nem à necessidade.

Éric Weil – Elas pertencem à realidade. Você acabou de dizer, essas são obras que existem. E a questão não é saber se isso é ou não plausível, mas se existe ou não. Eu acredito que implicitamente você acabou de dizer o que eu havia dito. Evidentemente só posso responder ao que foi dito. Se tudo correr muito mal, posso responder com algo que nunca foi dito, e como o mundo já tem idade suficiente, há uma forte probabilidade de eu dizer coisas aberrantes. Mas, de fato, só posso responder ao que foi dito, plausível ou não, essa é uma outra questão, é a questão da adesão pessoal. Acredito que aí, realmente, devemos distinguir. Eu posso conceder ou recusar minha adesão pessoal, dizendo: eu compreendi, mas precisamente por tê-lo compreendido, eu não quero isso. Isso não o nego. Mas a reflexão da qual se trata na filosofia e não na minha vida pessoal, essa reflexão tem a ver com o real, e a questão da plausibilidade, da verdade, da verossimilhança, da necessidade hipotético-dedutiva desse ou daquele discurso, é muito fácil em relação a ela (a da realidade).

Polin – Não queria transformar em um debate público uma conversa privada que já dura uns vinte oito ou trinta anos. Gostaria simplesmente de pôr uma questão que, acredito, se impõe

sempre que o escutam e em particular hoje. Aqueles que leem Hegel – e tive de reler a *Filosofia do direito* por razões profissionais – são levados a se colocar a questão que apresento e que, penso, interessa a todos nós: pode nos dizer como você, que empregou hoje mesmo tantas expressões hegelianas, distingue seu próprio pensamento daquele de Hegel?

Éric Weil – É uma questão um pouco indiscreta! Mas acredito que, no presente caso, é muito simples de responder. Afirmo nessa exposição que não há saber absoluto. Isso me parece uma distinção bastante radical. Há uma ideia do saber absoluto, mas não há saber absoluto, quer dizer, a filosofia permanece sempre filosofar.

Polin – Há um problema que se coloca: saber como podem se manter as estruturas de um pensamento hegeliano sem o quadro do pensamento hegeliano, renunciando à necessidade imanente de um devir.

Éric Weil – Evidentemente, poderia responder, mas seria apenas uma resposta aparente. Para Hegel, seria necessário dirigir-se àquela senhora de Endor, para que ela o ressuscitasse: não me cabe responder no lugar de Hegel. Mas talvez possa responder em meu próprio nome: acredito, de fato, que existe uma estrutura do discurso. Mas é uma estrutura, e a estrutura – tê-la negligenciado, está aí o erro hegeliano, do qual se livra sempre que trabalha no concreto – não coincide jamais com o estruturado.

Polin – Está precisamente aí o erro fundamental de Hegel, o fato que a forma e o fundo não coincidem.

Éric Weil – Mesmo na sua *Lógica* Hegel é obrigado a distinguir entre *Wirklichkeit* e *Dasein*, e a declarar que o conceito não pode penetrar a casca exterior. De fato, quando trabalha sobre o conceito, acredito que ele não mantém, de modo algum, a pretensão do saber absoluto. O saber absoluto é um saber da estrutura e não do estruturado. O estruturado é inesgotável. Ele o chama *schlechte Wirklichkeit*, mas porque considerá-lo *schlechte*, não é menos real.

Jean Wahl – O Pe. Fessand talvez tenha alguma coisa a dizer sobre isso, concorda?

Fessand – Na minha opinião, o seu pensamento não é hegeliano. Eu o vejo mais próximo do pensamento kantiano do que daquele de Hegel.

Éric Weil – Eu também! Acredito precisamente que o problema que Hegel nega subsiste em Hegel, para quem o problema é negado, mas não é descartado, nem resolvido.

Zac – A necessidade está no discurso e não no real, você disse. Com que direito a filosofia conclui que o real é estruturado? Trata-se de um postulado?

Éric Weil – É um postulado, na minha opinião, é extremamente claro enquanto postulado. Se o mundo não fosse estruturado, não estaríamos falando dele. Em um mundo de entropia total, não faríamos filosofia, ou direito, ou o que quer que seja. Podemos pressupor que o mundo é estruturado, mas jamais poderemos dizer de uma vez por todas qual é a estrutura.

Birault – A questão que me coloco é a de saber se, como você disse, creio, a filosofia não tem um domínio próprio, se ela não tem objeto, porque ela tem todos eles, de tal modo que ela só se distinguiria dos outros tipos de saber por características formais: sua radicalidade, sua catolicidade, sua coerência.

Éric Weil – Eu lhe peço desculpas, mas você esquece um ponto ao qual eu me ateno muito firmemente: falo da ação da liberdade na condição. Você vai dizer que este ainda é um caráter formal, mas todos nós falamos em conceitos e todos sabemos que o conceito é sempre muito amplo em relação à coisa conceituada.

Birault – A liberdade é a condição do filosofar, mas talvez não seja a isso que se refere expressamente o filosofar.

Éric Weil – Sim, precisamente. Está aí o resultado da filosofia, compreender-se como atividade livre na condição.

Birault – Mas a liberdade não é também a condição da atividade científica?

Éric Weil – Certamente. A diferença é que, na atividade científica, a liberdade não se compreende como liberdade. Mais precisamente, ela se oculta a si mesma sob a forma da necessidade, mas essa necessidade é seu fato, ela é liberdade inconsciente de sua própria natureza.

Birault – Estou de acordo com isso. Entretanto, para voltar de novo à questão que eu gostaria de fazer, pergunto se não há entre a ciência e a filosofia uma outra diferença além da diferença de consciência, de coerência e de amplitude, mas também uma diferença de matéria ou de objeto, aquela que corresponderia, por exemplo, em Hegel, à diferença entre *saber natural* e *saber real*. Se o compreendi bem, me parece, com efeito, que você conserva o que eu chamaria de carcaça hegeliana, quer dizer, a ideia de um saber enciclopédico, de um discurso coerente da totalidade, abandonando, porém, a substância ou a própria “carne” do pensamento hegeliano: o *saber absoluto*, e é isso que me deixa desconfortável: a manutenção de uma certa forma hegeliana da filosofia esvaziada, assim, de sua própria matéria.

Éric Weil – Porquanto você quer me levar para a discussão histórica, eu direi que o que eu mantenho não é a casca, mas a substância do pensamento kantiano.

Birault – É a mistura entre Kant e Hegel que me parece bastante instável. Você disse há pouco, a propósito da objeção feita por Brice Parain, que você mantinha a ideia de um discurso coerente exaustivo, ao mesmo tempo em que conferia a essa ideia uma significação kantiana. Mas, diferentemente de Kant, você permanece apegado a essa ideia, persegue a sua realização: isso não é finalmente abandonar-se à ilusão transcendental, tendo reconhecido, contudo, seu caráter ilusório? Não podemos extrair da filosofia kantiana outro ensinamento – a indicação de uma certa conversão do filosofar, o repúdio do dogmatismo metafísico em favor da atitude crítica e transcendental?

Éric Weil – Eu gostaria de acompanhá-lo nisso, se você me indicasse os meios para tanto. De todo modo, Hegel não logrou. Eu poderia dizê-lo de diferentes maneiras, se isso fosse do seu agrado. Eu poderia

dizer que, em Hegel, a diferença entre *Wirklichkeit* e *Dasein*, entre *gute* e *schlechte Wirklichkeit*, subsiste; eu também poderia dizer que, em Hegel, para quem a circularidade é a prova do saber absoluto – e que crê tê-la atingido, coisa de que duvido – vê-se muito bem como se passa da *Fenomenologia* ao sistema, mas como se passa da *Enciclopédia* à *Fenomenologia*, o próprio Hegel renunciou a dizê-lo.

Birault – A impressão que tenho, finalmente, é que, entre Kant e Hegel, é preciso escolher.

Éric Weil – Eu não creio que precisemos escolher. Acho que temos que escolher entre a consciência kantiana e a pretensão hegeliana. Quanto ao conteúdo, acredito que seja idêntico. Mas quando olhamos em detalhe para a evolução da atitude de Hegel em relação a Kant, vemos que quanto mais ele progride em idade, mais ele se torna um admirador de Kant. Os últimos artigos que publicou em Berlim contêm elogios a Kant, e ele diz naqueles artigos que não compreendemos Kant suficientemente. Mas ele foi responsável por uma grande parte dessa incompreensão.

Heidsieck – Na sua exposição, eu observei estes dois pontos: você excluiu o absoluto (salvo uma certa ideia), e afirmou muito fortemente a liberdade. Mas essa liberdade – e esta é a pergunta que eu queria lhe fazer – não vejo muito bem como ela nos pertence, como ela se torna nossa. Deveria ser pensada sem torná-la uma espécie de novo absoluto. Poderíamos propor uma tese ligeiramente diferente; você nos disse: “O ser está inscrito no discurso”. Mas o próprio discurso não se eleva do fundo de um absoluto que seria antes um não ser? Penso, por exemplo, no que o lógico Wittgenstein diz quando escreve: “Sobre o que não se pode falar, tem que se ficar calado”, e ele o comenta assim: “O sentido do mundo está fora do mundo”, num absoluto no sentido da filosofia platônica tradicional.

Éric Weil – No que diz respeito a Wittgenstein, deixarei isso de lado, porque depois de dizer que precisávamos nos calar sobre o que não podíamos falar, ele continuou a falar sobre isso, como Russell apontou em seu prefácio ao *Tractatus*: “Você acabou de falar

sobre isso!” Se você quer, a todo custo, projetar as coisas em um plano estático, a liberdade, com efeito, é absoluta. Mas acredito que a liberdade, dinamicamente falando, é sempre libertação, e existe apenas na libertação. Ela não é uma coisa.

Heidsieck – Ela é repetição sempre renovada.

Éric Weil – Exatamente. A cada momento, somos encarnados, e a cada momento nos desencarnamos, mas nunca totalmente.

Heidsieck – E o absoluto?

Éric Weil – Não sei o que é o absoluto; a menos que você queira dizer que ele é o todo da realidade, e nesse caso, estarei de acordo. Mas como nunca o tenho à minha disposição isso não me ajuda muito.

Jean Wahl – Se eu puder dar a palavra a mim mesmo, gostaria de lhe perguntar o que é o “todo da realidade”. Pois você nos disse que tem um respeito enorme, absoluto e infinito por Kant .

Éric Weil – Infinito não!

Jean Wahl – A ideia do todo da realidade é alguma coisa diante da qual podemos hesitar. Podemos encontrar uma totalidade?

Éric Weil – Eu não falei da totalidade. Acredito que imediatamente, no corolário, tentei me explicar sobre esse ponto. Quer dizer apenas que não temos o direito de excluir o que quer que seja. É tão simples como isso, e carece realmente de profundidade: lamento!

Jean Wahl – A profundidade, eu a encontro pelo desconforto que sinto diante de uma ou duas das suas frases. Por exemplo: “O pensamento pressupõe a si mesmo”. Isso está de acordo com o conjunto? Eu me pergunto: “O pensamento precede?” Por outro lado, eu estou totalmente de acordo com você no geral, mas essas duas frases são um embaraço para mim.

Éric Weil – É um embaraço para mim também, concedo-o com o maior prazer. Mas sobre isso eu responderia apenas que essa questão, essa dificuldade da relação do pensamento, da realidade e da realidade do pensamento, é ainda uma questão posta pelo pensamento. Não podemos jamais reduzir o pensamento a outra coisa. Toda redução é ainda uma redução efetuada pelo pensamento. Mas a dificuldade que você levanta existe.

Jean Wahl – Há duas coisas para distinguir. A redução é efetuada pelo pensamento, mas se ela fosse bem sucedida, conseguiria se reduzir.

Éric Weil – Mas ela nunca tem sucesso.

Jean Wahl – Até agora.

Éric Weil – De novo, eu me atenho à realidade.

Bayona – A propósito do que você disse sobre a liberdade de escolha entre a violência, por um lado, e a coerência, por outro, não poderíamos objetar a isso a ideia de que a própria noção de vontade implica de alguma forma a noção de organização? Portanto, nesse sentido, a coerência seria a expressão racional da consequência na organização voluntária. Não poderíamos desenvolver esse tipo de ideia dizendo que o homem natural, tal como Rousseau o descreve, por exemplo, tende a se desenvolver de uma maneira consistente, desenvolvimento de que a coerência do discurso seria a expressão? Nas análises de Piaget, em seu *Jugement moral chez l'enfant*, não se procura colocar em ordem ao menos os valores morais na organização da personalidade que de algum modo se faz espontaneamente, e se manifesta no nível da apreciação de uma conduta pela criança? Então, isso colocaria em questão a ideia de uma possibilidade de escolha da violência.

Éric Weil – Sim, estou inteiramente de acordo com você. Concretamente, essa escolha está sempre no nosso passado. Eu iria até mais longe: o próprio fato da possibilidade da violência pura só aparece no final. Não é de todo uma consciência inicial, mas é um

fato do começo que se revela no fim. O homem, na verdade, na medida em que vive uma vida organizada e coerente, já optou sempre pela coerência, de forma mais ou menos clara, mais ou menos radical, mais ou menos adequada. Mas para a análise, filosófica, para a vontade de compreender o que é e de se compreender, ainda na sua vontade de compreender, essa escolha primeira se apresenta como possibilidade, uma possibilidade que nunca esteve oculta para os filósofos. Nós a apresentamos em termos diferentes: falamos da escolha entre o bem e o mal, entre Deus e o Diabo, e assim por diante. Evidentemente, na realidade, ninguém é puramente diabólico, mas, enfim, uma ausência total de sentido moral é pelo menos imaginável. Em todo caso, a própria estrutura do discurso só é compreensível sobre o pano de fundo do que é radicalmente oposto ao discurso. É um pouco como na metafísica aristotélica: você só entende a forma a partir da matéria, matéria que não pode ser pensada positivamente.

Bayona – Essa possibilidade da escolha entre a violência e a coerência não poderia ser explicada em termos de corrupção e de decadência?

Éric Weil – É uma das explicações possíveis. Historicamente, é isso com certeza. Historicamente, a violência pura apareceu sob formas bastante impressionantes. Os homens que erigiram as pirâmides de crânios e que confessaram fazer isso pelo prazer de fazê-lo, revelam uma violência impressionante. Mas eu lhe garanto que eles tinham algo além da violência, já que eram capazes de organizar um exército.

Jean Wahl – Parece-me que existe um verso e um reverso da sua comunicação. Estou de acordo com o conjunto, mas principalmente com o reverso que nos diz que não há discurso coerente da realidade.

Éric Weil – Estou inteiramente de acordo, mas há uma vontade coerente de coerência.

Jean Wahl – Ela não é sempre coerente.

Éric Weil – Não, mas pode sê-lo, e isso é tudo o que me interessa.

Jean Whal – Mas por quê? Se há grandes incoerências nos grandes sistemas.

Éric Weil – Eu não acredito nisso. Acredito que existem grandes inconsistências *entre* os grandes sistemas.

Jean Whal – E *nos* grandes sistemas.

Éric Weil – Nos grandes sistemas, não acredito que elas resistam a uma reconstrução idealizante. Podemos eliminá-las.

Jean Whal – Podemos eliminá-las fazendo um sistema ligeiramente diferente.

Fleischmann – Quero voltar a uma questão colocada por Polin. Weil rejeitou o conhecimento absoluto de Hegel e seu ponto de vista torna-se aquele da pesquisa. Por outro lado, me pergunto se a realidade não se torna a coisa-em-si de Kant, quer dizer, se temos o direito de afirmar que ela é estruturada.

Éric Weil – Entramos em uma discussão que seria necessariamente muito árdua e muito acadêmica sobre o sentido da coisa-em-si em Kant. Acredito que em Kant esse sentido é extremamente preciso e positivo, e que só pode ser indicado sob a condição de que se leia tudo o que Kant escreveu sobre isso. Podemos indicar inclusive, eu acredito, as razões pelas quais ele foi extremamente prudente sobre esse ponto, e disse sobre isso o mínimo. Acredito que a coisa-em-si, para Kant, pode ser, de fato, a garantia da compreensibilidade de mundo. Mas a compreensão de mundo, em Kant, não pode ser concluída, e em Hegel não é concluída.

Jean Whal – Acredito que, com essas palavras, podemos concluir o que não termina nossas meditações; e eu encerro a reunião agradecendo, mais uma vez, a Éric Weil e a todos os outros que entrevistaram nessa discussão.

Tradução: Judikael Castelo Branco e Leon Farhi Neto

Revisão técnica: Luís Manoel A. V. Bernardo

Fontes

Hegel et nous. Hegel-Tage Urbino, 1965. *Hegel-Studien*. Beiheft 4 (1969), p. 5-15. *Philosophie et Réalité 1*, Paris: Beauchesne, 2003, p. 95-106.

Hegel sur la littérature. Inédito.

Hegel. In; MERLEAU-PONTY, M. (éd.) *Les philosophes célèbres*. Paris: Mazenod, 1956, p. 258-265. *Essais et Conférences 1*. Paris: Vrin, 1991, 125-141.

La morale de Hegel. Deucalion V (1955), p. 101-116. *Essais et Conférences 1*. Paris: Vrin, 1991, p. 142-158.

Pensée dialectique et politique. *Revue de métaphysique et morale*, LX (1955), p. 1-25. *Essais et Conférences 1*. Paris: Vrin, 1991, p. 232-267.

La dialectique hégélienne, the legacy of Hegel, Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, 49-64. *Philosophie et Réalité 1*. Paris: Beauchesne, 2003, p. 107-126.

Hegel et le concepte de la Révolution. *Archives de Philosophie* 39 (1976), 3-19. *Philosophie et Réalité 1*. Paris: Beauchesne, 2003, p. 127-146.

La philosophie du droit et la philosophie de l'histoire hégélienne. *Hegel et la philosophie du droit*. Paris PUF, 1979, p. 5-33. *Philosophie et Réalité 1*. Paris: Beauchesne, 2003, p. 147-166.

Hegel. Funk stude, Berlin, Berliner Programm Vorschau, 42, 16 outubro de 1931. *Philosophie et Réalité 2*. Paris: Beauchesne, 2003, p. 220-221.

Rousseau und Hegel. Hegen, 1965. Rousseau et Hegel. *Philosophie et Réalité 2*. Paris: Beauchesne, 2003, p. 150-162.

Hegel et son interprétation communiste. Georg Lukács, *Der Junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. *Critique* 6 (1950), p. 91-93.

Hume contre Hegel et Marx. George H. Sabine, *A History of Political Theory*. *Critique* 6 (1950), 191-192.

Georg W. F. Hegel, *Brieffe von und an Hegel, I, II*, J. Hoffmeister (ed.). *Critique* 9 (1953), p. 909-910.

Hegels Saemtliche Werke XII: Grundlinien der Philosophie des Rechts XXIX: Briefe von und an Hegel III, J. Hoffmeister (ed.). *Critique* 12 (1956), p. 667-669.

Georg W. F. Hegel. *Briefe von und an Hegel IV*. J. Hoffmeister (ed.). *Critique* 18 (1962), p. 669-670.

Une nouvelle édition des oeuvres de Hegel. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. IV; *Ecrits critiques d'Iena*, H. Buchner e D. Pöggeler (ed.). *Critique* 25 (1969), p. 1024-1026.

L'homme Hegel. G. Nicolin (ed.). *Hegel in BÉrichten seiner Zeitgenossen*. *Critique* 27 (1971), p. 477-480.

J. Soll, *An introduction to Hegel's Metaphysics*. *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), p. 110-113.

Philosophie et réalité. *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 4 (1963), p. 117-147. *Philosophie et réalité 1*, Paris: Beauchesne, 2003, p. 23-58.



Éric Weil é dono de um pensar filosófico denso e duro, por vezes parece impenetrável para quem não está familiarizado com esse tipo de tradição filosófica. Nessa obra, realiza um “passeio” através dos muitos séculos, desde os pré-socráticos até os contemporâneos ao falar de Hegel. É, sem sombra de dúvida, uma viagem valendo-se da dialética como nau. Na qualidade de hegeliano, sua “bússola” é uma filosofia política também fundada na *Filosofia do direito* e, desse modo, conduz com certa segurança os não habituados. Erudito, nos proporciona riquezas durante essa viagem pelas intermináveis “águas” da filosofia, uma vez que, esbarrando aqui e acolá, em continentes desconhecidos para nós, nos mostra verdadeiros tesouros do pensamento e, por essa razão, sua leitura foi uma experiência extremamente engrandecedora.

Davi Telles

(Professor de Direito Constitucional – Mestre em Direito Social pela *Université Paris 1 Pantheon-Sorbonne* – Um dos tradutores do presente volume).

