

LEANDRO KONDER

HEGEL

A Razão Quase Enlouquecida



Editora
Campus

HEGEL

A Razão Quase Enlouquecida

Tão excêntrica me pareceu a idéia de me associar a este livro, que a minha primeira reação foi fugir do convite de Leandro Konder. Não podia, nem posso, posar aqui de entendido, ainda que só de ouvido, ou de orelha. Infelizmente, a minha falta de formação filosófica não chega a ser uma exceção no Brasil, mesmo no meio intelectual. Apesar das leituras adolescentes, a começar pelo manual do Pe. Leonel Franca, apesar de um cursinho de História da Filosofia, apesar de todos os pesares, força é reconhecer que sou aqui um estranho.

Seria então o caso de me desculpar, ou até de me penitenciar. Só tenho motivo, porém, de me orgulhar de ter tido a oportunidade de chegar a este livro antes que ele chegasse às livrarias. O privilégio me permite dizer, com toda a franqueza, que Leandro Konder alcançou êxito completo na tarefa que se impôs. Foi de fato muito bem sucedido na missão que se propôs — divulgar Hegel, explicar a sua filosofia, em particular a sua razão dialética, sem desfigurar o filósofo e sem deformar o seu pensamento.

Professor experiente, mais que doutor, douto, tendo lido e estudado Hegel no original, o que entre nós por si já é uma originalidade, Leandro Konder realizou uma proeza de que só um homem culto é capaz. Um homem culto que, tendo penetrado os arcanos da mais alta especulação, tenha também o dom de ensinar. Sem desdouro para Hegel e sem deslustre para Konder, ousou dizer que aqui está Hegel trocado em miúdos. A filosofia hegeliana é assim uma paisagem fascinante, que, entrevista, nos convida a prosseguir na viagem e na descoberta.

H E G E L

A Razão Quase Enlouquecida

OUTROS LIVROS DO AUTOR

- 1 — *Marxismo e Alienação*, Ed. Civilização Brasileira, Rio, 1965.
- 2 — *Kafka, Vida e Obra*, Ed. José Álvaro, Rio, 1966 (depois, Editora Paz e Terra).
- 3 — *Os Marxistas e a Arte*, Ed. Civilização Brasileira, Rio, 1967.
- 4 — *Marx, Vida e Obra*, Ed. José Álvaro, Rio, 1968 (depois, Editora Paz e Terra).
- 5 — *Introdução ao Fascismo*, Ed. Graal, Rio, 1977.
- 6 — *A Democracia e os Comunistas no Brasil*, Ed. Graal, Rio, 1980.
- 7 — *Lukács*, Ed. L & PM, Porto Alegre, 1980.
- 8 — *O que é Dialética?*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1981.
- 9 — *O Barão de Itararé*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1982.
- 10 — *O Marxismo na Batalha das Idéias*, Ed. Nova Fronteira, Rio, 1984.
- 11 — *A Derrota da Dialética*, Ed. Campus, Rio, 1988.
- 12 — *Walter Benjamin, o Marxismo da Melancolia*, Ed. Campus, Rio, 1989.

LEANDRO KONDER

HEGEL

A Razão Quase Enlouquecida

Editora
Campus

© 1991, Editora Campus Ltda.

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 5988 de 14/12/73.
Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito da editora, poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

Capa
Otávio Studart

Ilustração da capa cedida por
Margareth Cordes Kraft

Copy-desk
Flávia Vasconcelos

Composição
JL Computação Gráfica

Revisão
Antonio Augusto Rainha
Henrique Tarnaposky

Projeto Gráfico
Editora Campus Ltda.

Qualidade internacional e serviço do autor e do leitor nacional.
Rua Barão de Itapagipe 55 Rio Comprido
Telefone: (021) 293 6443 Telex: (021) 32606 EDCP BR
FAX (021) 293-5683
20261 Rio de Janeiro RJ Brasil
Endereço Telegráfico: CAMPUSRIO
ISBN 85-7001-641-7

Ficha Catalográfica
CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

S716p Konder, Leandro, 1938-
Hegel: a razão quase enlouquecida / Leandro Konder. — Rio de Janeiro: Cam-
pus, 1991.

Bibliografia.
ISBN 85-7001-641-7

1. Hegel, George Wilhelm Friedrich, 1770-1831 - Biografia. 2. Filosofia alemã.
I. Título.

90-0558

CDD — 921.3
193
CDU — 1(43)
92HEGEL

95 94 93 92 91 9 8 7 6 5 4 3 2 1

A Yone Konder,
minha mãe.

EXPLICAÇÃO PRELIMINAR

Entre os pensadores reconhecidamente mais importantes da história da filosofia, Hegel é, com toda probabilidade, o menos conhecido no Brasil. Alguns professores têm procurado reagir contra essa grave deficiência de nosso quadro de referências; mas essa reação — apesar de seus indiscutíveis méritos — tem se limitado, em geral, a trabalhos universitários que só conseguem atingir com eficácia um grupo extremamente restrito de pessoas altamente qualificadas.

Desde os anos setenta, quando me achava na Alemanha, comecei a pensar na possibilidade de fazer algo para proporcionar aos estudantes brasileiros um acesso mais amplo às idéias de Hegel. Nunca me esqueci de uma conversa na qual o professor Hariolf Oberer dizia que, na geografia da filosofia moderna, existiam muitas ilhas de variados tamanhos, mas só existiam dois continentes: Kant e Hegel. A vida humana, segundo meu bem-humorado interlocutor, seria curta demais para explorar adequadamente toda a riqueza de um desses dois continentes. E, como kantiano convicto, Oberer lamentava que eu — marxista — estivesse condenado a passar minha existência trabalhando no continente hegeliano (para ele, “o continente errado”).

De volta ao Brasil, ainda sem um projeto definido, continuei freqüentando o “continente Hegel”, observando-o, às vezes, com a curiosidade de um jornalista, na esperança de conseguir “ganchos” que me permitissem “puxar” as idéias para um plano em que elas pudessem despertar um interesse mais imediato num número maior de pessoas.

Em 1982, tive ocasião de ministrar um curso de introdução à filosofia de Hegel, no IFCS (Instituto de Filosofia e Ciências

Sociais) da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro). Nesse curso, pela primeira vez, procurei expor paralelamente o movimento da elaboração do pensamento e as vicissitudes da vida de Hegel. Os alunos, na maioria, acolheram bem a proposta. Alguns me disseram, depois, que o conhecimento da vida do filósofo lhes tinha dado novo ânimo para estudar seu pensamento.

Decidi, então, escrever um livrinho do tipo “Hegel, vida e obra”. Já definido, o projeto foi sendo realizado aos poucos, foi sendo completado e corrigido nas aulas que dou, regularmente, no Departamento de História da UFF (Universidade Federal Fluminense) e no Departamento de Educação da PUC (Pontificia Universidade Católica) do Rio de Janeiro.

Acabei optando, no trabalho, por uma abordagem da trajetória do pensador e do movimento de sua reflexão que, de algum modo, se concentrasse na concepção de *razão* elaborada por nosso filósofo. Dei-me conta de que o Hegel que suscitava maior interesse entre meus alunos era o criador da “razão dialética”. E resolvi organizar a exposição do tema deste volume em torno desse conceito fascinante, perturbador, que marca tão profundamente o marxismo e o pensamento contemporâneo em geral.

As páginas que se seguem pretendem funcionar como uma *introdução a Hegel*, mas, ao mesmo tempo, dispõem-se a introduzir os leitores a *um determinado Hegel*. O filósofo a que dedicamos nossa atenção mais especial – o pensador que teve a suprema audácia de transformar a dialética numa razão – é um alemão distanciado de nós (falecido há um século e meio), mas é, sobretudo, *alguém que tem coisas da maior importância para nos dizer, a nós, brasileiros, hoje*. É um homem que vai fundo na reflexão sobre o sentido da história, sobre a política e a cultura, sobre o racional e o irracional na vida humana.

Sua obra tem tudo a ver conosco, com nossas preocupações mais imediatas. E foi para sublinhar essa afinidade que coloquei no início de cada capítulo uma epígrafe extraída dos clássicos da música popular brasileira. Tenho a impressão de que, se tivesse tido a oportunidade de conhecer o Brasil atual, se tivesse podido penetrar na riqueza da MPB, o velho Hegel apreciaria essa homenagem.

As epígrafes também têm outra função: elas devem ajudar a tornar a leitura mais divertida. Fiz um esforço muito grande para redigir um texto que não ficasse *pesado*. Eventualmente, tentei fazer meus leitores esboçarem um sorriso.

Ouso alimentar a esperança de que vocês, que me lêem, tenham sido abençoados com algum senso de humor. Bertolt Brecht dizia: “nunca conheci alguém desprovido de senso de humor que tenha podido compreender a dialética de Hegel”.

Agradeço às pessoas que, a meu pedido, leram os originais antes de serem encaminhados à editora e fizeram sobre o texto observações argutas (que eu, por teimosia, nem sempre aproveitei). Sou grato a Carlos Nelson Coutinho, Milton Temer, Margarida de Souza Neves, Sonia Kramer, Carlos Dittz Chaves, Vânia Soares de Magalhães, Amélia Rosa Maia Coutinho, Zaia Brandão e Márcia Maria Menendes Motta. E sou grato, sobretudo, a minha mulher, Cristina, que acompanhou com enorme paciência toda a gestação do livro e deu preciosa assistência na hora do parto.

Leandro Konder

SUMÁRIO

O Jovem Hegel	1
A Crise de Frankfurt	9
O Período de Iena	19
A Fenomenologia do Espírito	27
Os Anos de Nuremberg	37
A Lógica e a Enciclopédia	45
A Ida para Berlim	53
A Filosofia do Direito	61
Arte e Religião	69
História e Filosofia	77
Os Últimos Anos	85
Questões em Aberto	91
Livros sobre Hegel	99

O JOVEM HEGEL

O mundo tem suas surpresas, mas
nós temos nossas defesas

Cartola e Noel Rosa

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart, no dia 27 de agosto de 1770. A Europa daquele tempo era, ainda, predominantemente rural. O historiador Fernand Braudel calcula que de 80 a 95% dos seres humanos, no mundo, viviam da terra e só da terra. E as casas das pessoas, segundo esse mesmo historiador, eram bem pouco confortáveis: nelas, um banheiro era um “luxo raríssimo”.

A Alemanha, em especial, era não só rural como bastante atrasada. Os alemães viviam em condições de pobreza, no plano econômico, e viviam em condições de desunião, no plano político: a Alemanha estava dividida em mais de trezentas unidades políticas e administrativas diferentes (reinos, ducados, principados, cidades livres e feudos independentes). Stuttgart, a cidade natal de Hegel, era a capital do Ducado de Württemberg, na região da Suábia, uma zona tradicionalmente agrária, povoada por cultivadores de vinhas, protestantes, seguidores dos preceitos de Martinho Lutero.

Georg Wilhelm foi o primeiro filho de Georg Ludwig Hegel e Maria Magdalena Fromm. A mãe morreu quando o futuro filósofo tinha treze anos. O pai era secretário do Departamento de Finanças do governo do Ducado de Württemberg. O filho pôde estudar no Ginásio de Stuttgart, onde se destacou no estudo do latim e da história da antigüidade clássica. O professor Löffler lhe deu de presente um volume com a tradução alemã das peças de Shakespeare.

Georg Wilhelm era um aluno disciplinado, cumpridor de seus deveres, e tirava boas notas, embora nunca tenha sido considerado genial. A leitura das peças de Shakespeare transparece

numa composição escrita quando Hegel tinha 14 anos de idade e na qual ele imagina uma conversa entre Marco Antônio, Otávio e Lépido – abordando questões de teoria política – na época do triunvirato, após a morte de Júlio César, na Roma antiga. Além de Shakespeare, é certo que o adolescente leu tragédias de Eurípidés e Sófocles (apaixonou-se por *Antígona*), escritos de Tácito e Epíteto, a *Ética* de Aristóteles e obras do grande teórico alemão do Iluminismo: Gotthold Ephraim Lessing.

Essa lista pode dar a impressão de uma cultura densa, coesa e cosmopolita; a realidade, contudo, é que o ginasião Georg Wilhelm combinava um quadro de referências amplo e sofisticado com gostos e interesses típicos do “pequeno mundo” de seu ambiente na Suábia: ao lado dos clássicos e das obras-primas, aparecia com destaque, na embevecida admiração do moço leitor, *A Viagem de Sofia de Memel a Sachsen*, uma narrativa em vários volumes, feita por um certo Johann Thimoteus Hermes, livro que Kuno Fischer, em sua biografia de Hegel, considera um dos piores da literatura alemã da época.

Graças a sua fama de bom aluno e a um pedido de seu pai, Hegel conseguiu uma bolsa ducal para estudar de graça na Universidade Regional de Tübingen, na conceituada “Fundação”, seminário de teologia onde os estudantes eram obrigados a se vestir de preto. “Fundação” em alemão é *Stift*; e os estudantes de teologia eram chamados de *Stiftler*.

Nenhum dos colegas de Georg Wilhelm teve, em momento algum, a impressão de que ele poderia vir a se tornar um pensador importante. Karl Rosenkranz – o discípulo que escreveu a primeira *Vida de Hegel*, poucos anos após a morte do filósofo – ainda chegou a ouvir diversos ex-*Stiftler*, que se mostraram bastante surpreendidos com o sucesso do antigo companheiro, lembrado como uma companhia divertida, bom bebedor de vinho, apreciador de piadas, meio lerdo e vestido com persistente deselegância. É sintomático, aliás, o apelido que lhe deram no seminário: “o velho”.

Na *Stift*, Georg Wilhelm fez duas amizades que viriam a influir nos rumos de sua vida: Schelling e Hoelderlin. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling era cinco anos mais jovem do que Hegel, porém era extremamente precoce e logo se destacou pela originalidade de suas concepções filosóficas. Johann Christian Friedrich Hoelderlin, nascido em 1770, já se notabilizava como poeta, um dos maiores que a Alemanha já produziu.

Hoelderlin ajudou decisivamente Hegel a descobrir todo o encanto da Grécia clássica, especialmente o fascínio da experiência *democrática* da pólis ateniense. A descoberta se deu num período em que os amigos acompanhavam com enorme interesse os acontecimentos da história política da França, cuja dramaticidade se explicitara na tomada da Bastilha. A Revolução Francesa parecia abrir caminho para uma recuperação moderna da liberdade alcançada mais de vinte séculos antes pelos cidadãos de Atenas.

Rosenkranz, em sua *Vida de Hegel*, conta que Georg Wilhelm se entusiasmou pela ação dos revolucionários, passando a fazer discursos veementes, pregando os ideais de liberdade e igualdade; e, “certo domingo de manhã, num esplêndido dia claro de primavera, Hegel, Schelling e outros amigos se deslocaram para um prado, não longe de Tübingen, e ali plantaram uma árvore da liberdade”, em homenagem à Revolução Francesa.

Na França, uma monarquia que se pretendia eterna estava sendo derrubada por um movimento liderado por jovens: em 1789 Robespierre tinha 31 anos, Danton tinha 30, Camille Desmoulins 29 e Saint-Just apenas 22. Os moços do seminário de Tübingen não podiam deixar de se emocionar com os eventos. E os conflitos parisienses não podiam deixar de repercutir nas leituras de Hegel. Paralelamente aos estudos (obrigatórios) de teologia, ele leu Locke, Hume, Kant, Diderot, Voltaire, Montesquieu e Jean-Jacques Rousseau.

Uma questão teórica delicada que se apresentava a Hegel, na época, consistia em combinar adequadamente a fé cristã em que fora criado (e que jamais abandonaria, ao longo de sua vida) com aquilo que havia de válido no Iluminismo, no movimento das “luzes” intelectuais que haviam preparado o processo da Revolução Francesa. Um cristão lúcido não podia assimilar as novas verdades sem reexaminar criticamente seus postulados básicos e a história do cristianismo em geral. Para facilitar seu acesso direto aos textos dos autores que lhe interessavam, nosso estudante, que já sabia latim e grego, aprendeu francês e inglês.

O reexame dos fundamentos teóricos e da história do cristianismo, entretanto, só veio a ser efetivamente empreendido depois que Hegel passou no exame de filosofia (em 27-9-1790) e no exame final de teologia (20-9-1793). O documento de aprovação que lhe deram, redigido em latim, declara que ele não era um grande orador, que não tinha negligenciado os estudos de teologia e que não era um ignorante em matéria de filologia, mas

admite que possuía vastos conhecimentos de filosofia. O liberal Rudolf Haym, em seu livro clássico sobre Hegel, interpretou mal a frase em latim (“philosophiae multam operam impendit”)* e assegurou que o estudante, ao encerrar seu curso, foi considerado “um idiota” em filosofia. Trata-se provavelmente daquilo que os psicanalistas costumam chamar de “ato falho”: um lapso indicativo da irritação incontrolável que a obra de Hegel provocava em Haym.

Hegel podia ser fraco como orador, podia não ser forte em filologia e em teologia, mas já tinha adquirido conhecimentos consideráveis no campo da filosofia, especialmente no que se refere à filosofia política. Em princípio, Locke, Montesquieu, Diderot, Rousseau — independentemente do que havia de discutível em suas doutrinas — haviam indicado os caminhos pelos quais a humanidade estava avançando. E à luz das indicações desses pensadores iluministas era preciso revitalizar a consciência cristã.

Em outubro de 1793, Hegel assumiu seu primeiro emprego: tornou-se preceptor dos filhos do Sr. Steiger von Tschugg, em Berna, na Suíça. Naquele tempo, era comum intelectuais relativamente pobres trabalharem como preceptores, contratados por famílias ricas para morarem em suas casas (como “criados de luxo”), ensinando um pouco de tudo às crianças. Kant tinha sido preceptor, Rousseau e Fichte também. O emprego não era ruim; nos intervalos entre as aulas, sempre sobrava algum tempo para ler e escrever.

Na Suíça, Hegel se dedicou ao alpinismo (no sentido mais literal da palavra): escalou os Alpes. Mas, evidentemente, não ficou só nos passeios pela montanha; também deu seguimento a seu programa de leituras (Hobbes, Leibniz, Maquiavel, Georg Forster e Espinosa) e enfrentou, finalmente, o desafio de repensar as raízes e o sentido do cristianismo à luz de uma nova perspectiva, adequada aos novos tempos. Nesse período, escreveu textos que permaneceram inéditos e foram publicados mais tarde (após sua morte) com os seguintes títulos: *Fragmentos sobre Religião Popular e Cristianismo* (escritos no final de 1793 e em 1794), *Vida de Jesus* (primeiro semestre de 1795) e *A ‘Positividade’ da Religião Cristã* (1795-1796).

Fez um curioso paralelo, comparando Sócrates e Cristo. Sócrates levava alguns pontos de vantagem: não tinha institucionizado coisa alguma, não tinha utilizado um tom didático, não tinha ensinado nenhum ritual e não tinha levado seus discípulos a ficarem excessivamente ligados a sua pessoa. Cristo, porém, conseguiu algo de que Sócrates não foi capaz: sensibilizou povos inteiros.

Hegel estava convencido de que a religião precisava ser ao mesmo tempo racional e emocionante. Devia ser racional, porque “as doutrinas devem ser necessariamente formuladas de tal modo que, mesmo sendo sua autoridade baseada numa revelação divina, venham a ser devidamente autorizadas pela razão humana em geral”. Devia demonstrar, no entanto, sua capacidade de aquecer os corações, realizando o casamento da razão com a vontade humana e a ação histórica (*Fragmentos sobre Religião Popular e Cristianismo*).

A perspectiva de Hegel era diferente da de alguns iluministas, que — a seu ver — exageravam na crítica à religião, viam-na apenas como um equívoco, incorriam numa unilateralidade empobrecedora, de inspiração limitadamente materialista. A luta pela liberdade não podia ser travada com eficácia num plano restritamente individual: ela dependia da mobilização dos povos, isto é, de sujeitos históricos coletivos. Nesse sentido, era necessário distinguir entre uma religião que isolava as pessoas, atrelando-as a rituais mecânicos e à dinâmica de instituições sempre esclerosadas, de um lado, e, de outro, uma “religião popular, que cria e alimenta grandes tomadas de consciência, caminhando solidariamente com a liberdade” (*idem*).

A *Vida de Jesus* dá continuidade a essas reflexões. O Cristo de Hegel não faz milagres; é um justo, que prega o *imperativo categórico*, o princípio básico da moral kantiana: “ajam de acordo com normas que valham tanto para vocês como para os outros”. Cada indivíduo é ele mesmo, um ser particular, mas é também, ao mesmo tempo, um representante da humanidade inteira. A lei suprema, para os homens, não é a lei externa, objetiva, que muda de acordo com a época e a sociedade: é a lei que está dentro de cada um de nós, em nossa capacidade de ser *universalmente* livres, de realizar as potencialidades criativas *universais* do gênero humano. “O homem é mais que um templo. É o homem, e não um determinado lugar, que torna as ações ou santas ou profanas” (*Vida de Jesus*).

* “Dedicou muito trabalho à filosofia”. (Haym trocou “multam” por “nullam”).

Coerente com essa enérgica valorização do ser humano e de sua criatividade, Hegel substitui o episódio da tentação de Cristo pelo Demônio por um episódio no qual é o próprio Cristo *humanizado* que se interroga – “demoniacamente” – a respeito das vantagens e limites do conhecimento e do poder que o ser humano seria capaz de obter sobre a natureza. Ele se pergunta se não valeria a pena dedicar-se exclusivamente a investigar e dominar as energias naturais; e chega à conclusão de que a natureza jamais se deixaria esgotar e subjugar inteiramente; e ainda acrescenta que talvez valha mais a pena o homem se empenhar em dominar-se, a si mesmo, inclusive dominando aquilo que nele transcende da natureza. Prosseguindo sua “autotentação”, Jesus imagina o que sentiria se assumisse o comando de milhões de homens, tornando-se imensamente rico e poderoso, levando uma vida de glória e prazeres, porém conclui que pagaria por isso um preço alto demais, perderia sua auto-estima, o respeito por si próprio, pois afinal se tornaria escravo de suas paixões e de seus prazeres particulares, renunciando – implicitamente – ao infinito crescimento espiritual, que só pode se dar através da *universalização*.

De um lado, Hegel aprecia a ação libertadora da *religião subjetiva*, adotada na esfera pública por homens que põem a sociedade em movimento, impelidos por uma vontade livre (que os universaliza); de outro, ele condena o papel da *religião objetiva*, cristalizada em instituições, coagulada em rituais, comprometida com interesses privados, com grupos, com indivíduos particulares isolados, amesquinhadora das vontades, incompatível com a universalidade e a liberdade.

Jesus representou, aos olhos de Hegel, uma inovação radical em relação ao judaísmo; superou, nitidamente, a “positividade” da religião dos judeus. Entre os seguidores de Moisés não havia nem podia haver Direito Público; o Estado, como tal, não era devidamente valorizado; inexistia espaço para a autonomia moral dos cidadãos; as leis provinham diretamente de Deus e tinham um poder naturalmente desmesurado. Com Jesus, impôs-se o reconhecimento do princípio segundo o qual havia algo superior à mera obediência às leis: o *amor ao próximo* (uma dimensão que liga o sujeito individual à subjetividade da comunidade humana).

Jesus, contudo, era um homem de seu tempo; dirigia-se a homens que também não eram e não podiam ser cidadãos, no sentido em que a experiência da cidadania chegou a ser vivida

pelos atenienses do século de Péricles. No horizonte de Hegel está sempre presente a democracia grega clássica: como disse Ernst Cassirer, Atenas era o “paraíso perdido” de Hegel na política. Os cristãos se sentiam cidadãos do “Reino dos Céus”; na Terra, defrontavam-se com um Estado que lhes era hostil: só podiam pagar os tributos que lhe eram devidos (“a César o que é de César”) e recolher-se, passivamente, à vida privada. Hegel assinala essa limitação e observa a gravidade de suas conseqüências: onde há servidão civil, uma certa servidão espiritual é historicamente inevitável. O cristianismo, em sua história, com todo o avanço que permitiu, nem por isso escapou à “positividade”.

O tema viria a ser retomado num escrito um pouco posterior (1798-1799), que só seria publicado no começo do século XX, mais de um século após sua redação, com o título de *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*. Os textos desse período permaneceram inéditos, até que, apoiado por seu mestre Wilhelm Dilthey, o alemão Hermann Nohl os reuniu e publicou no volume *Escritos Teológicos Juvenis de Hegel*. Essa designação provocou polêmicas ásperas. Lukács – o mais perspicaz revalorizador marxista do legado hegeliano – insurgiu-se contra a atribuição do caráter “teológico” a um pensamento que, a seu ver, investia contra a teologia. Outro crítico, Walter Kaufmann, que se move numa linha muito diversa da de Lukács, chegou a escrever que os textos do jovem Hegel tinham um sentido “antiteológico”. Hoje, no entanto, a discussão nos parece um tanto envelhecida: certos movimentos da teologia contemporânea (a “teologia da libertação”, por exemplo) mostram que a teologia pode assumir formas surpreendentes, pode se negar a si mesma numa auto-crítica feroz, para renascer em seguida.

O que importa, para nós, é assinalar o fato de que, nos chamados escritos “teológicos” juvenis, os temas que têm a ver com a teologia são sempre abordados em ligação com as preocupações terrenas, com a história política dos homens. Para o jovem Hegel, o enriquecimento da consciência religiosa dependia do enriquecimento da consciência política. A religião precisava contribuir para que os seres humanos desenvolvessem sua capacidade de agir, de intervir no mundo, transformando-o de acordo com seus desígnios. Ao longo da história do cristianismo, os cristãos tinham rezado muito e atuado deficientemente: tinham ficado numa postura contemplativa, passiva, conciliando com situações que deviam ser modificadas e só se mantinham em

função de interesses particulares. Em carta a seu amigo Schelling, Hegel escreveu que a religião e a política vinham agindo como membros de uma mesma quadrilha de vigaristas: “a primeira vem ensinando aquilo que o despotismo queria, isto é, o desprezo pelo gênero humano, a incapacidade dos homens de realizar algo de bom” (16-4-1795). O cristianismo tinha de se submeter a uma reviravolta, trocando o discurso sobre o céu por um enérgico engajamento terreno. Cumpria-lhe “reivindicar para o homem, como sua propriedade, tesouros que lhe tinham sido roubados e levados para o céu”.

Os atenienses da época de Péricles tinham indicado o caminho a ser seguido. E a Revolução Francesa estava demonstrando como esse caminho podia ser trilhado nas novas condições da Europa. Mesmo quando tratava de questões teológicas, Hegel jamais perdia de vista o que estava acontecendo na França.

Não foi por acaso que Joachim Ritter afirmou: “Não há outra filosofia que seja, tanto quanto a de Hegel, até em suas manifestações mais íntimas, uma filosofia da Revolução” (*Hegel e a Revolução Francesa*).

Só que a Revolução Francesa não era um evento simples, não se reduzia à sublevação popular da tomada da Bastilha nem à execução (posterior) do rei na guilhotina: era um processo complicado, cujos desdobramentos, de algum modo, causavam espanto e preocupação a muita gente. A ditadura jacobina, enfrentando o poder econômico, passou a confiscar gêneros alimentícios e desencadeou uma onda de repressão: foram guilhotinados aristocratas contra-revolucionários, comerciantes ricos e também vítimas de calúnias e denúncias capciosas, além de revolucionários dissidentes e liberais insatisfeitos com o rumo que as coisas estavam tomando.

Hegel ficou chocado com o *terror*, com o radicalismo plebeu. Chegou a falar na “ignomínia dos robespierristas”. Sentiu-se obrigado a repensar a revolução (sem repudiá-la). Convenceu-se de que precisava empreender um esforço árduo no sentido de compreendê-la melhor, de conhecer mais profundamente seus problemas internos. E essa necessidade viria a se combinar com a necessidade pessoal de fazer uma opção existencial, de imprimir um sentido mais definido a sua vida.

Mas tudo isso já é matéria do próximo capítulo.

HEGEL

A CRISE DE FRANKFURT

A vida é real e de viés

Caetano Veloso

Em 1796, o poeta Hoelderlin, que trabalhava como preceptor em casa do banqueiro Gontard, arranhou para seu amigo Hegel um lugar de preceptor em casa do rico comerciante Gogel, na mesma cidade de Frankfurt/Main, onde vivia. Escreveu-lhe: “Se vieres para cá, não estará longe de ti um homem que, apesar das mudanças caprichosas de sua situação e de seu temperamento, sempre permaneceu fiel a ti, em seu coração, em sua lembrança e em seu espírito.” Hegel aceitou o oferecimento e, em janeiro de 1797, foi para Frankfurt, onde, afinal, passaria quatro anos.

Um fragmento redigido nesse período – *O Mais Antigo Programa do Sistema do Idealismo Alemão* (publicado por Hoffmeister em 1936) – dá conta das aspirações filosóficas com que, aos vinte e seis anos e meio, o jovem Hegel chegava à cidade: os espíritos “esclarecidos” ou “iluminados” pela razão iluminista deveriam dar a mão à sensibilidade que se expressa através da mitologia dos homens simples, do povo, de modo que a filosofia se tornasse mitológica e o povo racional, realizando o anseio da época, que consistia na combinação de “monoteísmo da razão e do coração” com “politeísmo da imaginação e da arte”. “O filósofo precisa ter a mesma força estética que o poeta.”

A matriz dessa força estética não pode ser outra senão o amor. E o cristianismo, apoiado no princípio do *amor ao próximo*, podia levar seres humanos separados a se comunicarem, a se reconhecerem uns nos outros, sem ficarem instalados em espaços particulares empobrecedores: cada um incorpora pelo amor as experiências diferentes dos outros, num movimento de enriquecimento, de ampliação de perspectivas, de universali-

zação. Os indivíduos, pelo amor, aprendem a compreender os outros indivíduos; os povos, pela religião do amor, aprendem a apreciar as qualidades dos outros povos. “Um povo que desprezita todos os deuses estrangeiros deve estar, no fundo do coração, odiando todo o gênero humano”, escreveu Hegel num *Esboço sobre Religião e Amor* (1797-1798).

O tema está presente num texto já mencionado no capítulo anterior: *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*. O cristianismo representou, em face do judaísmo, uma revolta contra a obediência sem alegria, sem prazer e sem amor. No Sermão da Montanha há um conteúdo de verdade que vai além da lei como lei. O princípio cristão do amor – por sua abrangência indiscutivelmente maior – torna supérfluo o mandamento “não matarás”.

A lei é fria em sua objetividade: é incapaz de perdoar, por exemplo. A lei é necessária, porém não devemos esquecer que ela vem depois da vida, que ela é criada para curar as feridas da vida, quando a vida apresenta desequilíbrios e transtornos. Diante da lei, o criminoso aparece só como criminoso. O amor cristão, entretanto, encaminha a superação das cisões entre os homens, supera a força da pura objetividade, sublinha a capacidade que a subjetividade humana possui de se expandir *ilimitadamente* e, com isso, obriga-nos a ver no pecador, não uma personificação do pecado, mas um ser humano, igual a nós.

A aproximação dos homens e a realização amorosa da comunhão que os une não pode suprimir sua *diversidade* essencial. O amor pressupõe a separação, a diferença, e aprofunda-se na medida em que se alimenta da diversidade, ao promover a união. A universalização pelo amor harmoniza as particularidades sem sufocá-las. Na medida em que a lei se sobrepõe ao amor e é colocada acima de tudo, ela impõe uma universalidade que tende a suprimir o individual, o particular. O cristianismo superou os horizontes insuficientemente amplos do judaísmo (de onde nasceu), mas não conseguiu extrair todas as conseqüências do primado do princípio do amor, por ele proclamado. O próprio Cristo, na medida em que renunciou às determinações particulares de sua personalidade (não era filho, nem marido, nem pai, nem cidadão), não preservava todas as *diferenças* que lhe permitiriam manter relações vivas com indivíduos *diferentes*. Faltaram a Jesus e a seus seguidores condições históricas para que eles, em lugar de atuar predominantemente na esfera da vida privada dos

homens, tivessem uma intervenção mais efetiva na vida pública, promovendo – politicamente, eficazmente – a modificação das leis, a transformação do Estado.

Essa avaliação lembra aquela que vinha sendo feita no período em que Hegel vivia em Berna; contudo, há uma diferença: o agravamento dos problemas internos da Revolução Francesa e a queda dos jacobinos, seguida pela crise do governo “moderado” (que abria caminho para a ditadura de Napoleão Bonaparte), mostravam que os caminhos da mudança iam ser muito mais complicados do que o filósofo tinha imaginado. E ele precisou reconhecer que o modelo da democracia ateniense da época de Péricles não podia ser adotado no mundo moderno.

O campo em que se travavam as batalhas decisivas da política não era mais o mesmo. Na Grécia antiga, para forjar leis capazes de proteger a liberdade, Sólon e Licurgo ainda puderam limitar o direito à propriedade e restringir a desigualdade das fortunas, evitando que coexistissem lado a lado pessoas muito ricas e muito pobres. Em nosso tempo – concluiu Hegel – isso não era mais possível. “O destino da propriedade se tornou, para nós, demasiado poderoso.” Mesmo admitindo que a propriedade impede uma “vida plena”, porque prende os homens a objetos exteriores e acarreta uma “oposição ao amor”, precisamos ser realistas e encarar sua inevitabilidade (*O Espírito do Cristianismo e seu Destino*).

No poema *Eleusis*, dedicado a Hoelderlin e escrito às vésperas de sua vinda para Frankfurt, Hegel ainda proclamava orgulhosamente que era preciso “viver só para a verdade livre, não conciliar jamais com o dogma / que governa opiniões e sentimentos”. Em Frankfurt, porém, ele não tardou a perceber que certas conciliações eram inevitáveis. A cisão entre o público e o privado produzira efeitos irreversíveis. Se era preciso respeitar a força dos interesses particulares constituídos em torno da propriedade para poder fazer prevalecer, muito pacientemente, a afirmação da subjetividade universal humana, então – não havia jeito! – era preciso renunciar às ilusões “voluntaristas” de qualquer projeto radical de transformação imediata profunda da sociedade. Os franceses, mergulhados numa crise extraordinária, postos na vanguarda da história social européia, tinham vivido uma experiência riquíssima, que indicava uma direção na qual outras sociedades haveriam de se mover. Contudo, mesmo na França, o processo estava sofrendo ajustamentos, estava sen-

do submetido a uma prudente desaceleração. Na Alemanha, dividida, feudal, atrasada, a perspectiva que se oferecia a Hegel era extremamente desanimadora. Quando entrou em contato com a burguesia de Frankfurt – através de seu patrão, o Sr. Gogel – o filósofo, amargurado, escreveu a Nanette Endel (uma namorada que tinha em Stuttgart) que, ao se ver no meio de semelhante “selva”, não lhe restava senão “uivar junto com os lobos” (9-2-1797).

O próprio Hegel caracterizou seu estado de espírito naquele momento como uma crise de “hipocondria”. Suas relações com a família Gogel eram menos tensas do que as relações que tivera com a família von Tschugg, em Berna; a remuneração era melhor; no entanto, ele se retraía, sentia-se angustiado, neurastênico.

Dando à crise uma interpretação filosófica, Hegel ligou-a à dolorosa superação de certas ilusões formadas na esteira do entusiasmo suscitado pela valorização do sujeito, na esteira da filosofia de Kant e Fichte. O ser humano se dá conta de que constrói seu conhecimento, depois fora levado a pensar mais amplamente sua criatividade. Os moços que assimilavam essas idéias antes de amadurecerem, antes de alcançarem a idade adulta, embriagavam-se com o poder de agir e lutar que se disputavam a assumir. Na medida, porém, em que esse poder não era efetivamente assumido em suas limitações concretas, ele não era um poder real e frustrava aqueles que pensavam tê-lo, impingindo-lhes decepções. Hegel, retrospectivamente, convenceu-se de que tinha se atribuído um poder de transformar o mundo que não estava a seu alcance, incorrendo no equívoco do “voluntarismo”. Autocriticou-se por ter alimentado fantasias de adolescente. Falou da crise como o resultado de um processo no qual, em decorrência da desilusão, fora forçado a renunciar ao que era “veleitário” e “inessencial” em seu *eu*, num movimento de *contração*, na tentativa meio desesperada de reencontrar a essência verdadeira do núcleo de seu *eu*, o lugar interno de onde provinha sua força genuína (sem delírio). A crise, então, pareceu-lhe ter sido “o ponto noturno da contração” (Carta a Windischmann, 27-5-1810).

Num outro nível, houve uma experiência que o filósofo viveu nesse mesmo período, um acontecimento que o marcou, uma tragédia da qual ele evitava falar, mas que também compõe o quadro da crise de Frankfurt: a loucura de Hoelderlin.

O poeta tinha se apaixonado loucamente pela mulher de seu patrão, Suzette Gontard, a mãe das crianças de quem ele era

o preceptor. Jakob Gontard, o marido, era banqueiro; sua família, tradicionalmente dedicada a operações financeiras, tinha adotado como lema a frase (em francês!) “les affaires avant tout” (os negócios acima de tudo). Entre um esposo rispido, que só pensava em dinheiro e, além disso, tinha a fisionomia desfigurada (o olho direito vazado), de um lado, e um admirador delicado, poeta genial e homem de bela figura, de outro, era natural que Suzette correspondesse ao amor de Hoelderlin. E, de fato, Hoelderlin e Suzette acabaram envolvidíssimos um com o outro (e o poeta a celebrou, com o nome de Diotima, em seus poemas). Mas, ao que parece, Suzette – mãe de um menino e três meninas – não tinha como se separar do marido rico. E Hoelderlin, cada vez mais tenso, acabou tendo de sair da casa, sob a pressão do enciumado Jakob.

A história de Hoelderlin é bastante conhecida: após uma viagem a Bordeaux, na França, ele retornou, transtornado, à Alemanha, sem conseguir esquecer sua Diotima. Coincidindo com seu retorno, em 1802, Suzette – que também não tinha conseguido esquecê-lo – morreu. E Hoelderlin, inteiramente louco, foi internado e passou seus últimos 41 anos de vida mergulhado nas sombras da loucura.

O que nos interessa assinalar aqui é o fato de que, ao ser forçado a deixar a residência dos Gontard, Hoelderlin procurou seu amigo Hegel, na casa da família Gogel, para desabafar; e os termos em que fez seu desabafo mostravam que o poeta já estava assustadoramente desequilibrado, na fronteira de um colapso nervoso. Isso se deu no final de 1798, quer dizer, num período no qual o filósofo, em plena crise de hipocondria, tinha receio de vir, ele mesmo, a enlouquecer.

Não é difícil imaginar o impacto que esse encontro com Hoelderlin deve ter produzido em Hegel. Ambos – o filósofo e o poeta – eram pessoas solitárias. E Hegel se dava conta de que a solidão de Hoelderlin, na Alemanha atrasada, rústica e conservadora, era agravada pela teimosa fidelidade do autor do *Hyperion* aos princípios do radicalismo ético jacobino. Hoelderlin compreendia os exageros da revolta justa e escrevia num de seus poemas: “é na fúria que se purifica o encarcerado”. Para ele, o “espírito ousado” deveria, tal “como a águia que anuncia a tempestade”, voar à frente dos “deuses que virão”. Em seu movimento de contestação dramática do presente, dizia: “para mim, meu século é um flagelo” (*mein Jahrhundert ist mir*

Züchtigung). Hegel pode ter sido levado a ver em Hoelderlin um movimento vital que, pela inflexibilidade, conduzia inexoravelmente à autodestruição.

Enquanto o poeta era homem de “antes quebrar que torcer” (e efetivamente estava quebrando), o filósofo, em sua reflexão, dispunha-se a evitar a quebra, retorcendo-se e flexibilizando-se tanto quanto fosse preciso. Para Hegel, era necessário compreender o século em toda a sua contraditoriedade e, em lugar de condená-lo como um “flagelo”, participar dele da melhor maneira possível, impulsionando-o, de dentro, na dinâmica de sua auto-superação. E essa disposição se fazia sentir, muito claramente, nos artigos políticos que o pensador redigiu nesse período.

Apesar da crise pessoal, Hegel continuava a se interessar fortemente pela política. Em 1798, ele publicou a tradução comentada de um texto do advogado J. J. Cart, de Lausanne, contra a opressão imposta aos suíços da região de Vaud por parte da oligarquia que governava a cidade de Berna (*Cartas Confidenciais sobre a Relação Jurídica que Existia entre a Região de Vaud e a Cidade de Berna*); esse texto, que saiu anonimamente e foi o primeiro que Hegel publicou, contém uma clara tomada de posição contra o absolutismo, e não se afasta da linha resolutamente republicana que caracterizava o pensamento político do filósofo em Berna.

Já em outros escritos desse período podem ser notadas algumas mudanças significativas. Nos fragmentos desses escritos que chegaram a nossos dias, podemos ler, por exemplo, uma crítica implacável à situação política do Ducado de Württemberg, onde todos os cidadãos estavam sentindo que o Estado tinha chegado a uma forma “insustentável” e tinham um medo generalizado de que o Estado desabasse sobre eles e os machucasse. Uma transformação era, obviamente, necessária. E Hegel advertia, com rigor: “se deve acontecer uma mudança, então algo deve ser mudado”. Uma das coisas a modificar teria de ser a legislação que regulava (e limitava) o funcionamento das eleições, restringindo o eleitorado. No entanto, em seguida, advertia também que o aumento da participação dos cidadãos na vida política deveria ser gradual e prudente, para que o movimento do Estado não passasse subitamente a depender de uma massa ignorante, imediatista e acostumada à obediência cega.

Os fragmentos que tratam da situação constitucional da Alemanha em geral se parecem, nesse sentido, com aquele que

aborda a situação no Ducado de Württemberg: são bastante incisivos na crítica do quadro institucional vigente (qualificado como “miserável”) e são cautelosos, até mesmo tímidos, no encaminhamento da discussão a respeito dos caminhos pelos quais o povo alemão poderia avançar politicamente.

O fantasma do jacobinismo, na cabeça de Hegel, precisava ser exorcizado. Em Tübingen, ele tinha simpatizado com o entusiasmo jacobino de Hoelderlin. Em Berna, tinha lido com encanto as páginas escritas pelo jacobino Georg Forster. Em Frankfurt, porém, estava decididamente convencido de que os anseios de transformação revolucionária precisavam ser cuidadosamente decantados, contidos, para não desencadear tumultos indesejáveis, que afinal acabariam por ensejar retrocessos.

Sua preocupação o levava — como observou Lukács, em *O Jovem Hegel* — a fazer uma opção metodológica problemática: em lugar de pensar *primeiro* a realidade objetiva da sociedade burguesa, com sua dura dinâmica hipercompetitiva, para *depois* começar a compreender as condições subjetivas das pessoas que a integravam, ele *partia* do ângulo dos sujeitos individuais isolados (que correspondia, de maneira imediata, à situação que ele próprio estava vivendo) para tentar chegar à “positividade” das instituições coaguladas, com as quais esses indivíduos estavam condenados a lidar.

O ponto de vista adotado permitia a um homem sozinho enxergar questões importantes; mas, na medida em que não lhe proporcionava a possibilidade de se identificar com ações coletivas, com qualquer força social atuante, dificultava-lhe enormemente o aprofundamento da análise política das questões enxergadas, impedindo-o de mergulhar nelas com profundidade suficiente para discernir a direção histórica em que sua solução podia ser concretamente proposta.

Independentemente dessa limitação dos horizontes de seu pensamento político, Hegel, nesse período, estava promovendo uma fecunda revisão em sua concepção da “positividade”. Em Berna, “positivo”, para ele, era quase um palavrão: a “positividade” designava tudo aquilo que sufocava a vida da subjetividade e forçava o “congelamento”, a “coagulação” no sangue da criatividade humana. As vicissitudes da crise vivida em Frankfurt o convenceram, porém, de que o exercício da criatividade por parte dos homens, como sujeitos da história, dependia de sua capacidade de atuar também no interior da “positividade”. A re-

alidade objetiva tem sempre algo de insuprimivelmente “positivo”, assim como a força real do sujeito existe objetivamente e só pode ser empregada dentro de limites objetivos. O sujeito humano, então, em sua tensa relação com a “positividade”, em sua luta contra ela, precisa aprender a distinguir, na resistência que ela lhe oferece, aquilo que pode ser vencido e aquilo que deve ser, a cada momento, respeitado.

Em seu esforço para conhecer melhor o poder e as manhas da “positividade”, Hegel se pôs a estudar economia política. Segundo Rosenkranz, de 19 de fevereiro a 16 de agosto de 1799, ele redigiu notas de leitura feitas a partir do livro *Economia Política*, do inglês James Stewart (infelizmente, essas notas, que ainda puderam ser consultadas por seu primeiro biógrafo, se perderam). Prosseguindo seus estudos, talvez ainda em Frankfurt (não se sabe ao certo), leu também Adam Smith. E Lukács assinalou, pioneiramente, a importância desse mergulho na economia política para as concepções filosóficas que Hegel estava elaborando. Num fragmento reproduzido por Rosenkranz está formulada uma observação na qual Hegel reconhecia um dos traços essenciais daquilo que designava como “sociedade civil (burguesa)”: “Nos Estados da nova época, a segurança da propriedade é o ângulo em torno do qual gira toda a legislação a que se refere a maioria dos direitos dos cidadãos.”

Em alemão, a expressão *bürgerliche Gesellschaft*, usada por Hegel, significa tanto “sociedade civil” como “sociedade burguesa”, já que a única forma de sociedade civil que podia ser pensada era aquela que nascia com a burguesia. Nela se combinavam, então, a garantia da propriedade privada e a proteção aos direitos do homem e do cidadão. Por um lado, a “sociedade civil (burguesa)” permitia a ampliação do espaço de liberdade para as pessoas, para os indivíduos; por outro, sancionava a mais brutal exploração do trabalho (desenvolvida com a chamada “revolução industrial”) e lançava os seres humanos uns contra os outros, numa competição desenfreada, numa guerra sem tréguas em torno do lucro e das vantagens da propriedade.

Como refletir de forma adequada sobre a “vida”, diante desse quadro tão rudemente contraditório? Hegel fez um esforço corajoso, em 1800, para enfrentar essa questão. Num dos dois fragmentos que nos ficaram dessa tentativa de reflexão sistemática, podemos ler que, para ele, a “vida” devia ser pensada no movimento pelo qual cada ser vivo transcendia de si mesmo,

na direção dos outros; devia ser pensada simultaneamente em sua dimensão individual finita e em sua dimensão infinita, naquilo em que ela ia além dos indivíduos. A vida, então, era a “infinidade dos viventes”, a “união do finito e do infinito”. E Hegel concluía: “A vida não pode ser considerada só união e conexão; ela tem de ser compreendida também como contraposição (...). Preciso, pois, dizer que a vida é a união da união e da desunião” (*Fragmento de Sistema de 1800*).

O PERÍODO DE IENA

Existe muita tristeza na Rua da Alegria, existe muita desordem na Rua da Harmonia

Ismael Silva

Em janeiro de 1799, a irmã, Christiane, comunicou a Georg Wilhelm que Georg Ludwig, o pai de ambos, tinha falecido em Stuttgart. O filósofo herdou um dinheiro (pouco mais de 3.250 *Gulden*) que, a partir de 1800, permitiu-lhe deixar o trabalho como preceptor para dedicar-se à carreira universitária.

Schelling, que tinha ido para Iena a convite de Goethe, sugeriu ao amigo que viesse lecionar na mesma universidade onde ele já se encontrava. Hegel aceitou a sugestão: dando mostras de ter superado a crise de hipocondria, manifestou-se disposto a “voltar a intervir na vida dos homens” (carta a Schelling, 2-11-1800).

Schelling tinha acabado de publicar seu *Sistema do Idealismo Transcendental* e sua perspectiva filosófica se distinguia vigorosamente da de Fichte. Hegel aderiu às posições de Schelling, vendo nas idéias de Fichte uma perigosa superestimação do poder do sujeito em face da realidade objetiva (erro em que ele mesmo havia incorrido antes da crise de Frankfurt e pelo qual tinha pago muito caro).

Naquele momento, o jovem Schelling, orador brilhante, figura carismática, aparecia como o expoente mais destacado de uma das três linhas do idealismo clássico alemão, no mesmo nível em que estavam situados Kant e Fichte. Hegel ficava em segundo plano. Um jornal de Iena chegou a falar dele como um robusto ajudante que Schelling teria importado para trazer-lhe reforço em suas polêmicas (e Hegel não gostou dessa caracterização amesquinhadora: escreveu uma carta ao jornal reclamando contra ela).

De modo geral, contudo, a posição filosófica de Hegel ficou confundida com a de Schelling, na crítica que ambos faziam ao subjetivismo de Fichte. E logo as críticas de Hegel à perspectiva fichtiana se mostraram mais enérgicas que as de Schelling, no ensaio *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, publicado em 1801. Em certo sentido, pode-se dizer que o futuro autor da *Fenomenologia do Espírito* levava o autor do *Sistema do Idealismo Transcendental* a perceber a extensão das divergências que vinha manifestando em relação a Fichte.

A razão — insistia Hegel — é universal, precisa valer para todo o mundo, não pode se limitar às motivações de sujeitos particulares; a filosofia, portanto, deve ir além da particularidade e deve, pela reflexão, elevar-se até o absoluto. Se a vida se tornou muito estilhaçada e o *discernimento* (*Verstand*) se instala na dilaceração, aceitando-a, cabe à *razão* (*Vernunft*) juntar os cacos, reuni-los num todo, para que o movimento da vida readquira sua plena significação. “Nessa autoprodução da razão, o absoluto se configura numa totalidade objetiva”, afirmava o filósofo. Fichte partia do reconhecimento da criatividade do sujeito, procurava superar a estreiteza da particularidade dos sujeitos empíricos (através da idéia do “sujeito transcendental”), mas afinal era incapaz de chegar à totalidade objetiva.

Hegel acusou Fichte de subjetivizar a relação sujeito-objeto. O sujeito transcendental da concepção fichtiana, quando procura existir objetivamente, chupa toda a objetividade da natureza “e para esta só fica a casca morta da objetividade”. Assim, o sistema fichtiano do idealismo transcendental põe no sujeito, na inteligência, todo o substancial do absoluto, relegando a natureza à mera condição de “acidental”; e o conteúdo da consciência se empobrece, fica reduzido ao conteúdo da consciência de si (o objeto do sujeito é apenas o próprio sujeito: o que não for subjetivo é descartado).

Essa desqualificação do “natural” afetava negativamente — segundo Hegel — a concepção fichtiana da “liberdade”. Fichte exaltava a liberdade, porém tendia a compreendê-la de modo um tanto abstrato, contrapondo unilateralmente a liberdade às exigências da comunidade. Do ponto de vista hegeliano, os seres humanos necessitam “naturalmente” da comunidade; e a realização da comunidade (o encontro de uma pessoa com outra, ou com outras) não precisa ser uma limitação a sua liberdade: ao contrário, esse encontro amplia os horizontes do indivíduo,

move sua consciência na direção de uma universalidade maior e alarga seu campo de possibilidades, quer dizer, sua efetiva liberdade. “A mais alta forma de comunidade é a mais alta forma de liberdade”, argumentava o autor da *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*.

Preocupado com a ligação entre a concepção fichtiana da natureza e as insuficiências do conceito fichtiano de liberdade, Hegel se sentia obrigado a combater o ponto de vista do filósofo por suas implicações políticas. A época era dura, uma posição teórico-política equivocada poderia ter graves conseqüências. A onda revolucionária, na França, cedia lugar à ascensão de Napoleão Bonaparte. Os alemães tendiam a ver na liderança forte da nação vizinha apenas uma ameaça a sua segurança. Hegel, porém, desconfiava dessa reação e observava com vivo interesse a política que vinha sendo posta em prática pelo “Primeiro Cônsul”, que logo (em 1804) veio a se tornar imperador.

Talvez a história européia precisasse avançar na França para, em seguida, repercutir sobre o atraso alemão. Como os alemães chegariam a conquistar, com prudência, uma liberdade não idealizada? Como deveriam agir para não dar um passo maior do que a perna e, ao mesmo tempo, não desperdiçar nenhuma chance de caminhar para a frente? Um dos pré-requisitos, no campo filosófico, para participar desse esforço, seria o empenho posto no rigor teórico, na articulação precisa dos conceitos, no desenvolvimento coerente das posições.

Nesse período, Hegel escreveu e publicou diversos textos nos quais fustigava colegas seus. Polemizou com Fichte, mas também com Reinhold e Jacobi, com Friedrich Bouterwerk, Wilhelm Krug e Gottlob Schulze (os três últimos andam hoje bastante esquecidos). De Schulze, nosso autor chegou a dizer que fazia o contrário daquilo que o Demônio queria que Cristo fizesse: O Demônio pedia a Cristo para transformar pedra em pães e Schulze transformava o pão sempre quentinho da razão em pedra dura. Schulze se prosternava diante do ceticismo em lugar de compreendê-lo como um momento que está implícito no movimento da razão.

Hegel se empenhava em extrair todas as conseqüências da diferença — assinalada por Kant — entre a razão (*Vernunft*) e o discernimento (*Verstand*). O discernimento constata algo que se passa no plano de uma realidade puramente objetiva, sobre a qual nós, sujeitos, não temos qualquer possibilidade de intervir ativa-

mente; por isso, o discernimento é uma razão que se esgota na contemplação passiva. A razão, em sua expressão mais vigorosa, supera essa passividade e pensa o sujeito humano em sua intervenção no real, em sua ação transformadora. E o filósofo estava convencido de que era exatamente essa razão que poderia dar conta da “união da união e da desunião” a que tinha se referido quando conseguira sair da “crise de Frankfurt”. Mais ainda: estava convencido de que, encarnada no movimento da história, a razão tinha encaminhado na França a criação de uma comunidade política na qual se manifestava um espírito ético concreto, conquistando uma unidade que ensejava o aparecimento de uma “nova religião”. E nessa nova religião o sofrimento e a dilaceração da consciência cristã seriam “ao mesmo tempo assumidos e tranqüilamente suprimidos” (*Sistema da Eticidade*, 1802).

A razão – em sua concepção hegeliana – realizava-se na história; estava presente nos movimentos históricos, na continuidade e também nas rupturas da atuação coletiva dos sujeitos humanos. Não era negada pelo irracional: atravessava as aparentes irracionalidades e crescia por meio delas. Essa idéia não apareceu de repente, pronta e acabada, na cabeça do pensador; foi sendo elaborada ao longo dos primeiros anos do século dezanove. No começo, Hegel não deu nenhum sinal de que sua convicção, ao se desenvolver na forma de uma teoria, viria a colidir com o pensamento de seu amigo Schelling. Até 1803, data em que Schelling foi chamado pelo governo da Baviera para lecionar em Würzburg, os dois colaboraram intensamente, produzindo juntos o *Jornal Crítico da Filosofia*, e não apareceu qualquer divergência significativa entre eles.

Em Würzburg, porém, Schelling lançou, em 1804, um livro intitulado *Filosofia e Religião*, no qual expunha idéias que Hegel não apoiava. Nesse livro, o interesse central do autor do *Sistema do Idealismo Transcendental* passava a ser a religião. E Hegel tendia cada vez mais resolutamente a subordinar a religião ao processo de realização da razão na história.

Aos poucos, nosso filósofo ia sendo levado a tomar consciência da importância daquilo que o separava da linha de pensamento adotada pelo amigo. A “filosofia crítica”, também designada como “idealismo transcendental”, já estava dividida em três correntes e logo passaria a contar com uma quarta tendência. Essa dilaceração, em si, não era assustadora. Hegel estava convencido de que um movimento não pode realizar sua

unidade sufocando a manifestação de suas contradições internas. Referindo-se ao cristianismo e à cisão entre protestantes e católicos, escreveu: “Um partido existe quando se divide (...), pois é na divisão que a diferença interna se constitui como realidade” (*Hegels Wastebook*).

O idealismo clássico alemão – o “idealismo transcendental” – precisava se cindir novamente, desdobrar-se numa quarta corrente, para tornar-se mais “real”. Essa nova vertente começou a se apresentar com fisionomia própria nos cursos que Hegel dava em Iena. Primeiro, ele defendeu em 27 de agosto de 1801, para poder lecionar na universidade, uma tese redigida em latim sobre as órbitas dos planetas (*Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*). Depois, passou a lecionar, ministrando vários cursos. Por fim, no segundo semestre de 1805 e no primeiro semestre de 1806, abordou temas candentes de filosofia da história, de ética e filosofia política, num curso que ficou conhecido como “Filosofia real de Iena” (*Jenaer Realphilosophie*).

Nesse curso, desenvolveu uma cerrada reflexão sobre a necessidade do movimento que, através da revolução industrial, estava levando ao crescimento da produção fabril e à superação do trabalho artesanal. Paralelamente a Charles François Fourier, seu contemporâneo, Hegel foi um dos primeiros pensadores a se deter no exame crítico da industrialização capitalista e de sua lógica inumana. As conclusões a que ambos chegaram eram diversas, mas eles tiveram em comum a preocupação pioneira de compreender o que estava acontecendo. Fourier, mais romântico, rebelou-se contra os critérios da burguesia e idealizou um *salanstério* em que os seres humanos aprenderiam a viver melhor, em condições nas quais se tornariam mais felizes e mais solidários. Hegel, menos sonhador, queria entender as causas profundas da ascensão da burguesia, para poder avaliar em que ela poderia contribuir para o avanço da humanidade, mesmo que o caminho trilhado fosse terrível.

Observando a essência do trabalho como fenômeno, Hegel concluiu que os seres humanos se serviam de um *ardil*: astuciosamente, punham forças da natureza a trabalharem para si, subordinando-as a seus projetos. Desenvolvendo a tecnologia, os homens passaram a ter a possibilidade de trabalhar menos, ou, pelo menos, de trabalhar de modo menos cansativo. Mas o ardil empregado contra a natureza acabou se voltando contra eles

mesmos, na medida em que, com o aumento da produtividade, os trabalhadores foram sendo compelidos a trabalhar mais e de modo mais fatigante, pois foram sendo levados a trabalhar como se fossem máquinas.

Envelhecido, degradado, maquinizado, o trabalho humano passou a valer menos no mercado, isto é, passou a ser vendido por salários menores. “Quanto mais maquinizado se torna o trabalho, menor valor ele tem”, escreveu Hegel. Além disso, a própria mobilidade inerente à economia da sociedade industrial burguesa agrava a insegurança em que vive a massa dos trabalhadores, que podem perder subitamente seus empregos em decorrência de uma crise ou de uma queda de preços: em tais condições, uma “multidão é sacrificada e, sem poder se defender, é reduzida à miséria”. “As fábricas e as manufaturas baseiam sua existência precisamente na miséria de uma classe.” A própria atividade mercantil, para obter êxito, endurece o espírito daqueles que a praticam. A concentração da propriedade decorre de um movimento que os proprietários realizam com muita “naturalidade”, mesmo sabendo que ele resulta no empobrecimento de muitos, na revolta da massa. A dilaceração é vivida como “normal”: “essa desigualdade de riqueza e miséria, essa privação e necessidade, tornam-se a maior dilaceração da vontade, revolta íntima e ódio”.

O proprietário não pode hesitar, ele sabe que seu êxito depende da capacidade que venha a manifestar de obter lucros a qualquer custo. Para ser eficaz, o sistema exige a repressão do trabalhador, sua adaptação ao movimento produtivo da máquina: “a consciência do trabalhador das fábricas é sufocada até o grau máximo de embotamento”. A propriedade privada é, em si, contraditória; devemos reconhecer sua contraditoriedade intrínseca: “na posse está a contradição segundo a qual uma coisa, como coisa, é universal, e, no entanto, deve ser propriedade de um único proprietário”.

Hegel, contudo, não extrai nenhuma consequência revolucionária dessa análise. Para ele, era impossível superar o sistema baseado na propriedade privada e, portanto, era preciso lidar de maneira realista com suas contradições. A lei, segundo ele, poderia promover a adequação do interesse privado do proprietário ao discernimento dos cidadãos. Já que a lei me assegura meu direito à propriedade, argumentava, ela assegura também o direito dos outros às propriedades deles: “A segurança do que

posso é a segurança do que todos possuem; na *minha* propriedade, todos têm a propriedade deles.”

A razão se realizava na história na medida em que os seres humanos se reconheciam em leis comuns e, apesar da diversidade deles, reconheciam-se num *Estado* que os unificava por cima de suas contradições, somando-lhes as energias e canalizando-as num movimento conjunto. Nesse movimento, as limitações estreitamente individuais eram superadas, as dores pessoais eram absorvidas, os anseios particulares eram incorporados a uma criação coletiva.

Hegel ficou entusiasmado com sua concepção e resolveu expô-la num livro que viria a ser intitulado *A Fenomenologia do Espírito* (ao qual está dedicado o próximo capítulo). Enquanto redigia notas para a obra, o filósofo deu, no outono (europeu) de 1806, um curso em que anunciava: “Estamos num período importante, numa época de fermentação, na qual o espírito está dando um salto, está saindo de sua forma anterior e assumindo uma forma nova.” E acrescentava: “A filosofia tem de reconhecer esse aparecimento e saudá-lo, enquanto outros resistem em vão e se aferram ao caduco.”

Em volta do pensador, as coisas se precipitavam em mudanças bastante tumultuadas. Podemos supor que ele enfrentava enormes dificuldades para se elevar ao nível da reflexão mais abstrata, mais universal, num momento em que as vicissitudes de sua vida privada lhe exigiam uma atenção especial. Sua situação financeira não era nada boa. A herança que recebera do pai durou pouco. De acordo com o sistema vigente na universidade, eram os alunos que pagavam pela remuneração dos professores: quanto menos alunos tivesse um mestre, menos ganhava. No verão de 1806, Hegel deu dois cursos: teve 16 alunos no primeiro e 26 no segundo. Não era muito. Um amigo devotado, o teólogo e pedagogo Friedrich Emmanuel Niethammer, precisou, uma vez, emprestar-lhe 40 *Thalers*. E quando Goethe lhe arranhou a modesta remuneração anual fixa de 100 *Thalers*, Hegel se sentiu obrigado a enviar ao famoso escritor uma carta dizendo: “Sabendo o quanto devo ser reconhecido a Vossa Excelência por esse novo obséquio que me é concedido, rogo-lhe que se digne receber o testemunho de minha mais respeitosa gratidão. Na medida de minhas forças, procurarei merecer esta prova – que me é tão preciosa – da bondade de Vossa Excelência” (30-6-1806).

Além das complicações derivadas da falta de dinheiro, surgiram problemas de outro tipo: Hegel teve uma relação amorosa com a esposa de seu senhorio, Christiane Burkhardt, que vinha receber o aluguel, acabou engravidando e deu à luz um filho do inquilino, o menino Ludwig, nascido em 5-2-1807. O filósofo assumiu a paternidade e, mais tarde, conforme veremos, viria a trazer o jovem para morar com ele. Na época, a gravidez da Sra. Burkhardt acarretou algum transtorno na vida de Hegel.

Os transtornos provenientes da esfera da vida privada, entretanto, não conseguiam derrubar um homem convencido de que estava compreendendo o sentido da história que se desenrolava diante de seus olhos. As tropas de Napoleão Bonaparte invadiram a Alemanha, derrotaram o exército prussiano e tomaram Iena, enquanto Hegel terminava impavidamente de redigir a *Fenomenologia do Espírito*.

Com os soldados franceses, vinha a força capaz de modernizar na Alemanha tudo o que precisava ser modernizado. Com Napoleão, chegava a razão histórica, o poder que ia engendrar um novo Estado e fazer prevalecer novas leis. Hegel não se encantava com o vulto romântico do imperador dos franceses, e sim com a eficácia de sua ação: graças ao “Código de Napoleão”, o direito civil correspondente às exigências da sociedade burguesa podia se estabelecer em escala européia.

Na segunda-feira, 13-10-1806, “dia em que Iena foi ocupada pelos franceses e o imperador Napoleão atravessou suas muralhas”, Hegel escreveu ao amigo Niethammer uma carta, contando: “Vi o imperador, essa alma do mundo, sair da cidade a cavalo para um reconhecimento do terreno. É, de fato, uma sensação maravilhosa a de ver um indivíduo assim, que, de um determinado ponto, de seu cavalo, estende sua presença sobre o mundo inteiro e o domina.”

A *Fenomenologia do Espírito*, como notou Alexandre Kojève, não podia deixar de ser, em certo sentido, um panegírico de Napoleão. “Hegel reconhece Napoleão e o revela à Alemanha”, diz Kojève, em sua *Introduction à la lecture de Hegel*.

HEGEL

A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Quando surge a luz da criação no pensamento, ele trata com carinho o sofrimento e afasta a solidão

Paulinho da Viola

Hegel leu o *Emílio*, de Rousseau, que representa o movimento pelo qual um educador ideal ajuda um jovem ideal a amadurecer. O livro lhe causou forte impressão. Foi então que lhe veio a idéia de descrever, no plano filosófico mais abstrato, as “figuras” correspondentes aos momentos mais significativos do movimento “necessário” da consciência, desde seu despertar inicial até a conquista de uma situação na qual esse movimento coincide com o movimento da essência da realidade. A descrição dessas “figuras”, para ser exata, precisava se desprender da variedade das formas empíricas que as diversas consciências vão assumindo, precisava se elevar ao nível da maior abstração, para se concentrar no que existe de comum (de “universal”) tanto ao percurso das consciências particulares, individuais, como ao percurso da consciência do gênero humano. E a análise — realizada nesse plano tão abstrato — resultou num livro bastante perturbador, de leitura extremamente difícil.

Por um lado, a obra se impõe ao respeito e à admiração daqueles que tomam conhecimento de sua importância, de sua originalidade; por outro, no entanto, ela costuma derrubar a maioria dos que tentam lê-la. Na ânsia de facilitar a tarefa para os leitores menos persistentes, o professor Paulo Gaspar Meneses chegou a redigir um texto (transformado em livro pelas edições Loyola) no qual tenta “traduzir” o que Hegel escreveu numa linguagem mais simples, constituindo uma espécie de roteiro de leitura: *Para Ler a Fenomenologia do Espírito*. Independentemente das qualidades do trabalho, contudo, o que se pode constatar é que, precisamente na medida em que se empenhou

em ser fiel ao pensamento de Hegel, o roteiro foi levado a reproduzir a face perturbadora da *Fenomenologia*.

Na realidade, a penumbra não parece resultar das palavras, mas da própria concepção que se expressa nelas. Rudolf Haym sugeria, já no século passado, que talvez a melhor maneira de penetrar no universo da obra fosse lê-la com o mesmo espírito com que se lê a *Divina Comédia*, de Dante: embarcando numa viagem estética, com a disposição de se enriquecer com impressões, vivências artísticas, aceitando um certo clima de ficção. Mas não era assim, certamente, que Hegel desejaria que seu livro fosse lido.

A estruturação das “figuras” e seu encadeamento, na *Fenomenologia*, refletem a preocupação do filósofo com o rigor. A primeira “figura” é a do “saber imediato” ou “certeza sensível”: a consciência, ao surgir, se dá conta de que *algo* existe, porém não tem como chegar a conhecer coisa alguma a respeito do que existe. Ela vive uma experiência importante (a de seu nascimento) e, no entanto, permanece prisioneira das limitações dessa experiência. O conhecimento imediato, segundo Hegel, é o mais pobre dos conhecimentos.

Na linguagem cotidiana, a palavra “concreto” costuma significar “palpável”. Em comparação com as noções abstratas que nos são ensinadas através de argumentos, os objetos que tocamos fisicamente nos parecem “concretos”. Para Hegel, porém, o conhecimento que temos desses objetos é *abstrato*. O que sei a respeito de uma cadeira ou de uma caneta se me limito a apalpá-las? Muito pouco. Se quiser saber mais, preciso estudar a forma delas, verificar como estão feitas e quais são as relações que elas têm com a sociedade para a qual foram criadas. Minha consciência não pode se deter na primeira impressão; deve crescer com o objeto, reconstituir o movimento de formação do objeto, acompanhá-lo em seu uso. O termo “concreto”, aliás, vem do latim *concretum*, que é o particípio passado de *con crescere*: a própria palavra, portanto, indica que o concreto é mais o resultado do que o ponto de partida do conhecimento.

A segunda “figura” do movimento da consciência é a “percepção”. Nela, o sujeito começa a escapar da tirania do imediato e se dá conta de algumas *características determinadas* daquele *algo* difuso que tinha passado a existir para a consciência na “figura” anterior. O que a consciência percebe é que o real é constituído por coisas e cada coisa possui múltiplas qualidades.

A primeira determinação de que o conhecimento é capaz, então, se mostra contraditória: a consciência é levada a se defrontar com a unidade do objeto e a diversidade das qualidades do objeto. O sujeito conquista uma capacidade que lhe faltava na “figura” precedente: a capacidade de duvidar. E a dúvida o impele no sentido de se rebelar contra as limitações da consciência que não ultrapassa as fronteiras da sensibilidade e não consegue se organizar melhor.

Surge, aí, a terceira “figura”, que Hegel chama de “discernimento” (a palavra alemã é *Verstand*, e muitas vezes é traduzida como “intelecto” ou “entendimento”). O “discernimento” representa um avanço muito importante no movimento da consciência: com ele o sujeito vai além da esfera do meramente sensível e inicia a busca do *conceito*, no caminho da razão. O “discernimento” observa, analisa e decompõe as coisas, separando os elementos uns dos outros para que o sujeito possa examiná-los melhor e conhecê-los com maior exatidão: “a atividade de separar é a força e o trabalho do discernimento”.

Mas o “discernimento” – a razão analítica – apresenta alguns problemas. Ao decompor a representação em seus elementos originários, para tentar superar as ilusões da sensibilidade, o “discernimento” tende a reduzir a representação àquilo que existia *antes* que a representação fosse elaborada; tende, portanto, a reduzir um conhecimento potencialmente *novo* aos conhecimentos que já estavam previamente constituídos. Guiado pelo “discernimento”, então, o sujeito custa a aprender, custa a se abrir para a “subversão” das novidades e prefere reiterar o já sabido. Mesmo o já sabido, contudo, lhe escapa, porque “o que é dado como sabido, precisamente porque é dado como sabido, não é efetivamente conhecido”.

Outro problema do “discernimento”: para compreender os fenômenos com que se depara, ele se dispõe a identificar as leis que os regem e passa a colecionar uma quantidade crescente de leis (para cada fenômeno diferente há uma lei própria). As leis se acumulam infundavelmente, constituindo o que Hegel chama de “má infinitude”: proliferam sem parar e não se articulam satisfatoriamente, não proporcionam nenhum conhecimento a respeito da *unidade* do real. O sujeito acumula informações a respeito de realidades isoladas múltiplas e continua a desconhecer *a realidade*.

A quarta “figura” da consciência nasce do susto que o sujeito leva ao constatar que *a realidade* lhe escapa, que o

mundo não se deixa dominar. O sujeito se retrai em face da realidade objetiva e se pergunta o que há de errado dentro dele: forma-se, assim, a “figura” da “consciência de si” ou “autoconsciência”.

A consciência se interroga, quer se conhecer melhor, mas logo é obrigada a enfrentar uma dificuldade enorme: só posso me conhecer se tiver um termo de comparação, isto é, se conseguir me comparar aos outros. A “autoconsciência”, portanto, precisa de outra “autoconsciência”. Mais precisamente: ela se afirma (afirma sua liberdade) em sua relação com a outra “autoconsciência”. No momento em que o sujeito se volta para si mesmo, enfraquecido e intranquilizado por sua experiência fracassada (na tentativa de conhecer e dominar o mundo externo), a “autoconsciência” não pode ser *universal*. E a liberdade a que o sujeito tem acesso, não sendo universal, é particular: colide com a liberdade do outro.

A “autoconsciência” é a “figura” do sujeito dividido: capaz de ser livre e ao mesmo tempo incapaz de uma liberdade real, isto é, universal. O sujeito é envolvido por uma dialética perversa: a *dialética do senhor e do escravo*. O senhor comanda, impõe sua vontade, é “livre”, mas vai perdendo contato com a experiência humana dos escravos, com o universo da dura atividade material dos seres humanos escravizados: de seu ângulo de visão, a “autoconsciência” passa a padecer de abstratividade. E o escravo — coitado! — é posto em contato com a condição humana em toda a sua rudeza, porém é privado dos meios que lhe permitiriam viver e pensar a dimensão divina da liberdade.

O pensamento, em busca da universalidade, tenta superar a dicotomia, a cisão, sobrepondo-se aos dois termos e abrangendo tanto o senhor como o escravo. O *estoicismo* conclui que o nosso é, afinal, um mundo de servidão generalizada, e trata de se refugiar nas nuvens: enquanto a carne sofre, o espírito escapa às contingências terrenas, refugiando-se na estratosfera. O *ceticismo* conclui que não há nada a fazer e resolve se instalar nas contingências mutáveis da contradição insuperável: adota um ponto de vista que ora pode coincidir com o do senhor, ora pode coincidir com o do escravo, balançando ao sabor dos ventos, que sempre são suscetíveis de mudar de direção. E a *consciência infeliz*, típica dos cristãos dilacerados, empenhada simultaneamente em respeitar a pessoa do senhor e solidarizar-se com a pessoa do escravo, opta por sofrer (passivamente) junto com

ambos, nas dores e limitações que os dois experimentam (em face da doença e da morte, por exemplo).

Para sair do círculo vicioso da dialética perversa do senhor e do escravo, a consciência precisa superar a estreiteza dos horizontes do *estoicismo*, do *ceticismo* e da *consciência infeliz*. Para isso, ela precisa passar por duas experiências decisivas: a de vencer o pânico diante da *morte* e a de reconhecer todas as potencialidades do *trabalho*. Enquanto não são capazes de enfrentar essas duas experiências, o senhor e o escravo partilham da mesma impotência, da mesma falta de universalidade; e ficam meio misturados, meio confundidos (cada um dos dois contendo elementos do outro).

Hegel percebia que a “autoconsciência” se encastela numa compreensão unilateralmente positiva da realidade: com medo do *novo*, ela tende a se refugiar num círculo fechado, imune às surpresas. Sua única possibilidade de sair desse círculo e se abrir para o *novo* é assumir o *negativo*. O negativo, em sua expressão mais concentrada, é a *morte*. Nós evitamos encarar a morte, fugimos dela. “Mas a vida do espírito não recua diante da morte”; o movimento da consciência é capaz de olhar a morte de frente, aproximar-se dela, permanecer na sua vizinhança e suportar a desolação dessa proximidade. “O espírito só conquista sua verdade quando é capaz de se encontrar a si mesmo na mais absoluta dilaceração”. Nessa situação terrível, a “autoconsciência” começa a se superar a si mesma, porque é obrigada a pensar criticamente sua finitude: ela se abre para a incorporação da “força mágica” do negativo, que lhe permite começar a caminhar na direção da busca da universalidade.

Para avançar na direção da universalidade, entretanto, a “autoconsciência” ainda necessita de outra conquista: ela deve se dar conta da importância do *trabalho*. Apesar da rudeza das formas que assumiu, o trabalho é a atividade básica pela qual os sujeitos humanos afirmam, inicialmente, seu poder de intervir na realidade objetiva, dominando-a e pondo-a, astuciosamente, a seu serviço. Só quando se dá conta disso é que a “autoconsciência” supera a ótica distorcida que lhe vinha da postura passiva, contemplativa, que vinha prevalecendo no sujeito em todas as “figuras” anteriores da consciência e que ainda prevalecia nela. Nesse momento, a “autoconsciência” deixa de ser “autoconsciência” e se transforma, finalmente, em *razão* (*Vernunft*).

A “razão” é a quinta “figura” do movimento da consciência. Ela supera a dialética do senhor e do escravo. O indivíduo começa a se pensar concretamente como parte de uma realidade mais universal: suas iniciativas, suas paixões, seus interesses particulares, seus movimentos se inserem num todo mais amplo, no movimento mais geral da humanidade, naquilo que Hegel caracteriza como o processo do real (o processo de realização do espírito); e é essa inserção histórica que dá aos atos humanos o sentido mais completo que eles podem ter.

A inserção, porém, não é tranqüila. Os indivíduos reconhecem as potencialidades de sua ação, percebem que o trabalho que realizam é por sua própria essência *social*, enxergam a *direção* da convergência de seus esforços, mas defrontam-se com um quadro extremamente tumultuado, dão-se conta de que estão se movendo numa situação institucionalizada que enseja múltiplos equívocos e lhes mutila a universalidade da ação: “o que parece ser a ordem pública é um estado de hostilidade universal, no qual cada um trata de se apoderar do que pode, impõe sua justiça sobre a singularidade dos outros, faz prevalecer sua própria singularidade e, afinal, constata que essa mesma singularidade acaba por desaparecer sob a ação das demais”.

Sentindo-se ainda frágil, a “razão” se empenha em obter o máximo de precisão e precisa pagar tributo à postura de *observação*: ela descreve, conta e nomeia; tende a repetir algo da atitude da consciência na “figura” do “discernimento” e corre o risco de escorregar para uma aridez classificadora e organizativa. Pior: corre o risco de se prender à letra das *leis*, tornando-se apenas uma limitada *razão legisladora*. Caso se deixe prender por essas armadilhas, a “razão” não consegue encarar a riqueza do universal e é levada a enquadrar a verdade em fórmulas secas, estratificadas, sem vida.

A lei é válida, mas é limitada. Hegel dá o exemplo da lei cristã que nos diz: “ama o teu próximo”. O que ela nos recomenda é certamente bom, porém é vago. Nas situações que a vida põe em nosso caminho, o problema que enfrentamos exige que nós sigamos adiante e resolvamos outra questão, mais concreta: *como amar o próximo?* Na realidade, escreveu Hegel, o que percebemos é que “devemos amar o próximo de maneira inteligente, pois um amor não inteligente talvez lhe cause mais malefícios do que o próprio ódio”. Nas leis, a forma universal coagula, de algum modo, a riqueza do conteúdo universal; precisamos,

portanto, assumir em face das leis uma atitude crítica, um ângulo caracterizado por uma abrangência histórica maior do que elas mesmas admitem. Hegel esclareceu: “Se investigo a gênese delas, determino as condições de sua origem, supero-as, vou além delas, passo a ser o universal, enquanto elas ficam sendo o condicionado, o limitado.”

Então, a “figura” da “razão” precisa se superar a si mesma. Em seu movimento vivo – e portanto autocrítico – a “razão” se questiona, abrindo caminho para a sexta “figura” da consciência: o “espírito” (*Geist*). O “espírito” ao mesmo tempo supera e preserva como momentos significativos tudo aquilo que havia de válido em todas as “figuras” precedentes do movimento da consciência: desde a certeza sensível do saber imediato e da percepção, passando pelo discernimento e pela consciência de si, até a razão. Para que o sujeito possa dispor de toda a energia vital de que carecia para agir mais eficazmente (uma energia que a razão não conseguira dinamizar), o espírito se beneficia da *paixão*. Absorvida pelo “espírito”, a paixão não se limita a qualquer entusiasmo intenso, porém passageiro: torna-se uma força poderosa, um alto-forno que pode fundir os sentimentos e uni-los num mesmo esforço criativo bem direcionado. “Nada de grande no mundo se fez sem paixão”, adverte Hegel.

Impulsionado pela paixão, o “espírito” se realiza e, ao se realizar, supera-se a si mesmo, elevando-se à sétima e última “figura” da *Fenomenologia*: “o saber absoluto”. Hegel fala sobre esta “figura” em termos um tanto obscuros. Aí, segundo ele, realiza-se a unidade do sujeito e do objeto, o triunfo da verdade, a conquista do *conceito*. De fato, o *conceito* (*Begriff*) aparece como o grande herói da epopéia da consciência: por meio dele o sujeito supera plenamente sua incapacidade de reconhecer a liberdade do outro na intersubjetividade (ultrapassando, assim, as fronteiras acanhadas do “reino animal do espírito”). O *conceito* não permanece uma abstração: ele promove a reconciliação da universalidade da idéia com a singularidade da coisa. O *conceito* é a ferramenta do “saber absoluto”.

O “saber absoluto” não é – e nunca poderia ser – uma quietude definitiva, uma solidão sem vida. A compreensão básica de Hegel, observou Herbert Marcuse, em *Razão e Revolução*, é a da mobilidade da vida. O “saber absoluto” é a consciência do movimento que o sujeito humano realiza, através das contingências insuprimíveis da história, recordando os momentos decisivos de

suas experiências, mas exercendo sua liberdade de ir além delas. Em seu movimento, o sujeito se conhece a si mesmo e também conhece seu negativo, seus limites, a necessidade de seus sacrifícios: dá-se conta de que os acontecimentos contingentes ligados a sua ação constituem a face com que aparece o “tornar-se outro”, a mudança pela qual o espírito existe. A própria contingência é necessária. E o relativo é um modo especial de manifestação do absoluto.

Hegel, cita, em dado momento, uma frase do filósofo alemão medieval Mestre Eckhart: “O olho com que Deus nos vê é o mesmo olho com que nós O vemos”. O absoluto está em nós, o absoluto é sujeito.

As aulas do curso em que Hegel expunha a seus alunos as idéias desenvolvidas na *Fenomenologia do Espírito* eram ministradas à noite, à luz de velas. Rosenkranz conta que o pensador mostrava ao grupo que o escutava como se formavam as “figuras” e, em seguida, como cada uma delas ia sendo superada, inexoravelmente, até chegar ao “saber absoluto”, que não tranquilizava ninguém, porque sancionava a inevitabilidade do movimento transformador em face do qual nenhuma construção se mantinha incólume. Uma vez, terminada a aula, o mestre se retirou, deixando os discípulos meio tontos com a vertigem daquele movimento que não cessava de destruir tudo o que era penosamente construído. Inquietos, os estudantes se puseram a discutir. Alguém indagou se, naquela filosofia, a grande vitoriosa, afinal, não seria a morte. E, do meio da crescente escuridão, mal atenuada pelas velas, veio a voz do aluno Suthmeier, respeitado pelos outros como um dos mais argutos, assegurando, lugubrememente: “Sim, a palavra final é mesmo a da morte”.

Rosenkranz informa, ainda, que o jovem Suthmeier, o primeiro seguidor da doutrina de Hegel, excessivamente impressionado com a fugacidade de todas as coisas, assustado com a falta de um quadro de referências mais estável, começou a beber desbragadamente, “abandonou-se a uma dissolução desenfreada”.

Seguramente, contudo, a interpretação da filosofia de Hegel por Suthmeier pecava por unilateralidade. O próprio Hegel, nos anos que viriam em seguida, trataria de desenvolver, em seu pensamento, elementos capazes de matizar a “leitura” feita por seu agoniado discípulo. A palavra final, no sistema de Hegel, não deveria caber à morte, e sim ao *conceito*, à expressão conceitual,

plenamente consciente, de uma vida que se negava na morte para logo depois se reafirmar num desdobramento superior de sua essência pensada.

OS ANOS DE NUREMBERG

Mas a vida tem os seus reverses

Wilson Batista

Como sua situação em Iena tinha se tornado insuportável (a Universidade não conseguia funcionar, Hegel não conseguia receber dinheiro algum e cresciam as tensões decorrentes do nascimento do filho que tivera com a Sra. Burkhardt), o filósofo procurou obter uma cátedra para lecionar em Heidelberg. Não teve êxito. O amigo Niethammer, contudo, tinha boas relações com pessoas influentes na política, no sul da Alemanha, e lhe arranhou um emprego inesperado como diretor do *Jornal de Bamberg*.

Inicialmente, parece não ter havido nenhum entusiasmo. Em carta a Schelling, Hegel comunica-lhe sua nova ocupação e diz: “pelo menos, ela não tem nada de desonrosa” (23-2-1807). Em Bamberg, explica a Goethe, poderia acompanhar de perto, na gráfica, a produção de seu livro *A Fenomenologia do Espírito*, que estava sendo composto naquela cidade. E Goethe, por seu lado, escreve a Knebel: “Estou feliz com a ida de Hegel para Bamberg, para providenciar a impressão de seu livro. Quero ver, afinal, seu pensamento exposto. É um espírito tão notável e tem tanta dificuldade para se comunicar!” (14-3-1807).

A expectativa do filósofo era a de que o trabalho no jornal lhe deixasse tempo suficiente para escrever uma *Lógica*. Niethammer notou que o amigo não estava empolgado pela atividade jornalística e acenou com a possibilidade de lhe obter um emprego (mal remunerado) em Munique.

Mas Hegel recusou a oferta, brincando: “a magreza não é um atributo necessário de uma remuneração; em minha futura *Lógica* procurarei demonstrar que uma remuneração também pode ser robusta” (8-8-1807).

Logo, porém, o pensador se animou com seu posto no *Jornal de Bamberg*. Convenceu-se de que poderia contribuir para que os alemães, com a “natureza lenta” que lhes era peculiar, aprendessem as lições do “grande professor de Direito Público” (Napoleão Bonaparte). O ambiente espiritual em que se moviam os poderosos, em Bamberg, não era favorável às novas idéias. Hegel, em sucessivas cartas a Niethammer, contava-lhe que se divertia comentando as reformas que poderiam decorrer da adoção do novo código civil (antifeudal), em conversa com um grande proprietário de terras, apavorado, chamado von Welden.

Poucos meses depois, no entanto, a disposição para o trabalho jornalístico já esmorecia. As relações com as autoridades eram tensas, difíceis. Por ter publicado um artigo considerado inconveniente sobre a situação militar na Baviera, o diretor do *Jornal de Bamberg* foi chamado a dar explicações e advertido de que o periódico poderia ser interdito (embora as informações já tivessem saído em outros jornais da região). O incidente lhe fez ver claramente até que ponto eram inseguras suas condições de trabalho.

Diante da inquietação do pensador, Niethammer voltou a ajudá-lo, conseguindo-lhe novo emprego, dessa vez como diretor e cumulativamente professor de filosofia num ginásio oficial que estava sendo criado em Nuremberg. Hegel assumiu o posto em dezembro de 1808. Logo a vida lhe proporcionou uma boa razão para ele se convencer de que a mudança profissional tinha sido bastante oportuna: em fevereiro de 1809, as autoridades fecharam o *Jornal de Bamberg*.

Depois de ter se desincumbido durante cerca de um ano e meio das tarefas da direção de um jornal diário (e Rudolf Haym, que affiançou ter lido todos os números, admitiu que ele se saiu muito bem), Hegel passou a enfrentar o desafio de ensinar filosofia para pré-adolescentes e adolescentes.

Os cursos que deu são conhecidos através dos cadernos do próprio Hegel e também por meio das anotações de alguns de seus alunos; o material foi recolhido e editado mais tarde, após a morte do filósofo, com o título de *Propedêutica Filosófica*. Nele misturam-se preceitos mais ou menos banais, comprometidos com um esforço de didatização e simplificação, idéias retomadas da *Fenomenologia do Espírito* (que fora publicada pouco tempo antes, sem maior repercussão) e idéias que viriam a ser desen-

volvidas, em seguida, na *Ciência da Lógica*, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e na *Filosofia do Direito*.

Na 5ª série do 1º ciclo, o professor discorria sobre as bases do direito, da moral e da religião; na 6ª e na 7ª, lecionava lógica e psicologia; na 8ª e última série, reexaminava os temas que haviam sido abordados nos períodos precedentes e tratava de aprofundar o conhecimento dos problemas, relacionando-os uns com os outros, na busca de uma visão global que pudesse se traduzir em *conceitos*.

Na abordagem das questões teórico-políticas, era muito cuidadoso. Ensinava os diversos tipos de organização constitucional de acordo com o velho esquema aristotélico: a *monarquia* é o regime do comando centralizado nas mãos de um único dirigente e pode degenerar no arbítrio do despotismo; a *aristocracia* é a constituição que reconhece o poder de certas famílias privilegiadas governarem o país e pode degenerar numa oligarquia; e a *democracia* é a forma de governo que só pode ser adotada por povos cujos costumes sejam simples e saudáveis (quando o poder passa às mãos da “plebe” [*Pöbel*], isto é, “daquela parte do povo que não tem propriedade alguma e está possuída de opiniões injustas”, a democracia degenera numa “oclocracia”).

O método que utilizava para ensinar era o mais comum na época: ditava coisas para os alunos copiarem e, em seguida, fazia comentários esclarecedores. Era cerimonioso, tratava os alunos da última série por “senhor”, mas permitia que o interrompessem livremente com perguntas durante a aula. Em casos de necessidade, substituiu professores de grego, de latim, de literatura e de matemática (lecionando cálculo diferencial e integral). Encaminhava sempre as conversas com os estudantes para a conciliação: “evitava absolutamente a polêmica”, informa Rosenkranz.

Suas cartas indicam que não se entusiasmou com o ambiente acanhado de Nuremberg. Em 14-12-1810, escreveu a Karl Ludwig von Knebel, um ex-oficial prussiano, tradutor de Propércio e Lucrécio, dando conta de algumas de suas preocupações com tumultos que afetavam os costumes na cidade pequena. Falou num autêntico “museu dos horrores”: “Recentemente, um certo senhor von Haller estourou os miolos. A mulher do senador von Strömer jogou no rio o bebê de sua filha e agora está encarcerada. Nos próximos dias, um homem que manteve relações incestuo-

sas com a filha será morto no suplício da roda; e a moça será decapitada, porque ambos mataram o bebê que tiveram. Outras meninas estão grávidas. Há dias, a filha de um casal conhecido meu, com 14 anos de idade, fugiu com um ator; pouco depois, outra jovem lhe seguiu o exemplo.”

O mundo estava mudando e a mudança, quando chegava à província, causava transtornos e destruições no tecido das relações humanas, na escala de valores das pessoas. O clima espiritual do romantismo, com a exasperação dos sentimentos individuais, acentuava os conflitos. Nas proximidades de Berlim, a Alemanha viu, estarrecida, um de seus dramaturgos mais talentosos, Heinrich von Kleist, suicidar-se, em 1811. Hegel sentia uma necessidade crescente de evitar tanto a ordem amesquinhadora de uma comunidade incapaz de mudar como a abertura romântica para a exasperação individualista e para a desordem.

No mesmo ano em que Kleist se suicida, Hegel se casa. Em 16-9-1811, casou-se com a filha mais velha do barão von Tucher und Simmelsdorf, que tinha sido prefeito de Nuremberg: ela se chamava Marie, tinha 20 anos; e o filósofo já tinha completado 41. Casar-se não era coisa muito comum entre os filósofos: Giordano Bruno, Descartes, Espinosa, Malebranche, Leibniz, Locke, Hume e Kant, por exemplo, permaneceram celibatários. Hegel, que era considerado um tanto bizarro por aqueles que o conheciam mais intimamente (como sua irmã), parecia fadado a ficar solteiro. O casamento com Marie, entretanto, ao que tudo indica, mostrou ser uma opção sensata, não só pelo excelente entendimento e pela profunda afeição que selaram a união, mas também pela regularidade de sua vida doméstica, que passou a auxiliar o pensador a sobreviver em seu tempo tão conturbado.

Logo vieram os filhos, incorporados à dinâmica da família. Primeiro nasceu uma filha, Maria Luísa, que morreu com poucas semanas de vida. Depois, nasceram Karl (1813) e Immanuel (1814). Hegel participava da educação dos filhos, inculcando-lhes o hábito de fazer pequenas economias. Controlava cuidadosamente as despesas da casa e incitava as crianças à poupança, fazendo-as colocarem moedas regularmente num cofrinho. Rosenkranz, que conta essa história, comenta, um tanto escandalizado: “De Hegel pode-se dizer que foi tão genial que podia se permitir ser também *fillisteu*” (a palavra – que se referia originalmente a um povo rival dos judeus na história antiga

da Palestina – passou a ser usada para designar, no começo do século XIX, um espírito burguês acomodado).

Havia, certamente, algo de *fillisteu* em Hegel. Friedrich Engels, em seu ensaio sobre *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, escreveu, em seu estilo polêmico, que “Hegel, sendo alemão, tinha, tal como seu contemporâneo Goethe, um pouco de filisteu”. E Engels reiterou, em seguida, sua dura avaliação, mas ressaltando seu reconhecimento do imenso valor dos dois escritores célebres: “Goethe e Hegel eram, cada um em sua área, um Zeus olímpico; porém, nunca conseguiram se desembaraçar inteiramente do filisteísmo alemão que persistia neles.”

Os traços de filisteísmo que se encontram em nosso filósofo talvez não lhe viessem apenas de sua condição de intelectual na Alemanha atrasada; é possível que eles tenham a ver com a necessidade que ele sentia de buscar refúgio, na vida privada, contra as dolorosas inquietações derivadas dos riscos inerentes ao movimento do real (que sua filosofia se empenhava em pensar). Como enxergar o porto da razão no meio das tempestades da mudança? As pessoas em volta lembravam ao pensador a fragilidade da condição humana e a dificuldade com que os homens enfrentam os transtornos do “delírio báquico” da realidade. Primeiro, ele tinha visto o amigo Hoelderlin enlouquecer; depois, o discípulo dileto Suthmeier afundara na “dissolução”. E em Nuremberg chegou-lhe a notícia de que a irmã solteirona, Christiane, que acabara de completar 40 anos, estava “doente dos nervos”.

Hegel era muito apegado à irmã, único parente próximo que lhe restava desde que o irmão, Ludwig, que era militar, tinha morrido na campanha da Rússia, em 1812, incorporado às tropas de Napoleão. Christiane teve uma depressão tão séria que precisou ser afastada do trabalho em casa do conde Josef von Berlichingen. O conde se dispôs a pagar uma pensão anual de 100 florins à ex-preceptora de seus filhos, mas não a deixou cuidar mais das crianças. O autor da *Fenomenologia do Espírito* se ofereceu, em 1814, para acolher Christiane em sua casa (porém a irmã, que tinha ciúmes da esposa, Marie, não veio). Christiane, diga-se de passagem, sobreviveu à crise depressiva e, com altos e baixos em sua saúde psíquica, chegou viva até 1831, quando se suicidou, algumas semanas após a morte do irmão.

O filósofo tratava de absorver os golpes, num constante esforço de autodomínio. Era preciso, na esfera da vida em família,

restaurar permanentemente a ordem que os tumultos do mundo insistiam em destruir. A família, para ele, era uma organização limitada, que permanecia muito próxima da natureza e, por isso, não proporcionava à consciência as condições de que ela carecia para ser plenamente livre e racional. Mas a família era um estágio necessário no desenvolvimento da razão, e a experiência formativa adquirida no âmbito da vida familiar era importante, porque ficava incorporada ao movimento da consciência nos estágios posteriores. Por isso, a disciplina adquirida nos pequenos hábitos privados do ambiente doméstico desempenhava uma função significativa, preparando a consciência para enfrentar os problemas de sua atuação na esfera pública.

Em todo caso, os traços filisteus que Hegel manifestava na preocupação de inculcar os costumes da poupança nos filhos não o impediam de acompanhar atentamente o movimento geral da sociedade em que vivia, esforçando-se por compreender, em toda a sua riqueza, em toda a sua contraditoriedade, o sentido da história de que ele e os contemporâneos estavam participando. Todos os dias, de manhã, dedicava-se à leitura dos jornais, que considerava “a oração matinal do homem moderno”. Seguiu com vivo interesse os acontecimentos na Inglaterra e na França.

A derrota militar dos franceses acabou com a alegria proporcionada a Hegel pela impressão de que Napoleão era o realizador da racionalidade da história. Em carta ao teólogo Heinrich Paulus (18-4-1814), o filósofo deplorou a queda do “grande Napoleão”. Algumas semanas depois, ainda se lamentava com Niethammer: “ah, se eu tivesse o remédio para o desgosto causado pelos acontecimentos!” (1-7-1814).

Tratou de se consolar com a idéia de que o processo das transformações necessárias não ia se deter unicamente porque uma de suas expressões políticas tinha sido inviabilizada. O movimento passaria a ser mais lento, mais tortuoso, porém não cessaria.

Quando Bonaparte saiu da ilha de Elba, em março de 1815, e desembarcou no continente à frente de alguns soldados, numa tentativa inútil de recuperar o poder, Hegel não se iludiu com a iniciativa, pois sabia que a guerra estava perdida. Referiu-se ao desembarque como uma “cutucada” na situação de semiparalisação em que se encontrava a vida política européia, sob a hegemonia das forças conservadoras. Mas acrescentou: “infelizmente, a força drástica de estimulantes dessa espécie reper-

cute em todas as direções, menos na direção desejada” (carta a Niethammer, 19-3-1815).

Amargurava-o a satisfação que o novo quadro propiciava às “formigas, pulgas e percevejos humanos”, porém estava firmemente convencido de que o pensamento não devia se deixar atrair por “agitações ridículas”, porque lhe cabia a tarefa de procurar compreender “o essencial”, o significado do movimento *como um todo*.

A *Fenomenologia do Espírito* já ensinava: “a verdade é o todo”. Uma certa visão de conjunto é imprescindível para a avaliação de cada coisa, para a compreensão de como as coisas se articulam umas com as outras. Hegel advertia para o risco de que as árvores acabem atrapalhando nossa visão da floresta. A floresta seria o *todo* de que as árvores fazem parte. O *todo*, porém, nunca é *dado*: não se entrega a nós, de graça, no primeiro contato. O *todo* depende das partes que o integram; ele se torna concreto através da incorporação dos elementos particulares que o constituem e lhe dão vida. O *todo* é “a essência que se completa através de seu próprio desenvolvimento”, como se lê na *Fenomenologia*.

Hegel desprezava o ponto de vista estreito daqueles que atribuíam excessiva importância às turbulências momentâneas da história, sem procurar apreender a lição maior do processo histórico. Para ele, a verdade só aparece como um *resultado* do “trabalho que o espírito realiza na história real”. A razão — a apreensão do sentido objetivo do movimento — depende do esforço subjetivo, depende da “paciência do conceito”.

A perspectiva mais verdadeira não poderia deixar de ser a mais abrangente: a busca da verdade não poderia empacar numa fórmula simples, nem poderia ficar girando em torno de um episódio, atribuindo-lhe uma dimensão desmesurada. O fim da era de Napoleão não era, nem podia ser, o fim da história. E, se as pessoas custavam a se dar conta disso, é porque estavam pensando mal: estavam grudando demais no *existente* e fechando os olhos para o inevitável irrompimento do *novo*.

O filósofo se insurgia contra essa preguiça mental, contra essa covardia intelectual, que se encastelava numa fortaleza denominada “senso comum”. Na realidade, esse “senso comum” servia para legitimar uma aparelhagem conceitual incapaz de pensar a novidade qualitativa na experiência humana, limitando-se a repetir cansativamente o chamado princípio lógico da

identidade: “o que é, é; o que não é, não é”. Na medida em que esse princípio era invocado abusivamente, deixava de ajudar os homens a compreender sua realidade e passava a ser usado para escamotear questões incômodas; passava a excluir, por exemplo, a possibilidade da reflexão a respeito do movimento pelo qual coisas que não são passam a ser e coisas que são deixam de ser. Em tais casos, o “senso comum” excluía o reconhecimento da mudança, desviava o pensamento da gênese e da decomposição dos seres. “O que é não começa. O que não é também não começa. Por conseguinte, o senso comum afirma a impossibilidade do começo” (*Propedêutica Filosófica*).

Era preciso elaborar um novo sistema, um novo quadro de conceitos e categorias, para ajudar as pessoas a superar as limitações desse “senso comum”. E foi com esse objetivo que Hegel escreveu e foi publicando, em partes, ao longo dos anos vividos em Nuremberg, sua *Ciência da Lógica*.

HEGEL

A LÓGICA E A ENCICLOPÉDIA

Levanta sacode a poeira e dá a volta por cima

Paulo Vanzolini

Quando estava entregando a última parte da *Ciência da Lógica* para ser impressa, Hegel escreveu a Niethammer que, para dar uma forma realmente adequada às idéias sustentadas no livro, precisaria de mais um ano de esforço. Porém — acrescentou — “preciso de dinheiro para viver”. Sua situação econômica tinha melhorado, mas ele ainda não se sentia seguro. Ainda o atormentavam preocupações financeiras.

Embora a necessidade de receber um dinheiro adicional o tenha apressado no encaminhamento de sua *Lógica*, pode-se dizer que o livro não se ressentiu, substancialmente, da precipitação. O texto é articulado, rigoroso, coerente. E é polêmico, ambicioso, provocativo. Na realidade, a *Lógica* não é uma lógica, no sentido tradicional da palavra: é uma *ontologia*, uma teoria do ser. Seu primeiro tomo, aliás, intitula-se “A Doutrina do Ser”. A ele se seguem dois outros tomos, intitulados “A Doutrina da Essência” e “A Doutrina do Conceito”.

As primeiras resenhas foram desfavoráveis. Jakob Fries considerou a obra “pura metafísica”; comparou-a com escritos de Bouterwerk e Schulze, concluindo que ela era inferior no estilo e na clareza. Wilhelm Krug (que já tinha sido fustigado por Hegel em Iena) escreveu que o autor da *Ciência da Lógica* sequer sabia o que significava a palavra “lógica”.

Descontada a má-vontade evidente dos adversários, é fácil compreender a perplexidade que o leitor típico daquela época sentia diante do livro. Hegel não acreditava na possibilidade de um exame separado das *leis formais* do pensamento, como aquele que costumava ser encontrado nos tratados de lógica. Para ele, os problemas da forma remetem sempre, inexoravelmente,

aos problemas do conteúdo. Se o pensamento se equivoca, deixa de ter interesse; se acerta, seu movimento só pode ser o movimento da própria realidade, o movimento do ser.

Coerente com sua teimosa busca do ponto de vista mais abrangente e com seu esforço de “enxergar a floresta”, Hegel procura elucidar os conceitos de que nos servimos na compreensão racional das coisas a partir do conceito mais geral, mais vasto, que podemos conceber: exatamente o conceito de ser.

Kant sustentava que, antes de falar sobre o ser, nós deveríamos enfrentar a questão preliminar do conhecimento. Deveríamos começar por perguntar: o que significa conhecer? O que podemos efetivamente conhecer? Hegel, porém, discordava de Kant e advertia que, até para poder indagar concretamente o que é o conhecimento, já precisamos ter uma certa concepção do ser, que está implícita no “é” da indagação.

A *Ciência da Lógica* abre com a afirmação de que o ser, abstratamente considerado, em sua indeterminação, não se distingue do *nada*. A distinção entre ser e nada só se concretiza no ser determinado; e o ser determinado é aquele no qual ser e nada se manifestam numa unidade dinâmica e contraditória, como um momento do *tornar-se*. A palavra alemã que expressa o *tornar-se* (“*Werden*”) costuma ser traduzida por “devir”, por “vir a ser”, ou então através do termo francês “*devenir*”. No *tornar-se* o ser assume sua negação interior, a contraditoriedade que existe dentro dele, que lhe imprime movimento e o faz viver. Ser e nada, então, aparecem como nascer e perecer.

Depois de fazer essa observação a respeito do mais geral e mais vasto dos conceitos, num nível muito alto (estratosférico!) de abstração, o pensador passa a examinar o que se passa com outros conceitos gerais. E mostra que, no plano daquilo que ele denomina “lógica objetiva”, os grandes conceitos decisivos também se movem, também têm “vida” e, de algum modo, remetem-se uns aos outros. Não adianta tentar formular para esses conceitos, tomados um por um, definições rigorosas, na esperança de — depois — procurar dar conta das relações entre eles.

O uno e o múltiplo, o infinito e o finito, o absoluto e o relativo, o positivo e o negativo, a permanência e a mudança, o mais e o menos, todos são conceitos que se acham em determinação recíproca, ou, como diz Hegel, em *determinação reflexiva*.

Lênin, quando estava na Suíça, amargurado com a explosão das contradições européias na guerra de 1914, mergulhado no

estudo do teórico das contradições, ficou encantado com essa passagem da *Ciência da Lógica*; e anotou em seus *Cadernos Filosóficos*: “Hegel analisa conceitos que habitualmente parecem mortos e mostra que há movimento neles.”

A determinação reflexiva decorre da contraditoriedade dinâmica do real: as coisas nunca se colocam diante de nós isoladamente, por isso só as podemos apreender já articuladas umas com as outras, submetidas à tensão do processo através do qual estão mudando. Em função desse processo de que fazem parte, os seres são inevitavelmente marcados por uma dualidade interna; neles encontra-se tanto o germe do novo como o peso do velho. E neles encontra-se tanto a identidade como a alteridade, já que cada ser se determina na relação com o outro e se determina na relação consigo mesmo.

As coisas são interligadas e são mutáveis. Daí a tendência, que se manifesta em nossa consciência, a formular juízos do tipo “tudo é relativo”. Mas Hegel sabe que todo e qualquer “relativismo” resulta de nossa incapacidade de pensar com maior rigor a conexão dos movimentos uns com os outros. Se dizemos “tudo é relativo”, expomo-nos a ouvir de nosso interlocutor a objeção — irrespondível — de que a “verdade” dessa afirmação também é... relativa.

O desafio com que nos defrontamos está em reconhecer a base concreta, ontológica, “absoluta”, a partir da qual podemos nos empenhar em pensar as múltiplas relativizações. Devemos admitir, de saída, que *o real é absoluto e infinito*. Por ser absoluto, ele pode absorver em si todas as relatividades, acolhendo-as e permitindo-lhes que se manifestem com uma desenvoltura... absoluta. Por ser infinito, ele pode aceitar e assimilar todas as finitudes, multiplicadas... infinitamente.

O *discernimento* — aquela terceira “figura” da *Fenomenologia do Espírito* — se caracteriza pela pretensão insensata de se instalar na finitude para, posteriormente, dar conta do infinito. A finitude — escreveu Hegel — é “a categoria mais obstinada do discernimento”. Ora, é evidente que o finito cabe dentro do infinito, mas o infinito não cabe (nem poderia caber) no finito. Conseqüência lógica dessa limitação do *discernimento*: o pensamento que não vai além dele só consegue apreender o infinito sob forma mistificada ou empobrecida. Só chega a conceber o infinito desligado do finito, como algo nebuloso e, em última análise, finito. É a partir da quinta “figura” da *Fenomenologia do*

Espírito – a *razão* – que o pensamento começa a lidar mais adequadamente com o finito e o infinito, sem contrapô-los estaticamente. Começa a compreender que “o movimento de superar-se a si mesmo e transformar-se em infinito constitui a própria natureza do finito”.

A *Ciência da Lógica* trata de esclarecer as relações entre os conceitos fundamentais com os quais a *razão* precisa trabalhar; e mostra que, assim como o infinito está nos próprios seres finitos e depende da finitude, também o absoluto está nos seres relativos, o universal está nos seres singulares e a essência está nos fenômenos. O geral não cancela o particular; ao contrário, nutre-se dele: funda nele sua existência concreta.

Hegel sempre foi – como observou José Guilherme Merquior – “enamorado do absoluto”. Mas é bom acrescentar, em seguida, que Hegel, em sua paixão pelo absoluto, jamais se deixa fascinar por um invólucro vazio: o absoluto que ele ama não é oco e o amor se estende, necessariamente, aos múltiplos relativos que lhe dão consistência (só temos acesso ao absoluto pelo relativo).

Não é nada fácil avaliar as idéias de Hegel, pois elas se apóiam umas nas outras; a avaliação de uma exige a avaliação das demais. Isolando-as, perdemos a possibilidade de entendê-las em função do conjunto que elas integram. O filósofo previa a dificuldade que seus leitores haveriam de encontrar e por isso escreveu a Sinclair, em 1813: “Pitágoras exigia de seus discípulos quatro anos de silêncio; temos ao menos o direito de exigir do leitor que este imponha silêncio a seus próprios pensamentos até compreender o todo.” De fato, muitos dos que lêem a *Fenomenologia* ou a *Lógica* se mostram incapazes de se conter e de esperar para chegar ao final da leitura antes de questionar-lhe as posições. O italiano Bertrando Spaventa já comentava: “Pobre Hegel! Por que te refutam sem sequer se darem ao trabalho de te ler?”

Não é esse, certamente, o caso de Marx, que estudou com muita atenção a *Ciência da Lógica*. Relendo o livro, num exemplar que tinha sido de Bakunin e que Freiligrath lhe mandou, o autor d’*O Capital* escreveu a Engels: “se voltar o tempo para trabalhos desse tipo, eu teria muita vontade de, em poucas páginas, tornar acessível à compreensão do homem comum tudo aquilo que existe de racional no método que Hegel descobriu e, ao mesmo tempo, mistificou” (14-1-1858).

Feito o esforço da leitura atenta e rigorosa, superadas todas as etapas do estudo, alcançado o fim do livro, o leitor terá

correspondido ao que o autor esperava dele, porém a conclusão não poderá ser considerada pacífica. Marx concluiu que havia na *Lógica* uma mistura de método racional e mistificação. Mais recentemente, G. Jarczyk chegou à conclusão de que se manifesta na obra uma tensão permanente entre a sistematicidade e a processualidade (*Système et liberté dans la Logique de Hegel*). E, mais recentemente ainda, um grupo de seis professores elaborou uma análise do texto que se estende a três grossos volumes e terminou por se perguntar, com certa perplexidade, “se um processo infinito de totalização pode se acomodar logicamente a uma apresentação sistemática em forma de totalidade acabada, ou se a dialética não acaba por se negar a si mesma ao se deixar aprisionar por uma teleologia que lhe designa antecipadamente a orientação e a finalidade” (*Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, III, por J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix e A. Lécrivain).

Essa impressão reiterada de que o pensamento desenvolvido na *Ciência da Lógica* estava marcado por uma tensão interna que não se resolvia inteiramente em sua formulação conclusiva está longe de poder ser tida como uma impressão casual, resultante de meras deficiências dos observadores críticos. Já em vida de Hegel, houve quem a manifestasse. E o pensador tratou de se empenhar mais a fundo no esforço que realizava para esclarecer melhor sua perspectiva e para demonstrar a unidade da sua filosofia.

Esse esforço o levou a redigir a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, cuja primeira versão apareceu em 1817 (e seria reeditada, em nova forma, dez anos mais tarde). Hegel procurou expor, num amplo panorama, seu sistema: um primeiro volume foi dedicado a um resumo da *lógica*; um segundo, à *filosofia da natureza*; e um terceiro à *filosofia do espírito*.

De acordo com a concepção exposta na *Enciclopédia*, Fichte estava errado por ter subestimado a natureza, deixando de reconhecer sua importância real; mas Schelling também estava errado por tê-la divinizado, romanticamente. A natureza, em si, é limitada: nela imperam a necessidade e o acaso, sem espaço para a verdadeira liberdade. O mais alto grau a que a natureza se eleva por si mesma é a *vida*, mas a *vida* incapaz de refletir sobre si mesma, impossibilitada de se tornar uma experiência consciente, permanece presa à pura *exterioridade* que caracteriza o *natural*.

Como ser natural, o homem é arbitrário e inconstante; ou então, é guiado por forças estranhas a ele e que o dominam por completo. É como ser racional que o homem adquire o poder de distinguir o essencial do inessencial (e de se orientar por conta própria). De qualquer modo, Hegel estava convencido de que, para compreender corretamente a realidade específica do ser humano, tal como ela é considerada na filosofia do espírito, não se podia prescindir da compreensão do movimento geral do ser, que passa pela esfera da “contradição não resolvida”: a natureza.

Na filosofia da natureza, elaborada por Hegel, aparece um movimento que passa de um nível a outro: começa pela mecânica, atravessa a física e acaba por alcançar a biologia (o “orgânico”). É um movimento que se realiza na matéria, que é “a realidade na qual a atração e a repulsão podem se verificar”.

Superado o estágio inicial mais simples, da mecânica, o movimento se manifesta em fenômenos mais complexos, como a luz, o ar, o fogo e a água. O filósofo estuda conscienciosamente os trabalhos dos físicos de sua época, trata de se informar, porém subordina os conhecimentos obtidos a um esquema explicativo ao qual eles devem, de certa maneira, previamente se adaptar. Embalado por sua ambição de sistematização, ele discorre, em termos que hoje nos parecem pitorescos, a respeito dos fenômenos físicos. Da luz, diz que é “o absolutamente rápido” (§ 276) e se determina como a negação da escuridão (§ 277). O ar é “o elemento da simplicidade indiferenciada” (§ 282). O fogo é “tempo materializado” (§ 283); a água é “equilíbrio contínuo” (§ 284). Hegel desenvolve, igualmente, curiosas considerações sobre o calor, sustentando que, na medida em que provoca a dilatação dos corpos, levando-os a se expandir, ocupando lugares maiores no espaço, o calor manifesta um dinamismo que altera a ordem espacial.

Ainda no nível da física, nosso filósofo fala do magnetismo, da eletricidade e do processo químico, que constituem aquilo que ele chama de “a física da individualidade total”: a física na qual os corpos deixam de ser independentes e indiferentes uns em relação aos outros e passam a manter relações recíprocas tensas. Empolgado por sua caracterização abstratamente filosófica da essência desses fenômenos físicos mais complexos, ele chega a descrever a negatividade da eletricidade como “o si mesmo que, partindo de sua dualidade, põe-se como idêntico a si mesmo” (§

324). Esse tipo de formulação irritou muita gente. Karl Popper, em seu livro *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*, deblatera contra o “charlatão” Hegel e sua “algaravia”. É uma reação compreensível. O tom peremptório e as extravagâncias retóricas, em vez de disfarçar, revelam as limitações da filosofia da natureza exposta na *Enciclopédia*.

Um outro crítico, menos raivoso do que Popper, o Jean Hyppolite da *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, sustenta que o filósofo alemão teria passado de um “pantragismo” (uma visão predominantemente trágica do movimento do real, típica da primeira fase de seu pensamento) para um “panlogismo”, isto é, para a convicção de que uma certa “lógica” dominava a realidade, desde o nível da natureza até o nível da história. Talvez haja um exagero simplificador nessa formulação incisiva de Hyppolite. Podemos admitir, contudo, que traços de “panlogismo” podem ser encontrados na filosofia da natureza que constitui a segunda parte da *Enciclopédia*.

Em todo caso, na terceira parte da obra, dedicada à filosofia do espírito, a argumentação de Hegel se afasta das especulações metafísicas que escandalizaram Popper e recupera seu equilíbrio, pisando no terreno de onde extraía efetivamente seu vigor: a história humana. O pensador examina, primeiro, o espírito subjetivo, aquele em que o sujeito se reconhece como sujeito e cresce no trabalho que realiza sobre si mesmo e sobre o mundo (o tema que já fora abordado pela *Fenomenologia do Espírito*); depois, examina o espírito objetivo, quer dizer, o espírito empenhado em realizar seu conceito (a liberdade) nas condições exteriores (nos costumes, na política e no direito).

Retomando e reformulando as observações que tinha feito sobre a sociedade civil-burguesa e seus conflitos internos necessários, durante o curso ministrado em Iena, na época da preparação da *Fenomenologia*, Hegel se dispôs a reexaminar — à luz do quadro pós-napoleônico — os problemas da relação entre o indivíduo e a comunidade. Ou, mais precisamente: os problemas da relação entre o cidadão e o Estado.

Na medida em que a pessoa existe concretamente no intercâmbio ativo com outras pessoas, o acesso à universalidade, nas relações humanas, não podia eliminar a dimensão particular da experiência, já que essa dimensão era, para Hegel, a expressão da diversidade das pessoas. Cada pessoa, entretanto, precisa se empenhar em ir além de sua mera particularidade.

No plano do direito, os indivíduos começam por afirmar sua liberdade pela apropriação particular das coisas; a essa apropriação corresponde, exatamente, o direito de propriedade, que dá conta de uma necessidade insuprimível, mas permanece formal e abstrato. Quando a pessoa se assume como sujeito e se defronta com as questões centrais de sua relação intersubjetiva com outras pessoas (acima de sua dependência em relação à propriedade particular), ela passa a reconhecer sua inserção livre numa determinada comunidade (o Estado) e passa a ter uma referência concretamente universal.

Nas condições em que prevalece o privado, a liberdade fica amesquinhada, resvala para o arbítrio e o capricho acidental. Só no âmbito da cidadania é que a liberdade, ao se universalizar, pode se afirmar em sua plenitude. Mas a relação do cidadão com o Estado não é *imediata*: ela passa por uma *mediação* decisiva, ela depende da objetividade do Estado e da subjetividade do cidadão, isto é, depende do movimento pelo qual o indivíduo se reconhece integrado num povo, num todo que o completa sem dissolvê-lo.

O autor da *Enciclopédia* adverte, a propósito dessa *mediação*: “Quem não tem direitos, não tem deveres. E vice-versa: quem não tem deveres, não tem direitos” (§ 486).

HEGEL

A IDA PARA BERLIM

Talvez o mundo não seja pequeno,
nem seja a vida um fato consumado

Chico Buarque de Holanda
e Gilberto Gil

Em julho de 1816, no mesmo mês em que saiu publicado o terceiro volume da *Ciência da Lógica*, Hegel — que estava ansioso para voltar a lecionar numa universidade — se candidatou a um lugar em Erlangen. Recebeu, contudo, em seguida, um convite para ensinar na Universidade de Heidelberg. E o aceitou.

O que o filósofo queria, de fato, era ir para Berlim assumir a cátedra que tinha sido de Fichte. Mas os detentores do poder no principal centro da vida cultural alemã não se dispunham, ainda, a chamá-lo. O então ministro Von Schuckmann achava o pensamento do autor da *Fenomenologia do Espírito* um pensamento “obscuro”; e não confiava nele.

Num primeiro momento, Marie não pôde acompanhar o marido na mudança: ficou de cama em Nuremberg, em consequência de um aborto involuntário. Hegel viajou para Heidelberg em companhia de seu filho ilegítimo, Ludwig, que tinha sido trazido para morar com ele. Ludwig, cuja mãe tinha morrido, estava com nove anos. Durante o período de Heidelberg e os primeiros anos que a família viria a passar em Berlim, Ludwig manteria relações tensas com o pai, com os irmãos pequenos e, sobretudo, com a madrasta. De acordo com as queixas que formularia mais tarde, Marie — que havia concordado com sua vinda — impunha-lhe tratamento discriminatório, favorecendo os filhos que Hegel tivera com ela.

Hegel preocupava-se com Ludwig, mas, ao que parece, não sabia bem como lidar com os problemas surgidos na relação de sua esposa com seu filho “bastardo”. Arranjou para Ludwig um

emprego no comércio, porém o rapaz não se adaptou e acabou se engajando no exército colonial holandês. Isso tudo, entretanto, só viria a acontecer mais tarde. E Ludwig viria a falecer, vítima de uma febre contraída na Indonésia, por coincidência no mesmo ano em que seu pai morreria em Berlim.

Durante os dois anos passados em Heidelberg, não podemos saber como Hegel reagia diante dos atritos entre Marie e Ludwig. É possível que, mais do que nunca convencido das limitações da esfera da vida familiar, demasiado próxima da natureza, ele procurasse se refugiar dos pequenos tumultos domésticos na grandiosa abstratividade da especulação filosófica. Rosenkranz conta, divertido, que Hegel andava tão distraído em Heidelberg que um dia, após uma chuva forte, perdeu um dos sapatos na lama do pátio da escola e chegou à sala de aula sem se dar conta da perda...

No período de Heidelberg, Hegel publicou a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e escreveu dois ensaios, que saíram na revista *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur*. O primeiro estava dedicado a uma discussão das idéias do filósofo Friedrich Heinrich Jacobi, veterano representante de uma linha de pensamento que Hegel combatia. Nele, nosso autor reafirmava suas posições, mas também manifestava seu respeito pelo “nobre ancião” e pelos serviços prestados por Jacobi à causa da filosofia.

Rudolf Haym, em *Hegel und seine Zeit*, acusa seu biógrafo de estar mais empenhado em fazer amigos do que em vencer inimigos; e diz que, com o ensaio sobre Jacobi, aparece pela primeira vez a tendência à pacificação e à concórdia que iria prevalecer depois no conservadorismo dos anos berlinenses.

É claro que, se comparamos a atitude de Hegel diante de Jacobi com as invectivas feitas 14 anos antes, impõe-se o reconhecimento de que houve uma mudança. A questão, contudo, está na determinação do que mudou: modificou-se a perspectiva de Hegel, sua avaliação crítica da perspectiva de Jacobi? Ou o que se modificou foi o tom, a forma em que a crítica passou a ser representada?

Um exame do texto pode confirmar: Hegel continuava a se insurgir contra certa subestimação irracionalista da importância da *mediação* no pensamento de Jacobi. Só que, em vez de fustigar o outro, o filósofo reconhece a honestidade básica, a sensibilidade do interlocutor, e dispõe-se a *dialogar* com ele. E

essa disposição para o diálogo não pode ser sumariamente identificada com uma capitulação conformista em face do conservadorismo.

O outro ensaio publicado em *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur* tratava dos debates parlamentares em Württemberg. Em 27-8-1815, um leitor, Nikolaus von Thaden, tinha escrito a Hegel uma carta na qual dizia ter lido a *Lógica*, que lhe parecia ser “uma obra-prima perfeita”, e sugeria que o pensador escrevesse um estudo “sobre o Estado”. Com efeito, o movimento do pensamento de Hegel o levava na direção argutamente percebida por seu leitor. E o artigo de 1817 deixava transparecer o crescimento de suas preocupações com a história política.

Hegel estava convencido de que o período histórico que ia de 1789 a 1814 (o quarto de século que se estendia da tomada da Bastilha à queda de Napoleão) constituía o período “mais rico que a história mundial teve, e para nós também o mais rico de ensinamentos”. Os ímpetos transformadores haviam aparecido de modo confuso e um tanto truculento, e foram necessariamente redimensionados, porém correspondiam a uma necessidade muito profunda e por isso não desapareceram, nem podiam desaparecer: passaram a operar de outra forma. As marcas das mudanças realizadas não podiam ser suprimidas.

Contudo, era preciso encaminhar de maneira realista as novas mudanças necessárias. O rei Friedrich, pouco antes de morrer, tinha proposto uma nova constituição para Württemberg. Hegel se entusiasmou com o texto legal proposto pelo monarca, que era bastante avançado no que se referia à proteção dos direitos individuais dos cidadãos: considerou-o um “sólido fundamento racional” para o direito público.

Na discussão desencadeada pela iniciativa do rei, apareceram representantes de tendências empenhadas em promover um parlamentarismo mais livre e também defensores de privilégios feudais. Hegel se convenceu de que na oposição à carta magna proposta prevalecia um espírito retrógrado. Os ventos tempestuosos da história política tinham sido bem compreendidos, e a constituição outorgada ajudava Württemberg a se constituir num Estado independente. Niethammer — o velho amigo do filósofo — não o acompanhou na posição assumida; e escreveu-lhe que ele produzira uma excelente defesa de uma causa ruim. Franz Rosenzweig, em seu estudo *Hegel und der Staat*, viria a dizer que o pensador, no ensaio de 1817, promoveu uma identi-

ficação um tanto forçada entre a astúcia do rei e a necessidade histórica.

O governo conservador do Ministro Wangenheim tratou de aproveitar a publicação do artigo, ajudou a difundi-lo. Rudolf Haym chegou a acusar Hegel de ter agido a soldo de Wangenheim; anos mais tarde, entretanto, retirou a acusação, reconhecendo que ela era infundada.

Em todo caso, é possível que a experiência de uma avaliação prática dos problemas da organização de um determinado Estado tenha fortalecido em nosso autor a convicção de que ele precisava, com urgência, escrever um livro sobre *o Estado em geral*, na linha sugerida pelo holandês von Thaden. O livro começou a ser redigido em Heidelberg, mas só viria a ser terminado em Berlim: *A Filosofia do Direito*.

Em 1818, finalmente, foi viabilizada a ida de Hegel para a capital da Prússia. Hegel já se dera conta de que a situação da Europa tinha mudado muito, a Áustria tinha sido derrotada, a França de Napoleão não existia mais e a própria Prússia estava sofrendo modificações que a tornavam mais interessante do que no passado. O período em que Hegel foi para Berlim foi exatamente aquele em que um intelectual inspirado pelos ideais do Iluminismo podia acreditar na Prússia. Como a história posterior ficou marcada pelo endurecimento da repressão política, disseminam-se, facilmente, numerosos mal-entendidos a respeito do país onde o filósofo se instalou. Por isso, Shlomo Avineri faz muito bem em advertir: “a Prússia com a qual Hegel se associou em 1818 não era a Prússia de 1848, e muito menos a de 1914. Era a Prússia reformada, que emergiu das guerras napoleônicas a partir dos esforços modernizadores e liberalizantes de von Stein e de Hardenberg” (*Hegel's Theory of the Modern State*).

Em seu livro *Hegel et l'Etat*, Eric Weil compara a Prússia daquele tempo com a França da restauração monárquica, com a Inglaterra anterior à reforma de 1832 e com a Áustria de Metternich, para chegar à conclusão de que o Estado prussiano era até progressista, de modo que Hegel, ao apoiá-lo, era perfeitamente fiel às posições políticas avançadas que havia assumido no passado. Em sua simpatia pelo pensador alemão, o crítico francês exagera: ele adota um quadro de referências artificialmente restrito, demasiado comprometido com um instante histórico fugaz, ao invés de considerar as características mais significativas de toda a fase evolutiva em que se achava a Europa. As forças que,

afinal, viriam a levar Louis-Philippe ao poder na França, em 1830, já estavam atuando em 1818. Também na Inglaterra, a política reformista dos *whigs* já vinha amadurecendo no coração do Estado *tory*. O período histórico não se limitava àquilo que aparecia em uma situação momentânea, porém abrangia também as alternativas concretas que estavam amadurecendo.

De fato, após os anos de Napoleão, os ministros von Stein e Hardenberg criaram na Prússia maiores liberdades para o comércio e a indústria. Instituiu-se maior autonomia na vida política das cidades e houve maior animação cultural. No entanto, o avanço se fazia mediante pesadas concessões, no campo, aos interesses feudais. A servidão foi abolida, mas os servos liberados tinham de pagar uma indenização aos *Junkers* e, em muitos casos, estes saíam ganhando com a medida.

Uma clara expressão das contradições prussianas daquela época se encontra na situação do ministro Altenstein: ele patrocinou a edição das obras do escritor Knebel e, apesar do alto patrocínio ministerial, o terceiro volume da coleção foi proibido pela censura.

Foi Altenstein, aliás, quem trouxe Hegel para Berlim, em outubro de 1818. O filósofo, ao chegar, ficou impressionado com as dimensões da cidade. Em carta a Frommann, falou o homem da Suábia camponesa: “Aqui as coisas tendem a se dispersar; tudo é vasto, extenso, em grande estilo.” Berlim, é claro, ainda não era a metrópole vertiginosa que viria a fascinar os europeus da era pós-Bismarck; mas já estava em condições de causar forte impressão aos que a ela chegavam e se defrontavam com as construções de Frederico, o Grande. E sua universidade, fundada em 1810, segundo um plano de Wilhelm von Humboldt, já tinha se tornado famosa.

A população da cidade tinha ultrapassado a cifra de 200.000 habitantes, o que bastava para provocar a admiração de uma população alemã que, numa proporção de 80%, vivia no campo. Hegel, contudo, mais do que com o presente, se admirava com a grande cidade que estava nascendo, num ritmo acelerado de urbanização. As raízes rurais de sua sensibilidade estremeciam diante do espetáculo, enquanto o pensamento do filósofo se debruçava sobre ele, para melhor observar suas tensões, seus conflitos internos.

As tensões e os conflitos, de resto, não marcavam apenas a existência quotidiana da grande cidade: marcavam a vida política

alemã daquele período. Em Heidelberg, Hegel pudera conhecer estudantes jovens, inteligentes, inquietos, ligados às organizações chamadas “Burschenschaften”. Achava-os um tanto confusos, porém simpáticos. Pouco depois de sua chegada a Berlim, no entanto, foi surpreendido por um acontecimento de enorme repercussão: em 23-3-1819, um estudante de teologia, Karl Ludwig Sand, apunhalou e matou em Mannheim o escritor August Kotzebue, ligado à Rússia czarista, crítico acerbo tanto do liberalismo como do “nacionalismo”. O governo prussiano desencadeou uma onda de repressão (designando-a como “perseguição aos demagogos”) e prendeu muita gente.

Entre os presos se achava, em Berlim, o estudante Gustav Asverus, cujo pai era amigo de Hegel desde os tempos de Iena. O filósofo intercedeu (em vão) junto à chefia de polícia pela libertação de Gustav, cujo processo se arrastou ao longo de sete anos.

Poucos meses depois da prisão de Asverus, Hegel foi obrigado a interceder por outro estudante ligado às “Burschenschaften” e golpeado pela “perseguição aos demagogos”: Friedrich Wilhelm Carové. Quase que simultaneamente, outros estudantes universitários ligados a Hegel são detidos, interrogados, acusados de “subversão”: Leopold von Henning, Karl Ulrich e Friedrich Förster.

O editor das *Cartas* de Hegel, Johannes Hoffmeister, dá algumas informações a respeito desses “casos”. E o ensaísta francês Jacques d’Hondt, em seu livro *Hegel en son temps*, acrescenta novos dados e comenta com lucidez a situação em que se viu o filósofo nos dois primeiros anos de sua chegada a Berlim. Ulrich permaneceu encarcerado durante cento e dez dias, e foi invocada contra ele a circunstância agravante de, além de professor “princípios políticos corrompidos”, ter-se batido várias vezes em duelo. Carové tinha publicado um opúsculo sobre o assassinato de Kotzebue, condenando a ação de Sand, porém tentando compreendê-la (implicitamente) à luz da filosofia hegeliana da história; sua carreira universitária foi cortada. Förster, poeta, havia se destacado como militar na época das guerras napoleônicas; ele criticou o chefe de polícia, von Kamptz, e foi afastado da universidade até 1823. Von Henning foi preso por causa de uma carta de sua sogra; era um admirador assumido de Bonaparte e ficou, durante algum tempo, impedido de estudar. Todos eles se conheciam uns aos outros. Carové e von Henning trabalhavam

com Hegel, tinham sido indicados por ele para repetir suas aulas: no sistema universitário alemão daquele tempo, esse cargo se chamava *Repetitor*.

Hegel não tinha ilusões a respeito da “inocência” desses moços em relação às acusações que lhes estavam sendo feitas. Numa de suas frases famosas, o pensador dizia: “só a pedra é inocente”. As ambivalências da consciência do sujeito humano mostram-no, de alguma forma, envolvido em movimentos que ele nem sempre pode assumir com franqueza. No entanto, a percepção de que seus amigos estudantes participavam de atividades contestadoras não impedia o professor de simpatizar com eles e, de algum modo, tentar ajudá-los.

Em certo sentido, Hegel parecia disposto a tentar influenciar as “Burschenschaften”. O filho de seu amigo Niethammer, que era um estudante ligado ao movimento, viveu algum tempo em casa do filósofo, conversou muito com ele; podemos supor que, na intimidade, os dois discutiram sobre o que se passava na cabeça e no coração dos jovens alemães. A disposição com que Hegel se dispunha a compreender os moços e a vontade de dialogar com eles (de não se distanciar de seus anseios) explicam por que ele enfrentou a tempestade que se desencadeou a sua volta no período de sua chegada a Berlim. É claro que ele sentiu que os golpes desferidos contra os estudantes que lhe estavam próximos ricocheteavam e acabavam por atingi-lo. Não há dúvida de que, não sendo ingênuo, ele percebia que tinha desafetos poderosos em Berlim. Adversários que não deviam ser subestimados estavam lhe mandando um recado. Ele tomava conhecimento da advertência, reagia com prudência, não manifestava qualquer intenção de fazer bravatas, porém insistia — discreta, mas firmemente — em manter os contatos incômodos, em reavivar as relações perigosas. Tudo isso indicava que ele não desistia de imprimir às “Burschenschaften” a marca de suas idéias.

Um rival, contudo, o incomodava. Um inimigo disputava com ele o lugar a partir do qual as concepções filosóficas poderiam se impor à consideração da juventude mais inquieta. O adversário era o professor Jakob Fries, que já havia atacado a *Ciência da Lógica* alguns anos antes. Fries defendia uma posição teórica que subordinava o trabalho da razão ao sentimento e tendia a revestir a sentimentalidade de uma aura religiosa. Essa posição já era suficiente para despertar a irritação de Hegel. No entanto, ela tinha desdobramentos ainda mais irritantes: Fries

incentivava o que havia de mais confuso e problemático no movimento das “Burschenschaften”, exasperando a histeria patriotinheira dos jovens e o anti-semitismo que grassava entre eles. No festival de Wartburg, em 1817, os estudantes das “Burschenschaften” tinham promovido uma queima de livros por eles considerados “antinacionais” e Fries havia feito um discurso apoiando a sinistra explosão de rebeldia dos moços. Em decorrência da repercussão do evento, Fries foi afastado de sua cátedra: ficou proibido de ensinar (embora continuasse a receber seus vencimentos).

Hegel, enfurecido, atacou Fries no prefácio do livro *Fundamentos da Filosofia do Direito*, que saiu em outubro de 1820. Como Fries se achava, naquele momento, em desgraça, na triste condição de perseguido, o ataque suscitou – e ainda hoje suscita – reações de constrangimento. Rosenkranz lamentou as referências ao sentimentalismo e à superficialidade de Fries: “Teria sido melhor que tais expressões nunca tivessem sido empregadas.” O geralmente equilibrado Norberto Bobbio se refere ao “odioso ataque contra a filosofia do coração de Fries”, perpetrado por um Hegel que “se arvora em defensor da ordem estabelecida” (*Estudos sobre Hegel*). Rosenzweig qualifica o golpe como “um gesto um tanto mesquinho”. E Jacques d’Hondt opina: “a atitude de Hegel em relação a Fries, humanamente desagradável, não nos parece especificamente reacionária” (*Hegel en son temps*).

Na realidade, a verificação de que a agressão a Fries – que, afinal, apesar de seus graves equívocos, era um adversário do absolutismo – não fazia de Hegel um apologista do Estado prussiano conservador é uma verificação que só pode ser feita numa leitura mais atenta do livro cujo prefácio acolheu o ataque: a *Filosofia do Direito*.

A FILOSOFIA DO DIREITO

Sei que Jesus não castiga um poeta
que erra

Lamartine Babo

Na *Filosofia do Direito*, Hegel parte da convicção de que o ser humano, por natureza, não é bom nem mau: é um ser que não se deixa determinar exclusivamente pelo que lhe é natural. É um ser capaz de autodeterminação, capaz de vontade própria.

Essa *vontade (Wille)* se distingue do *desejo (Wunsch)*, porque nela está presente a razão, como dimensão essencial da liberdade. “Tal como o peso é uma determinação fundamental do corpo, a liberdade é uma determinação fundamental da vontade” (§ 4). A representação usual da liberdade é aquela que a reduz ao *arbítrio (Willkür)*, à idéia de “fazer o que quisermos”. Mas o problema está naquilo que queremos. A vontade só é livre quando se autodetermina, quando chega a conhecer seu objeto. “O homem comum acha que é livre quando lhe permitem agir arbitrariamente; contudo, é no arbítrio que se constata que ele não é livre” (§ 15). O arbítrio confirma, fortalece e tende a eternizar a contraposição rígida entre a vontade do indivíduo isolado e a comunidade sem a qual esse indivíduo não poderia existir. O arbítrio contrapõe uma parte do indivíduo (a parte que se isolou) à outra parte dele, que é aquela que o liga necessariamente a outras pessoas, que o integra à humanidade, através do todo social.

A vontade se exerce numa superação do arbítrio, pondo-se nas coisas, atuando no mundo. A razão se realiza na vontade: por meio da vontade, a razão consegue lidar eficazmente com a particularidade e evita perder-se na abstração. É na ação das pessoas particulares, dos sujeitos individuais, que a razão se expressa, pegando carona na vontade. Porém, a vontade das pessoas só proporciona carona para a razão quando vai além do

arbitrio e abre a consciência do indivíduo para enriquecer o conhecimento de si mesmo, completando a compreensão de sua particularidade com a assimilação da dimensão essencial de seu intercâmbio constante com os outros.

Indivíduos concretamente livres existem em sociedade. E o processo pelo qual eles realizam o movimento que expressa a liberdade é o que Hegel chama de *eticidade* (*Sittlichkeit*). A eticidade comporta três momentos distintos: a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. Na família, o indivíduo toma consciência, sensivelmente, de modo natural, de sua unidade com outras pessoas; percebe que seu destino está entrelaçado ao delas. Na sociedade civil-burguesa, o indivíduo assume sua autonomia, persegue seus interesses privados, orienta-se de acordo com suas paixões e necessidades particulares, mas também é pressionado no sentido de reconhecer os vínculos objetivos que o ligam aos outros, num âmbito muito mais vasto que o da família. No Estado, por fim, o indivíduo supera o quadro constituído pelo egoísmo generalizado, ultrapassa o horizonte limitado das “corporações” (grupos organizados em torno de motivações específicas), para se elevar à universalidade da *cidadania*.

No parágrafo 153, o autor da *Filosofia do Direito* contava que um filósofo pitagórico, na antigüidade, respondeu a um pai que queria saber como educar seu filho: “torná-lo cidadão de um Estado que tenha boas leis”. A cidadania era, para ele, o coroamento de um processo de efetivação da razão e da liberdade. Tornando-se cidadão de um Estado provido de boas leis, o sujeito seria livre como indivíduo e, ao mesmo tempo, serviria à comunidade, contribuindo ativamente não só para preservar as leis boas como para aperfeiçoá-las.

Ao contrário do que pensam alguns críticos da filosofia hegeliana, nosso pensador não esmagava o indivíduo sob o peso de todos os deveres, subordinando-o a todos os direitos concentrados nas mãos do Estado. Um intérprete brasileiro observa, com razão: “Na verdade, o direito do indivíduo é um dever do Estado e, inversamente, o direito do Estado é um dever do indivíduo” (Denis L. Rosenfield, em *Política e Liberdade em Hegel*).

O Estado, na *Filosofia do Direito*, é “o claro dia festivo da vida ética”, segundo palavras de Rosenzweig (*Hegel und der Staat*). Na sociedade civil-burguesa, o sujeito encontra uma dificuldade enorme para ultrapassar os limites do *discernimento*, para articular o exercício de sua liberdade com o reconheci-

to da necessidade. A sociedade civil-burguesa induz o sujeito a confundir imediatamente o universal com o particular. É no âmbito do Estado que ele pode superar essa confusão e se elevar à *razão*.

A família constitui uma comunidade que amalgama naturalmente as pessoas que a integram. A sociedade civil-burguesa atomiza os indivíduos, separa-os, pulveriza-os, coloca-os uns contra os outros, torna-os autônomos, porém danifica a dimensão comunitária de suas vidas. O Estado aparece como a comunidade a que os indivíduos se reintegram, voluntariamente, numa opção madura e refletida, como cidadãos: a liberdade, guiada pela razão, os leva a reconhecer e assumir a necessidade.

Contudo, é preciso advertir que os três momentos não se sucedem em ordem mecânica. Na realização da *eticidade*, o que vem depois não elimina o que veio antes. O momento subsequente não cancela aquele que o precedeu; a sociedade civil-burguesa não destrói a família, e o Estado não anula a sociedade civil-burguesa.

Para compreender a passagem do sujeito de um nível para o outro, não podemos deixar de recorrer a um conceito essencial da filosofia hegeliana: o conceito de superação dialética (“*Aufhebung*”). “*Aufheben* – o verbo – significa, na acepção que lhe dá o filósofo, ao mesmo tempo *negar* algo, *aproveitar* o conteúdo válido daquilo que está sendo negado e *elevá-lo a um nível superior*. Essa tríplice operação nos permite articular no desenvolvimento (no “tornar-se”) a continuidade e a ruptura, a inovação qualitativa radical e a persistência.

A sociedade civil-burguesa supera dialeticamente a família, negando seus princípios, esvaziando-a, diminuindo seu papel, sem no entanto fazê-la desaparecer. O Estado supera dialeticamente a sociedade civil-burguesa, negando sua pulverização estrutural, mas precisa conservar, em sua síntese superior, as exigências ligadas à conquista da autonomia por parte dos indivíduos. O movimento da *eticidade* – o movimento dos indivíduos na sociedade, concretizando seus anseios, fazendo suas opções, definindo suas responsabilidades, respeitando e modificando seus costumes, formando e transformando suas instituições – realiza-se através de constantes *Aufhebungen*.

O Estado é o nível superior da realização desse movimento; é a “efetividade da idéia ética”, a unidade da consciência subjetiva e da ordem objetiva. Ao mesmo tempo, contudo, ele é o resultado

de processos históricos particulares, nos quais intervêm fatores diversos: os Estados empiricamente existentes conservam traços dessa intervenção, quer dizer, conservam marcas de motivações particulares, critérios familiares e corporativos, elementos que de algum modo lhes cerceiam o movimento em direção à universalidade.

Quando Hegel fala do Estado, na *Filosofia do Direito*, ele discorre – filosoficamente – sobre o conceito de Estado; mas deixa claro que sabe muito bem que, na diversidade dos caminhos da atuação política, o Estado se defronta com enormes dificuldades para corresponder ao seu conceito. “O Estado existe no mundo; com isso, existe na esfera do arbítrio, do acaso e do erro; ações perversas podem desfigurá-lo de muitos lados” (§ 258, acréscimo).

Exatamente para superar essa desfiguração, o Estado precisa organizar seu funcionamento de acordo com uma *constituição*, e essa constituição será tanto mais racional quanto melhor corresponder à natureza do conceito de Estado.

O conceito de Estado custou a amadurecer. Na concepção de Platão, o Estado não respeitava a liberdade subjetiva. Mas o Estado moderno precisa de uma constituição que assegure justamente essa liberdade subjetiva a seus cidadãos: ele “possui uma alma que lhe dá vida e que é justamente a subjetividade” (§ 270, acréscimo). O Estado é um “hieróglifo da razão”: os sujeitos humanos devem aprender a decifrá-lo para nele poderem realizar objetivamente sua liberdade subjetiva.

Nesse ponto de seu livro, Hegel investiu explicitamente contra as idéias do suíço Karl Ludwig von Haller, representante do pensamento conservador mais aguerrido, que tinha publicado um volume intitulado *Restauração da Ciência do Estado*, sustentando – com grande repercussão – que a constitucionalização acarretava estorvo ao exercício da autoridade dos reis, produzindo, portanto, efeitos subversivos. A polêmica de Hegel contra von Haller (cujo nome aparece citado 13 vezes) é, sem dúvida, mais importante para avaliarmos a perspectiva da *Filosofia do Direito* do que a invectiva feita contra Fries (citado uma única vez) no prefácio da obra.

Com sua inabalável confiança na razão e com sua argumentação em favor da necessidade de uma boa constituição, a posição de Hegel não podia ser bem acolhida pela direita alemã. Karl Ernst Schubarth, professor em Breslau, considerou a *Filosofia*

do *Direito* incompatível com o Estado prussiano, que jamais tinha sentido necessidade de possuir uma constituição. Schubarth combinou, habilmente, elementos de uma crítica religiosa a sua crítica política: “O Deus de Hegel” – observou – “não é verdadeiramente um Deus pessoal, pois não pode criar coisa alguma que, depois de criada, Ele não precise superar, para ser fiel a Si mesmo.”

Outro crítico conservador, Friedrich Julius Stahl, foi mais fundo: atacou a essência da dialética hegeliana, que, segundo ele, se caracterizaria pela extrema destrutividade, não permitindo que as instituições positivas do direito resistissem ao tempo, ficassem de pé e se impusessem ao respeito de todos. Na medida em que pensava tudo na perspectiva de uma destruição incessante, num movimento de “autodestruição do pensamento” (palavras de Stahl), o autor da *Filosofia do Direito* se punha num plano de insuportável revolucionamento contínuo de todas as coisas e minava a majestade do Direito.

Os discípulos de Hegel o defenderam. Os hegelianos Eduard Gans, Karl F. Koeppen, Friedrich Förster, Moritz Elsner e K. A. Varnhagen von Ense criticaram o artigo de Schubarth. É verdade que Gans sentiu necessidade de ir além das posições de seu mestre, numa linha inequivocamente de esquerda. Hegel observava a criação em nossa sociedade de uma massa de miseráveis, de uma “plebe” submetida ao trabalho mecanizado, porém não deixava claro se considerava o fenômeno irreversível ou não. E Gans, inconformado com essa característica do “progresso”, indagava: “A plebe precisa continuar existindo? Sua existência na miséria é necessária?”

Mas essa dúvida proposta pela esquerda não se comparava, na ocasião, à força do questionamento feito pela direita. A oposição conservadora se mostrou muito mais poderosa do que as restrições de inspiração “democrática”.

Nessas condições, Hegel, naturalmente, se preocupava mais com a réplica que deveria dar às interpelações feitas de um ponto de vista reacionário do que com as objeções “progressistas”. No entanto, a objeção mais reiteradamente formulada contra a *Filosofia do Direito* acabou sendo uma manifestação de desconfiança feita a partir de um ângulo de “esquerda”: uma recusa da tese, apresentada no prefácio da obra, segundo a qual – na tradução a que estamos acostumados – “o que é racional é real, e o que é real é racional”.

Essa tese tem suscitado muitas controvérsias apaixonadas. A frase – uma das mais famosas que Hegel escreveu – foi interpretada como uma apologia conservadora do existente. O Estado prussiano não era real? Era. Então, dever-se-ia concluir, logicamente, que ele era racional. A filosofia de Hegel, por conseguinte, legitimava a situação política mantida pelo governo do imperador Friedrich Wilhelm III, atribuindo-lhe a dignidade da razão.

Mas o real, para Hegel, não se reduzia ao existente. A palavra que o filósofo utilizou, *wirklich*, vem de *wirken*, que significa atuar, efetuar. A *Wirklichkeit* é a *efetividade*, a realidade apreendida em sua dinâmica, em seu movimento profundo, que nunca se restringe ao meramente dado. A razão se expressa na atividade realizada, mas também na atividade que está se realizando e na que ainda vai se realizar. O sentido do real provém do movimento que passa a se realizar pela atuação dos homens. Theodor Wiesengrund Adorno, em *Drei Studien zu Hegel*, adverte: “O real só pode ser tido por racional na medida em que seja transparente à idéia da liberdade, isto é, à autodeterminação real da humanidade.” Os homens, buscando realizar sua liberdade, efetuam ações modificadoras sobre o real; e a realidade efetiva, racional, é aquela que existe incorporando as modificações reais efetuadas sobre ela, que são parte de sua constante autotransformação.

O Estado existente não coincide, automaticamente, com o Estado real-efetivo: ele só se aproxima da efetividade e só se torna a encarnação da razão na medida em que corresponde ao conceito de Estado. Num acréscimo ao parágrafo 270 da *Filosofia do Direito*, Hegel já se mostrava empenhado em enfrentar as objeções que lhe estavam sendo feitas, esclarecendo que sua proposta de “reconciliação” do pensamento com a realidade (que obrigava o pensamento a acatar a racionalidade do real) não implicava a capitulação da consciência diante de um dado objetivamente existente, qualquer que ele fosse. E dizia: “Um Estado ruim é um Estado que se limita a existir. Um corpo doente também existe, mas não possui mais uma verdadeira realidade. Uma mão cortada ainda parece ser uma mão real: ela continua existindo, porém não é mais efetiva.”

A “reconciliação com a realidade” não leva inevitavelmente o pensamento à aceitação resignada do dado: por um lado, ela impede que o sujeito delire, evita que ele descambe para a

embriaguez do subjetivismo; por outro, no entanto, ela implica uma crítica ativa do existente, em nome da fidelidade ao movimento da realidade efetiva, que atravessa o quadro momentâneo atual e envolve o sujeito em seus desdobramentos, desafiando-o a intervir no que virá em seguida, isto é, forçando os homens a encarar um processo que também depende deles.

Essa dimensão crítica inerente à compreensão da dinâmica da realidade efetiva e à necessidade de enfrentar o desafio representado pela coagulação do existente (obstáculo que precisa ser superado) nem sempre bastaram para conferir à perspectiva de Hegel, na *Filosofia do Direito*, uma expressão avançada conseqüente. O livro contém evidentes traços de impregnação conservadora. Em alguns momentos, o filósofo deixou transparecer preconceitos risíveis a respeito das mulheres, quando, por exemplo, comparou os representantes do sexo masculino a animais e as representantes do sexo feminino a plantas, acrescentando que as mulheres podiam ser cultas, espertas, argutas, porém não tinham acesso às formas superiores do ideal, do espírito. “Quando as mulheres se acham à frente do governo” – afirmou – “o Estado está em perigo”. E ainda acrescentou: “Elas não agem de acordo com as exigências do universal, mas segundo inclinações casuais e meras opiniões” (§166, acréscimo). Em outros momentos, o pensador se esforçou em vão e com argumentos frouxos numa defesa um tanto constrangedora da necessidade lógica de um comando unitário para o Estado, personificado em um monarca, cujo poder seria ao mesmo tempo “o mais singular e o mais universal” (§275, acréscimo).

Outra indicação de uma possível infiltração conservadora poderia ser localizada na conhecida frase do penúltimo parágrafo do prefácio do livro: “a coruja de Minerva só alça vôo quando chega o crepúsculo”. A afirmação está apoiada em razões respeitáveis. A filosofia não depende de uma superação do saber imediato? O conhecimento que ela nos proporciona não resulta da paciência do conceito e da reconstituição das mediações? Esse trabalho não carece de tempo para produzir seus frutos? Então, como poderia a coruja de Minerva, símbolo da prudência, aventurar-se a levantar vôo num céu demasiado claro, arriscando-se a perder seu rumo, cega pelo brilho das falsas evidências, ofuscada pela intensa luz enganadora da percepção sensorial? Mas a sábia espera do crepúsculo e de suas suavidades também tem seus problemas, seus percalços. Na medida em que se condena a

esperar, a coruja renuncia implicitamente à riqueza do conhecimento que só lhe poderia vir de sua participação ativa na gestação do *novo*. Esquivando-se aos riscos inerentes a essa participação, ela passa a ter do *novo*, do que está nascendo (e ainda não nasceu), uma visão predominantemente *exterior*; e vai deixando de ter acesso à compreensão da dimensão *interior* da realidade *in fieri* (que lhe aparece pronta, feita por forças que lhe são estranhas). A coruja, portanto, pode estar assumindo uma postura contemplativa, obrigando-se a acompanhar tudo *post festum*, depois que outros animais puseram a mesa e acabaram com o banquete.

O tom do discurso de Hegel na *Fenomenologia* era, predominantemente, épico. A *Filosofia do Direito*, contudo, nos dá a impressão de falar, muitas vezes, num timbre elegíaco. O pensamento já não enfrenta, com galhardia, a tarefa de saudar a nova forma que o espírito está assumindo: limita-se a identificá-la quando ela já está assumida.

Lukács observa que, para o Hegel de Iena, o momento decisivo da história moderna era a Revolução Francesa, devidamente corrigida por Napoleão; para o Hegel de Berlim, no entanto, esse momento decisivo recua no tempo e se desloca do plano sócio-político para o plano religioso: passa a ser a Reforma luterana.

Hegel certamente não era um reacionário. Mas sua perspectiva idealista, abstrata, não lhe permitiu, em Berlim, preservar sua tese da necessária “reconciliação com a realidade” contra elementos de uma erosão conservadora, que a reduzia à aceitação impotente de alguns elementos indigestos do estado de coisas existente.

Reconhecida essa limitação da filosofia hegeliana – sobre a qual ainda voltaremos a falar, mais adiante – precisamos reafirmar que, com todos os seus recuos, com todas as suas concessões, o filósofo representou, nos treze anos de seu período berlinense, uma das expressões mais significativas do avanço do pensamento na história da Europa. E, por extensão, na história mundial.

ARTE E RELIGIÃO

Há uma forte corrente contra você

Orestes Barbosa e Francisco Alves

Os cursos de Hegel em Berlim fizeram sucesso. Isso, até certo ponto, era surpreendente. O interesse demonstrado pelos estudantes, que se inscreviam em massa e freqüentavam com assiduidade as preleções, não se devia, certamente, às qualidades de orador do mestre. De acordo com as informações insuspeitas de Heinrich Gustav Hotho (um discípulo que o admirava), Hegel nunca perdeu o sotaque suábico provinciano. Além do mais, gesticulava muito, interrompia suas exposições com pausas longas, puxava freqüentemente o pigarro e tossia amiúde. Essas características de seu estilo sugerem que, nas condições atuais, nosso filósofo dificilmente teria êxito como comunicador: jamais se tornaria um astro da televisão.

Na Universidade de Berlim, no começo do século passado, contudo, ele atraía grande número de ouvintes. Seu curso sobre estética, em especial, mobilizou pequenas multidões. Franz Wiedmann, em seu recente livrinho, informa: “As preleções de Hegel sobre estética em Berlim vieram a ser as mais populares que ele fez, as que atraíam mais gente.”

A relação de Hegel com a arte estava longe de ser a de um leigo. Por sua densidade, por sua intensidade, o vínculo do pensador com a arte jamais poderia ser considerado um vínculo amadorístico. Hegel reassumia a convicção de Kant de que a arte era uma expressão extremamente importante da criatividade do sujeito humano. E ainda ia além: se em Kant essa criatividade se via limitada ao plano da atividade do *conhecimento*, em Hegel ela se estendia ao plano do próprio *ser*. Em sua perspectiva ontológica, Hegel enxergava o sujeito atuando sobre o mundo, transformando-o e compreendendo-o melhor para transformá-lo

ainda mais; e a arte desempenhava um papel decisivo nessa dinâmica auto-afirmadora do espírito humano.

Hegel se ocupou mais de uma vez, ao longo de sua vida, das questões teóricas da estética. Na *Propedêutica*, em Nuremberg, já falava das diferenças existentes entre o estilo artístico dos “antigos” e dos “modernos”. Em Heidelberg, deu dois cursos de estética. E em Berlim lecionou a matéria no inverno de 1820-21, no verão de 1823, no verão de 1826 e no inverno de 1828-29. Estava familiarizado com as concepções de Schelling, de Goethe e de Schiller; e conhecia as preocupações dos artistas e teóricos da arte mais avançados de seu tempo.

No entanto, ao se empenhar em dar conta da ordenação do movimento do real, o sistema de Hegel acaba situando a arte num lugar secundário, em relação à filosofia. Na atividade do espírito, a intuição, a representação e o conceito correspondiam a três degraus sucessivos e ascendentes, que eram os da arte, da religião e da filosofia.

Logo na introdução do volume que seus alunos editaram, após sua morte, com as aulas sobre estética, Hegel deixou claro que não se interessava pelo “belo natural”. Para ele, a beleza existente na natureza era inferior à beleza produzida pelos seres humanos. A significação da beleza crescia na medida em que passava a expressar o espírito dos homens. Hegel chegou a afirmar, polemicamente, que a mais pobre das idéias que passa pela cabeça de um idiota é mais elevada do que o mais lindo espetáculo proporcionado pela natureza.

Na arte, segundo Hegel, a aparência sensível está sempre penetrada pelo espírito. Para não permanecer abstrata, a essência precisa *aparecer*; por isso, a aparência, em si mesma, não é inessencial; ao contrário, ela constitui um momento decisivo, ineliminável, do movimento da essência. O que *aparece* na arte não é mera ilusão superficial: é a manifestação de uma verdade profunda.

Hegel se interessa apaixonadamente pela arte; seu sistema filosófico, porém, estabelece que a expressão artística se aprimorou na antiguidade, alcançou seu apogeu entre os gregos da época clássica e depois começou a declinar. A arte contribuiu para a suavização daquilo que existia de bárbaro nos seres humanos (Hegel usa a expressão francesa: “l’adoucissement de la barbarie”). Ela fortaleceu na sensibilidade das pessoas a percepção de que cada um pode se beneficiar da assimilação

das experiências dos outros. Ajudou cada um a dominar seus ímpetos, seus instintos, a administrar seus desejos (em vez de ser dominado por eles). Através do convívio com a expressão do sentimento dos outros, os seres humanos desenvolveram, na arte, um meio de superar aquilo que a natureza fazia deles.

De início, os homens utilizaram *símbolos*. Os símbolos já existiam antes da criação artística propriamente dita, mas foram aproveitados e enriquecidos pela expressão estética; a arte assumiu um caráter predominantemente *simbólico* (a arte oriental). Depois, verificou-se uma “interpenetração do espiritual e do natural”, o encontro do conteúdo livre com a forma livre, a realização perfeita do ideal, que se deu na arte *clássica*. Por fim, na história moderna, vinha prevalecendo, segundo Hegel, a arte *romântica*, na qual o espírito passa a saber que sua verdade não se realiza plenamente no plano corporal-sensível-exterior, porque depende de um movimento voltado para a pura interioridade. O movimento interno da arte romântica aponta, portanto, no sentido de sua superação. A arte romântica se insurge contra um tempo antiartístico. “As condições gerais de nossa época” — sustentava o pensador — “não são, de modo algum, favoráveis à arte”. Só que, no movimento em que se insurge contra uma sociedade hostil, a arte é levada a se defrontar com seus próprios limites. A dinâmica interior da arte romântica aponta no sentido de sua própria superação, que é, e não pode deixar de ser, a superação da arte como tal. “A arte” — concluía o filósofo — “traz em si mesma seus limites; e deve, portanto, ceder lugar a formas de consciência mais elevadas.”

Algo análogo, a seu ver, acontecia com a religião. Hegel, cristão convicto, sustentava que a religião era a atividade do espírito tanto em si como para si; porém, advertia que, na forma da religião, o espírito só era considerado em seu caráter *imediat*o.

Para Hegel, não havia dúvida de que existia verdade e existia razão na religião. Por isso, ele polemizava com os filósofos materialistas franceses do século XVIII, repelia a crítica iluminista da religião e considerava a atitude do Iluminismo uma manifestação da “ vaidade do discernimento”. Usurpando o lugar da razão, o “discernimento” se permitia desqualificar como “irracional” o procedimento religioso que não se acomodava aos parâmetros de uma concepção estreita da racionalidade.

O apreço de Hegel pela religião e o reconhecimento de sua importância estão presentes nas aulas dos quatro cursos que

dedicou à *Filosofia da Religião*, em Berlim: em 1821, em 1824, em 1827 e no ano de sua morte, 1831. Aproveitando o material utilizado nesses cursos, Philipp Marheinecke preparou um livro que saiu em 1832; e Bruno Bauer lançou uma segunda edição da obra – consideravelmente ampliada – em 1840.

Tanto a religião como a arte, na concepção hegeliana, comportavam – e até exigiam – um movimento reflexivo, um movimento pelo qual o sujeito se mostra capaz de *reflectere* (em latim: debruçar-se outra vez) sobre um objeto que não se deu a conhecer suficientemente num primeiro contato, numa relação imediata.

Na *Estética*, Hegel criticava asperamente a tese romântica de que o artista genial é guiado por uma força misteriosa e não tem consciência do que está fazendo. Ele dizia: “Sem reflexão, sem escolhas conscientes, sem comparações, o artista é incapaz de dominar o conteúdo que deseja expressar. E é um equívoco pensar que o verdadeiro artista não sabe o que faz.”

Na *Filosofia da Religião*, aparecia a idéia de que a religião corresponde a uma demanda profunda dos seres humanos e tem se transformado historicamente, assumindo formas cada vez mais pensadas e refletidas, para melhor dar conta dessa demanda. A *Fenomenologia do Espírito* já advertia: “na facilidade com que o espírito se satisfaz pode-se medir a extensão de sua perda”. A religião não podia se satisfazer com dogmas simplistas e sentimentos ingenuamente intensos.

Um dos colegas mais prestigiados de Hegel na Universidade de Berlim era o professor Friedrich Ernst Schleiermacher, autor de textos nos quais pregava uma teologia largamente fundada sobre os sentimentos. Hegel mantinha uma relação tensa com ele, e uma vez chegaram a bater boca numa reunião da congregação. Schleiermacher afirmava que um dos traços distintivos mais essenciais de um verdadeiro cristão seria a intensidade de seu sentimento de encontrar-se numa situação de dependência absoluta em relação a um ser superior. Hegel aproveitou a oportunidade que lhe foi proporcionada por seu discípulo Hermann Hinrichs, que o convidou para escrever o prefácio de um livro de sua autoria intitulado *Sobre a Religião em sua Relação Interna com a Ciência*, para fustigar seu adversário, observando, com mordacidade, que nesse caso “o cachorro seria o melhor cristão”. Embora o nome de Schleiermacher não fosse explicitamente citado, os seguidores da “teologia do sentimento” ficaram bastante irritados.

Veza por outra, Hegel se permitia rompantes polêmicos ousados. Certa feita, num curso ministrado no inverno de 1825-1826, Hegel começou a criticar o dogma católico da *transsubstanciação* (da transformação do pão na carne e do vinho no sangue de Cristo). Pôs-se, então, a ridicularizar as situações absurdas que poderiam decorrer da crença no dogma; e disse aos alunos que, se um rato engolisse a hóstia consagrada, um católico estaria obrigado a se prosternar diante do animal. Um padre – o pároco da igreja de Santa Hedwiges – protestou contra o desrespeito, retirou-se da sala e denunciou o professor às autoridades. O governo prussiano estava empenhado em evitar atritos entre protestantes e católicos, de modo que Hegel, discretamente, foi solicitado a prestar explicações por escrito ao Ministério (o que ele fez, reiterando seu ponto de vista e assegurando que suas críticas haviam sido feitas com o objetivo de produzir esclarecimentos necessários ao avanço da ciência).

O incidente não teve maiores conseqüências, porém o filósofo não o esqueceu. Quase dois anos depois, quando fez uma viagem a Paris, escreveu para sua mulher, dizendo que estava com saudades dela e da casa onde morava com a família, no bairro berlinense do Kupfergraben; e acrescentou que tinha visitado as instalações universitárias existentes em Liège, Louvain e Gand: “visitei essas universidades como lugares onde eventualmente posso buscar refúgio, caso os homens de sotaina venham a tornar insuportável nossa permanência no Kupfergraben” (carta de 12-10-1827).

Em sua observação do movimento das formas assumidas pela religião, Hegel se serviu de um material informativo excepcionalmente rico. Embora as informações de que dispunha estejam hoje superadas, devemos lembrar que, na época, elas davam testemunho do esforço que tinha sido feito no sentido da obtenção do conhecimento disponível mais avançado que as ciências podiam proporcionar.

O filósofo discorreu sobre a religião entre os hindus, os persas, os egípcios, os judeus, os gregos e os romanos, para depois se concentrar na dinâmica da religião cristã, que para ele era a mais universal de todas, a que mais se aproximava do *concelto* da religião. Em função de sua universalidade, a religião, com o cristianismo, vinha se tornando cada vez mais reflexiva: precisava se articular, determinando com maior rigor seu pensa-

mento, a fim de preservar-lhe a unidade numa diversidade crescente de situações.

Exatamente na medida em que se obrigava a determinar com maior rigor sua aparelhagem conceitual, a religião – segundo Hegel – apontava mais claramente na direção da forma do saber que viria a superá-la: a filosofia. Mais do que a arte e mais do que a religião, a filosofia seria a forma suprema, a mais livre e a mais sábia, da união do subjetivo com o objetivo.

Hegel ressaltava que, nessa superação dialética (nessa “Aufhebung”), a filosofia incorporava tanto a verdade da arte como a verdade da religião; porém, sublinhava a importância da mudança necessária. A arte permanecia na esfera do sensível e, com isso, padecia de limitações com as quais a infinitude do espírito não podia se conformar. E a religião, lidando com a *representação* de Deus, atrapalhava o trabalho de depuração do *conceito*. A religião se contenta com a representação de Deus, ao passo que a filosofia é levada a se perguntar o que significa precisamente a palavra “Deus”, quer dizer, é desafiada a pensar a respeito do conceito que a palavra indica. A forma da representação tem um alcance restrito: “como conteúdo da representação, Deus ainda está na forma da simplicidade”. O conceito abre, para nós, a possibilidade de começar a compreender Deus em toda a sua complexidade, já que o conceito, como tal, permite a apreensão de uma diversidade muito maior do que aquela que a forma da representação podia apreender.

Essa posição resolutamente racionalista, assumida num período em que o romantismo estava no auge, era combatida (ou no mínimo vista com desconfiança) por aqueles que superestimavam a experiência estética (como Schelling, por exemplo) ou por aqueles que atribuíam um valor exagerado ao sentimento religioso como tal (entre eles, os *pietistas*). Hegel não podia deixar de se preocupar, naturalmente, com a oposição que se fazia a suas idéias relativas à arte e à religião.

Mas a maior preocupação do filósofo não era com as críticas feitas a suas concepções estéticas e religiosas: era com a ação política de forças e pessoas que não o viam com bons olhos. Ele não estava isolado; contava com a proteção do ministro Altenstein e com a preciosa amizade do conselheiro ministerial Johannes Schulze, que tinha sido preceptor dos filhos de Schiller em Weimar e, em Berlim, era vizinho de Hegel. Schulze o admirava tanto que até chegou a seguir seus cursos na universi-

dade (e, depois de sua morte, viria a integrar a comissão que preparou a edição de suas *Obras Completas*. No entanto, o apoio que Altenstein e Schulze lhe asseguravam não bastava para tranquilizá-lo.

Hegel, em Berlim, sempre se sentiu ameaçado. Nem mesmo no momento em que teve maior influência política, como reitor da Universidade de Berlim (no inverno de 1829 e no verão de 1830), ele se sentia seguro. Em carta à irmã, comunicando-lhe a nova função que estava assumindo e mandando-lhe dinheiro, explicou-lhe que precisava ser cuidadoso: “a ciência que ensino, oralmente e por escrito, provoca um pouco em toda parte reações muito diversas, o que torna minha situação mais delicada do que a de quem se ocupa de outras ciências” (a Christiane Hegel, 7-12-1829).

A “perseguição aos demagogos” – de que já falamos – não se limitou a tornar insalubre a atmosfera política dos dois primeiros anos da vida de Hegel em Berlim; ela deixou seqüelas mais ou menos graves e serviu de fermento para uma repressão constante.

O filósofo francês Victor Cousin, que Hegel tinha conhecido em Heidelberg e de quem se tornara amigo, veio à Alemanha e foi preso pela polícia em Dresden, em 15-10-1824, acusado de manter ligações com as “Burschenschaften”. Ficou na cadeia até fevereiro de 1825, quando foi libertado por falta de provas. Hegel intercedeu por ele através de uma carta ao Ministro do Interior, Barão von Schuckmann, enviada em 4-11-1824, informando que tinha convivido com Cousin no verão de 1817, que ficara bem impressionado com a seriedade de seu interesse pelas ciências, e ainda observando que pudera notar em seu interlocutor uma rara disposição (“particularmente digna de estima, tratando-se de um francês”) para o estudo da “forma abstrusa de praticar a filosofia” que seria característica dos alemães.

Cousin ficou muito agradecido pela intervenção amistosa do autor da *Fenomenologia do Espírito*. Manifestou-lhe sua gratidão, efusivamente, em várias cartas. E, quando notou que o destinatário custava a lhe responder, ameaçou, brincalhão: “Por favor, mande-me sinais de vida. Senão, voltarei para a prisão, na Alemanha, para reanimar sua amizade por mim” (carta remetida de Paris, 13-12-1825).

Hegel acabou lhe enviando uma longa e afetuosa carta, em 5-4-1826. Nela, reiterava seu afeto e sua solidariedade. Aconse-

lhava o amigo a não se deixar envolver por mágoas derivadas da triste experiência que lhe fora imposta. Mencionava uma frase que o outro havia escrito, de passagem, declarando invejar a “serenidade” que ele, Hegel, tinha conseguido manter em face do episódio. Com base nessa frase, fazia, então, um comentário sintomático, dirigido ao francês: “Não se esqueça de que o senhor é mais jovem do que eu e, por conseguinte, ainda não está tão endurecido no hábito das renúncias.”

Esse tipo de desabafo não é comum nas cartas de Hegel que foram conservadas. Devemos lembrar que, como adverte Jacques d’Hondt, Hegel muitas vezes pedia aos destinatários de suas cartas que as destruíssem imediatamente após a leitura, para evitar acarretar-lhe eventuais aborrecimentos, mais tarde. A carta enviada a Cousin é significativa: nela manifesta-se claramente a convicção de Hegel de que Cousin lhe invejava a “serenidade” porque, não vivendo em Berlim, não precisara adquirir “o hábito das renúncias”. Não fora obrigado a conviver com as ameaças que, naquele período, na capital do império prussiano, pairavam sobre as cabeças pensantes em geral.

Em seu último ano de vida, no auge da fama, o professor Hegel teve a oportunidade de participar de um jantar a que estava presente o príncipe Wilhelm, filho do imperador. Mas a honrosa ocasião acabou tendo algo de pesadelo. O príncipe, segundo informa Johannes Hoffmeister, manifestou enfaticamente sua insatisfação com o curso de filosofia do direito que estava sendo ministrado pelo assistente de Hegel, Eduard Gans (futuro mestre de Marx): “É um escândalo, senhor professor Hegel, que o professor Gans possa transformar em republicanos todos os nossos estudantes!”. Hegel, assustado, replicou que não conhecia o teor dos ensinamentos de Gans, mas tratou de aplacar a irritação do príncipe, prometendo-lhe que ia “tomar providências”. E, de fato, tomou: uma de suas últimas decisões, na universidade, foi a de reassumir pessoalmente o curso de filosofia do direito.

Só não reassumiu em consequência de seu súbito falecimento.

HEGEL

HISTÓRIA E FILOSOFIA

Cego é quem vê só aonde a vista alcança

Candela

Ainda não é hora, contudo, de falarmos da morte do filósofo. Precisamos dizer alguma coisa a respeito de dois de seus cursos mais importantes: o de *Filosofia da História* e o de *História da Filosofia*. O primeiro foi reconstituído com base em anotações feitas pelo próprio Hegel e em registros feitos por alunos: veio a ser editado por Eduard Gans em 1837 e teve uma nova edição, diferente, preparada pelo filho do professor, Karl Hegel, em 1848. O segundo também aproveitou um roteiro deixado pelo mestre e anotações feitas por discípulos: o material foi preparado para a edição por Carl Ludwig Michelet, e o livro apareceu em 1836. A *Filosofia da História* e a *História da Filosofia*, tal como a *Estética* e a *Filosofia da Religião*, não devem ser considerados livros de Hegel, porque não são textos encaminhados por ele para a publicação; e, embora tenham suas idéias como ponto de partida, apresentam-nas de uma forma sobre a qual ele não teve, afinal, nenhum controle.

Em todo caso, isso não tira o interesse dos volumes; e é fácil perceber que em sua leitura, mesmo um tanto alterada, pode ser ouvida a “voz” de Hegel.

Não é por acaso — ele nos diz — que a palavra *história* tem dois sentidos: ela designa tanto o movimento realizado e vivido como sua reconstituição narrada ou analisada. De fato, é o próprio movimento que, para se realizar, exige a reflexão crítica a respeito de seu sentido.

A história se apresenta imediatamente aos nossos olhos, como um imenso quadro de acontecimentos, de ações, de figuras infinitamente variadas de povos, Estados e indivíduos que se sucedem uns aos outros, incessantemente. Nos acontecimentos

históricos, manifestam-se a atividade e os sofrimentos dos homens. Em toda parte, somos levados a nos reconhecer a nós mesmos, somos levados a tomar partido, a assumir posição, a favor ou contra, com respeito a determinadas ações. Somos envolvidos por uma confusão vertiginosa, que nos arrasta. E, diante desse quadro, perguntamo-nos: será que essa mudança tumultuada tem mesmo algum sentido?

Ora, o sentido da história passa, justamente, por nossa indagação a respeito dele, por nosso exercício da reflexão. A necessidade que sentimos de tentar compreender o real reflete a necessidade que o movimento do real tem de, por meio dos seres humanos pensantes, compreender-se a si mesmo.

A razão subjetiva completa e enriquece a razão objetiva: o sentido do movimento da história se dá a nós na medida em que o assumimos como um movimento nosso. Só quem olha racionalmente o mundo é capaz de reconhecer a racionalidade dele. Assim como, na *Fenomenologia*, cada consciência era desafiada a superar as estreitezas de seus particularismos, de sua percepção imediata e de sua passividade, para se elevar à razão e, superando-se a si mesma, alcançar a forma do espírito, do mesmo modo, na história, a humanidade precisa se desdobrar nas experiências diversas dos diferentes povos, precisa suportar os dramas nacionais, atravessando sofrimentos enormes, para que os povos, amadurecendo, façam a história mundial e se aproximem do que, para Hegel, seria uma plena realização daquilo que ele chama de “espírito do mundo”.

A compreensão da razão, em sua dimensão universal, é extremamente trabalhosa para as pessoas; elas só conseguem apreendê-la aos poucos, através de múltiplos tropeços e por meio das *mediações* proporcionadas por seus interesses particulares, suas paixões e seus desejos. Quando as pessoas se reconhecem integradas em *povos*, elas dão um passo à frente; no *Estado*, são levadas a articular suas motivações privadas com o respeito às motivações privadas alheias protegidas pelo *direito*, e são levadas a assumir responsabilidades públicas.

Os povos, contudo, ainda são povos particulares. Os Estados modernos continuam sendo diversos e, assumindo interesses diferentes, colidem uns com os outros. O movimento da história tem se realizado por meio dessas colisões. “A história mundial não é o lugar da felicidade”, afirmava Hegel; e acrescentava: “nela, os períodos de felicidade são páginas em branco.”

Tal como na *Fenomenologia* a consciência, em seu movimento, devia passar pela dolorosíssima experiência da dilaceração e atravessar a dialética perversa do senhor e do escravo, o espírito do mundo, no movimento da história, só pode se realizar através de hediondas guerras entre os povos. Os homens estão feitos de tal maneira que só conseguem fazer sua história perseguindo “objetivos finitos e interesses particulares”. Kostas Papaioannou sublinhou o pessimismo subjacente a essa concepção da história.

Mas Hegel não se deixa paralisar por esse pessimismo. Ele constata que, nos conflitos entre os indivíduos e nas grandes conflagrações entre os Estados, vão se acumulando as ruínas; e a razão, em sua teimosa universalidade, vai cavando túneis por baixo do campo de batalha, feito uma toupeira. Até que, em determinado momento, tudo desaba. E os homens se vêem obrigados a iniciar uma etapa inteiramente nova em sua caminhada.

Nessas horas de desabamento do próprio chão em que os homens pisavam, os mais inteligentes entre eles enxergam a ação da razão; e podem repetir as palavras que Hamlet pronunciou a respeito de seu pai, na peça de Shakespeare: “Trabalhaste bem, toupeira esperta!”

A razão só pode atuar assim, recorrendo à esperteza. É interessante ver Hegel empregando no curso berlinense de filosofia da história a mesma expressão que utilizara no curso que dava em Iena, no período de preparação da *Fenomenologia*: “Artil (ou astúcia) da razão” (em alemão: *List der Vernunft*). Em Iena, a razão astuciosa do sujeito humano trabalhador punha as forças da natureza a seu serviço. Em Berlim, a razão artilosa da história mundial aproveita o poder das paixões e dos interesses particulares para realizar o universal.

A razão, na história, precisa da paixão para produzir resultados significativos, mudanças concretas. São as grandes paixões que geram os grandes homens, os seres humanos que Hegel chama de “indivíduos histórico-mundiais”.

Esses indivíduos histórico-mundiais não são propriamente modelos de virtudes, e podem apresentar até traços mesquinhos e lamentáveis em suas respectivas personalidades; são, no entanto, desencadeadores de transformações sociais necessárias (ainda que “explosivas”).

Hegel dá o exemplo de César. Se tivesse ouvido as advertências do republicano Cícero, César não teria sido ninguém.

“César sabia que a república romana estava transformada numa mentira, que os discursos de Cícero eram vãos, que a forma republicana oca precisava ser substituída por uma forma nova, que era aquela que ele trazia.” Por isso, César seguiu seu caminho, que acarretava tantas turbulências, mas fazia a história avançar.

Os indivíduos histórico-mundiais são levados a passar muitas vezes por cima dos direitos estabelecidos, porém – sustenta Hegel – não tem sentido censurá-los moralmente, já que neles “a paixão é inseparável da realização do universal”. “O universal pressupõe o particular e, ao mesmo tempo, a negação do particular. O particular é finito e, como tal, deve sucumbir. Os objetivos particulares se chocam uns com os outros e uma parte deles é necessariamente destruída. Mas é precisamente com essa luta, com essa destruição de particulares, que se produz, na história, o universal. E o universal não perece, não se destrói nos conflitos, não corre nenhum perigo. Permanece ileso, servindo-se das motivações particulares e das paixões como escudos, como anteparos protetores, destinados a receber os golpes que são desferidos no combate.”

A razão articula os interesses privados e as paixões dos indivíduos histórico-mundiais aos movimentos dos povos, à realização do “espírito do povo” a que tais indivíduos pertencem. Jean Hyppolite escreveu a esse respeito: “Reduzido a si mesmo, o indivíduo, para Hegel, é apenas uma abstração” (*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*). As energias da ação individual, por mais notáveis que sejam, só fazem história quando servem a um povo.

É pela dinâmica do “espírito do povo” que os seres humanos particulares podem dar passos concretos na direção da efetiva realização do “espírito do mundo”. Os povos, para promover a realização desse avanço universalizador, se organizam em *Estados*.

Nesse ponto, o curso de filosofia da história retoma a concepção do Estado adotada na *Filosofia do Direito*: o Estado é visto como o coroamento da “eticidade”. “Na história mundial” – assegura Hegel – “só contam os povos que constituíram Estados.”

Para sustentar essa tese – encarada hoje com compreensível consternação pela imensa maioria dos antropólogos – Hegel alega que os povos sem Estado são “povos sem história”: permanecem demasiado próximos da natureza e não conhecem

inovações significativas. A natureza não engendra o *novo*; só o espírito é capaz de engendrá-lo.

Na descoberta da América, por exemplo, o “eurocentrismo” do filósofo leva-o a dizer que a cultura dos astecas e dos incas ainda era uma cultura “inteiramente natural e necessariamente naufragou quando o espírito se aproximou dela”. Um pouco adiante ele diz que tais culturas se desfizeram “ao sopro da atividade européia” (*an dem Hauche der europäischen Tätigkeit*), numa expressão grotesca, que passou a ser repetida com justificada irritação pelo movimento anticolonialista.

Em defesa de Hegel, devemos lembrar que, na época, era extremamente restrita e deficiente a literatura disponível para os intelectuais europeus a respeito da Ásia, da África e da América Latina. Nosso pensador até se esforçou para se informar com maior amplitude, mas não conseguiu: ficou preso a um material informativo pobre e pagou um tributo pesado aos preconceitos de seu meio e de sua sociedade.

De qualquer maneira, é curioso vê-lo empenhado em aproveitar conhecimentos deficientes para tentar apreender a direção dos movimentos da história, ousando mesmo formular hipóteses para o futuro. E é mais curioso ainda vê-lo de algum modo *acertar* numa previsão ousada, apesar das limitações do conhecimento de que dispunha. De fato, Hegel se antecipou ao que estava para acontecer mais de um século depois na história da América. Numa passagem da *Filosofia da História*, encontra-se o registro de uma observação feita sobre o “contraste surpreendente” entre a América do Sul (abrangendo até o México) e a América do Norte. De um lado, vê-se o norte próspero, dotado de uma sólida ordem civil, provido de indústrias, bem como de instituições políticas capazes de assegurar a propriedade privada e a liberdade; do outro, o “sul” atrasado, dividido em repúblicas (com a exceção do império do Brasil), permanentemente sujeito a quarteladas e ditaduras militares. No norte, houve colonização, prevaleceu uma mentalidade protestante, a vida se organizou em torno do trabalho; no “sul”, houve conquista, predominou o catolicismo ibérico e o trabalho se tornou objeto de desprezo. E Hegel, então, sacudia o espírito de seus ouvintes com uma espantosa profecia, na qual, de algum modo, estavam prefigurados importantes acontecimentos da história do século XX: “A América é a terra do futuro. Nos tempos que estão para chegar, revelar-se-á sua importância histórico-

mundial, talvez no conflito entre a América do Norte e a América do Sul.”

O curso de *História da Filosofia* está articulado com maior prudência; suas observações estão apoiadas num material informativo mais rico e num conhecimento mais denso. E a reconstrução das grandes idéias dos pensadores do passado dispensava vôos “proféticos”.

Hegel procurou analisar o movimento pelo qual, da antigüidade clássica até o começo do século XIX, os filósofos tinham pensado a relação sujeito-objeto, a unidade dessa tensa contradição na qual o ser humano (“portador do por-vir do espírito”) se empenha em impor infinitamente seu domínio sobre uma realidade objetiva infinita (e, portanto, inesgotável).

A história da filosofia foi dividida em três grandes períodos: 1) de Tales de Mileto a Plotino; 2) de Plotino a Descartes; 3) de Descartes ao idealismo alemão. As contribuições dos pensadores são inseridas num esforço incessante que a consciência realiza para compreender como o sujeito humano pode se “objetivar” melhor em sua atuação no mundo e como o movimento da realidade objetiva é “subjetivado” pelos homens que passam a ser cada vez mais responsáveis por sua realização. O curso levou em conta o fato de que esse esforço da consciência não se expressou, na história da filosofia, como um caminho linear. Hegel fez questão de lembrar sempre a seus alunos que o espírito não realiza avanços retilíneos, não abandona o que foi trabalhado anteriormente: limita-se a retrabalhá-lo, ampliando-o, modificando-o. O espírito, na aquisição de conhecimentos filosóficos, constrói círculos maiores que vão incorporando círculos menores. Para debruçar-se reflexivamente sobre si mesmo, o círculo maior precisa da matéria-prima proporcionada pelos círculos menores que ele conseguiu incorporar. Daí a conclusão a que Hegel chegou, de que “cada filosofia que existiu foi necessária; e, por tê-lo sido, continua a sê-lo”.

Imbuído dessa convicção, ele tratou de expor não só os limites, mas também a *força* de cada filósofo. Mais ainda: decidiu que só abordaria as falhas depois de ter reconhecido os acertos. “Dar-se por satisfeito com refutar um sistema filosófico é uma forma de não o compreender; é preciso saber enxergar a verdade que ele contém. Só depois de termos reconhecido essa verdade é que podemos falar de suas limitações.”

As limitações, por sua vez, são inevitáveis, porque resultam do enraizamento da filosofia em seu tempo. “Nenhuma filosofia vai além de seu tempo”, advertia Hegel. Por isso, nenhuma filosofia do passado pode corresponder inteiramente às necessidades dos seres humanos das épocas posteriores.

Essa compreensão tanto do vigor como da caducidade das construções teóricas combinava-se, no curso, com o encadeamento das idéias umas como as outras; e combinava-se também com a inserção de cada filosofia no movimento da sociedade que a via nascer. As preleções de Hegel alcançaram, assim, um resultado sem precedentes; embora não tenham atraído um público tão numeroso com as que foram dedicadas à estética, elas exerceram, ao que tudo indica, uma influência mais profunda e duradoura. Publicadas em livro, deixaram uma marca inapagável em leitores de diversas gerações, a começar por Marx e Engels.

Nunca, antes, um pensador tinha apresentado um quadro tão coerente e tão vasto da história da filosofia. Cada filósofo entrava em cena na hora certa para desempenhar o papel que lhe cabia; e as principais idéias de cada “ator” eram avaliadas em função da importância que tinham para determinar o alcance e a natureza da contribuição que ele trazia para o esclarecimento da questão decisiva: a questão da dialética sujeito-objeto.

Por trás do esclarecimento da dialética sujeito-objeto estava o problema da *liberdade*: as condições existentes em cada sociedade, em cada época, delimitam sempre o campo de possibilidades que se abrem tanto para a ação livre dos homens como para sua reflexão a respeito da livre afirmação do sujeito em face do objeto.

O curso ensinava que, no Oriente, só *um* era livre (o déspota); na Grécia antiga, *alguns* eram livres (e foi possível à filosofia refletir, com um mínimo de universalidade, sobre a liberdade do sujeito humano em geral). E, com a sociedade civil-burguesa, no mundo moderno, apresentava-se pela primeira vez a ocasião de se pensar, mais universalmente, a *liberdade para toda a humanidade* (o que permitia aos filósofos uma nova compreensão, muito mais completa, da relação do sujeito com o objeto).

Para aproveitar a ocasião, entretanto, os homens deveriam atravessar zonas de turbulência e avançar aos tropeções, até chegar a dispor de um conhecimento efetivamente ade-

quando para orientá-los nas ações imprescindíveis à realização da liberdade.

Nesse ponto, Hegel retomava, na *História da Filosofia*, um tema que lhe era caro: a Revolução Francesa. Ele elogiava os pensadores mais representativos do Iluminismo francês pela “energia surpreendente” com que enfrentaram “o poder milenar do autoritarismo”. Elogiava-os, igualmente, pela confiança que depositaram na “verdade da razão” (ainda que só concebessem a razão na forma limitada do *discernimento*). E os defendia contra a acusação de que sua atuação teria sido muito destrutiva, sustentando que, na realidade, eles “destruíram o que já estava destruído”.

Na caracterização do contexto em que a Revolução Francesa se tornou necessária, o professor Hegel se servia de palavras candentes. Lembrava que, em contraste com a escandalosa miséria geral existente na sociedade francesa, a igreja era rica, corrupta e hipócrita. “A falta de vergonha e o desrespeito à Justiça chegavam a níveis inacreditáveis.” E o Estado ficara reduzido a “um monstruoso exército de tiranetes, para os quais o direito divino consistia no direito de explorar o povo e saquear os bens públicos”. Em tais condições, os homens que, no plano do pensamento, prepararam a revolução estavam certos, agiram bem.

O professor advertia, contudo, para os riscos decorrentes do entusiasmo excessivo pela liberdade, quando esse entusiasmo se dissemina entre as massas populares. Dizia: “o fanatismo da liberdade, posto nas mãos do povo, tornou-se apavorante”. O fantasma do jacobinismo continuava a assustá-lo.

HEGEL

OS ÚLTIMOS ANOS

Quando eu passo perto das flores
quase elas dizem assim:
– Vai, que amanhã nós enfeitare-
mos o teu fim

Nelson Cavaquinho e Jair do Cavaquinho

O sucesso de público alcançado por Hegel em Berlim irritava muita gente. O jovem filósofo Arthur Schopenhauer – que havia publicado em 1819 seu livro *O Mundo como Vontade e Representação* – escandalizava-se com o “coro uníssono de admiração sem precedentes”, composto “por todos os imbecis” que se juntavam para ouvir “as tolices mais loucas e mistificadoras” pronunciadas por “um charlatão de cérebro estreito, insípido, nauseante e inculto”. Para combater o êxito do outro, Schopenhauer fez questão de marcar o curso que daria na Universidade de Berlim, em 1826, para o mesmo horário em que já estava anunciado o curso de Hegel. O resultado, porém, foi desanimador: não se inscreveu nenhum aluno.

Os estudantes gostavam de Hegel. No ano em que foi reitor, ele se orgulhava de não ter tido nenhum problema sério com os alunos, de não ter precisado punir ninguém, de não ter tomado nenhuma medida no âmbito da “perseguição aos demagogos”. Ludwig Feuerbach, que freqüentou suas aulas, viria a declarar, em 1840: “Ele foi o único homem que me permitiu sentir e saber o que é um *professor*; o único no qual enxerguei o sentido dessa palavra, que costuma ser tão vazia em sua utilização”.

O poeta Heinrich Heine também esteve presente a algumas das preleções daquele a quem se referiu como “o maior filósofo que a Alemanha produziu desde Leibniz”. Com muita *verve* (e talvez com não tanta objetividade), Heine, homenageando seu mestre, descreveu-o como um professor que se expressava obscuramente porque tinha medo de que os ouvintes compreendessem as implicações altamente subversivas das idéias que expunha em classe. O poeta conta que Hegel, depois de fazer

certas afirmações, interrompia a exposição e olhava em volta, desconfiado, para verificar se não estava sendo espiado...

Um dos motivos pelos quais os jovens em geral gostavam de Hegel era seu temperamento cordato: embora fosse um homem fechado, retraído, que mantinha os outros à distância, o professor evitava causar dissabores às pessoas que entravam em contato com ele. Não era efusivo, mas era espontaneamente delicado.

Apesar da crítica agressiva que fez a Jakob Fries no começo da *Filosofia do Direito*, não parece ter sido homem de alimentar rancores. Quando o professor De Wette foi afastado da cátedra, Hegel, que combatia suas posições teóricas e políticas, assinou uma lista de auxílio ao mestre punido, fazendo-lhe uma doação em dinheiro correspondente a quatro dias de sua remuneração (25 *Thalers*). Em 1929, a conselho médico, o filósofo foi passar alguns dias em Carlsbad e lá se encontrou com seu velho amigo Schelling, de quem divergências muito profundas o tinham afastado: escreveu para a mulher, para Karl Daub e para Friedrich Förster, falando da sincera alegria que sentira ao reviver a “velha e cordial amizade”. Mas o sentimento era unilateral; Schelling, em sua correspondência, também relatou o encontro, porém o fez ridicularizando a alegria ingênua e a “voz desagradável” do ex-amigo.

Com a ajuda de Gans, de Varnhagen von Ense, de Marheineke e de Hotho, entre outros, Hegel fundou e dirigiu a revista *Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (Anuário Berlimense de Crítica Científica). Na revista, publicou diversos trabalhos. Publicou, por exemplo, uma longa resenha de um trabalho acadêmico escrito pelo ministro Wilhelm von Humboldt, fundador da Universidade de Berlim, a respeito de um episódio da *Mahabharata*, epopéia famosa da literatura sânscrita. A resenha estava escrita em tom elogioso e o ministro escreveu-lhe uma carta de agradecimento. Para seu amigo Friedrich von Gentz, entretanto, Wilhelm von Humboldt desabafou: “a resenha, no todo, é contra mim; ela se baseia na convicção – camuflada – de que eu posso ser tudo, menos filósofo”.

Talvez a maior importância dos artigos publicados por Hegel na revista esteja na posição polêmica que eles assumiam em face das tendências românticas que predominavam, no pensamento europeu da época. Hegel se via como um adversário do romantismo, até quando simpatizava pessoalmente com alguns autores românticos, como Karl Wilhelm F. Solger, que lhe tinha

dado apoio em sua vinda para Berlim. Após a morte de Solger, por ocasião da edição de seus escritos póstumos, o autor da *Filosofia do Direito* espalhou sobre a obra do falecido as flores de alguns adjetivos cordiais, porém ressaltou que o pensamento do defunto tendia, lamentavelmente, para “um misticismo arbitrário”.

Também nos dois artigos sobre Hamann, nosso autor deixava transparecer sua atitude crítica em relação ao romantismo. As idéias do “Mago do Norte” eram minuciosamente lembradas, a “genial vivacidade de seu espírito” era homenageada, mas seu ponto de vista era firmemente recusado. Hamann era considerado confuso: lia muito, porém desordenadamente, porque não tinha uma direção para o aproveitamento das leituras; devorava centenas e milhares de páginas e em seguida as esquecia. Sua concepção da transcendência o absorvia de tal modo que ele se sentia um tanto desligado dos conflitos estritamente terrenos. A razão humana ficava empequenecida a seus olhos. E Hegel diagnosticava: “O princípio a partir do qual ele conduz sua dialética é o princípio religioso, cuja superioridade, em face das chamadas tarefas terrenas e em face da atividade que se realiza em função das relações humanas existentes, é uma superioridade abstratamente proclamada (...). Dessa maneira, trata-se de uma dialética que se transforma em sofística.”

A revista *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* publicou, ainda, um artigo comentando com excessiva boa vontade um livro aforístico de seu amigo Karl Friedrich Göschel; e publicou comentários a respeito de livros que retomavam idéias do próprio Hegel, fosse para tentar desenvolvê-las (com resultados precários), fosse para refutá-las (com escassa competência). A propósito dessas discussões em que se viu envolvido, aliás, o filósofo recordou a história de um rei que, às vésperas de uma batalha, declarava para seu ajudante-de-ordens que invejava seus antepassados, que haviam combatido os bárbaros, ao passo que ele era obrigado a enfrentar coisa bem pior: os “meio-bárbaros”.

Hegel trabalhava muito, preparando os cursos, dando aulas, escrevendo seus artigos e preparando uma nova edição, revista, de sua *Enciclopédia*. Sua “vida social” se restringia a poucos contatos e ao comparecimento às reuniões e aos jantares que exigissem sua presença. Era uma companhia discreta, agradável, mas não um conversador brilhante. Rosenkranz, em sua *Vida de Hegel*, conta que, logo após a morte do pensador, uma dama da sociedade berlimense que só o conhecia “socialmente” confes-

sava que nunca o tinha ouvido fazer qualquer observação especialmente inteligente.

De certa forma, Hegel sempre permaneceu um provinciano, que não se movia com tranqüilidade e desenvoltura na cidade grande, nos ambientes cosmopolitas. Mesmo no trato com os alunos influíam as raízes que o prendiam sempre à Suábia: Rosenzweig conta que a descoberta de que seu jovem discípulo David F. Strauss (futuro autor da polêmica *Vida de Jesus*) nascera em Ludwigsburg, quer dizer, provinha de sua região, levou Hegel a acolhê-lo no círculo de suas amizades com um calor humano que reservava para pouca gente.

As cartas escritas à mulher em setembro de 1827 – no mês que ele passou em Paris, em companhia de Victor Cousin – confirmam a persistência das raízes: o resíduo do capiau sobrevivendo dentro do intelectual famoso. Hegel se mostra encantado com o fato de estar na “capital do mundo civilizado”, onde se acumularam ao longo dos séculos “riquezas de todas as espécies”, onde “tudo é tão enorme e tão vasto”; comenta “a proliferação inaudita das lojas e a riqueza das mercadorias expostas”, com vitrinas belíssimas, “que provocam estupefação” nos que as olham. E culmina, embasbacado, contando à esposa que foi a uma sessão da Academia de Ciências: “vi as caras desses homens célebres e falei com alguns deles” (30-9-1827).

O matuto temia a cidade grande e, ao mesmo tempo, era fascinado por ela, reconhecia-lhe a superioridade e tratava de assimilar seus critérios e valores, suas inovações e seus costumes. A cidade era o lugar de onde o Estado moderno poderia organizar toda a sociedade. Hegel vivia em Berlim, com um olho em Paris. E o outro olho em Londres.

A Inglaterra, em acelerado processo de industrialização, criara a maior cidade da Europa, palco natural de acontecimentos políticos importantes. Os dois últimos anos de vida do pensador alemão foram sacudidos por turbulências políticas que se verificaram em Paris e em Londres. Na capital da França, em julho de 1830, um movimento contestador pôs fim ao governo retrógrado de Charles X e levou ao poder o duque de Orleans, Louis-Philippe (“le roi bourgeois”, o rei burguês). E na capital da Inglaterra, em março de 1831, a oposição venceu as eleições e impôs reformas tanto na política econômica como na legislação eleitoral.

O impacto desses dois eventos jamais poderia ser comparado à repercussão da queda da Bastilha, pouco mais de quarenta

anos antes. O velho Hegel, contudo, ficou bastante abalado. Na guinada ocorrida na vida política francesa, ele chegou a enxergar a expressão de “uma crise na qual tudo o que tem valido até agora parece ter se tornado problemático” (carta a Göschel, 13-12-1830). E a mudança que estava sendo feita entre os ingleses preocupou-o tanto que o levou a escrever um artigo: *Über die englische Reformbill*.

O artigo dedicado às reformas em curso na Inglaterra é extenso; sua primeira parte saiu no número 115-116 do *Allgemeine preussische Staatszeitung* (Jornal Estatal Prussiano Geral); a segunda parte foi publicada no número 118. A terceira e última parte não pôde ser divulgada pelo jornal: as autoridades consideraram “inconveniente” sua difusão num órgão estatal; de modo que o texto só circulou num âmbito muito restrito, na forma de um folheto.

Em *Über die englische Reformbill* está presente, de um lado, o Hegel moderado, antijacobino, cheio de apreensão diante dos movimentos populares, ansioso por um fortalecimento das classes médias (aquele que advertira no parágrafo 297 da *Filosofia do Direito*: “o Estado no qual não existe classe média mostra que não está num nível elevado”); do outro lado, acha-se o teórico convencido de que o processo histórico, na época da sociedade civil-burguesa, só podia avançar na medida em que se edificava um Estado capaz de corresponder universalmente aos interesses do conjunto da sociedade, sem ficar atrelado a privilégios de determinados indivíduos ou grupos privados.

Hegel não podia deixar de apoiar o fortalecimento do “sentimento da justiça contra a teimosia dos privilégios”, sobretudo num país como a Inglaterra, cuja modernização preservara as prerrogativas de uma nobreza hábil, que soubera se adaptar às novas condições. “Em nenhum outro lugar” – alertava – “é tão forte como na Inglaterra o preconceito segundo o qual as pessoas que ocupam postos em função do nascimento ou da riqueza são também as mais inteligentes”.

Exatamente porque velhos preconceitos continuavam fortes, a reação contra eles tendia a assumir uma feição rude e impaciente. E era isso que atemorizava o filósofo alemão: a possibilidade de cair num erro ao combater outro. Uma possibilidade tanto maior quanto mais os ingleses – cegos por um “orgulho nacional” emburrecedor – faziam questão de ignorar as duras experiências políticas vividas por outros povos europeus.

O que é digno de especial atenção, entretanto, é que o medo de uma explosão destrutiva de revolta plebéia, o medo do “caos” e da “decadência do Estado”, sentimentos tipicamente conservadores, ao invés de levar Hegel a apoiar as classes dominantes dourando a pílula que elas impingiam à sociedade, levavam-no a criticar asperamente a postura política dos detentores do poder em face da massa do povo. Shlomo Avineri, em seu excelente livro *Hegel's Theory of the Modern State* (A Teoria Hegeliana do Estado Moderno), notou que o último artigo publicado por Hegel não foi uma defesa reacionária da oligarquia, mas “uma das críticas mais radicais e bem informadas das condições sociais existentes na Inglaterra”.

Hegel não tinha medo só das “agitações” políticas francesas e inglesas: ele também temia a epidemia de cólera que se abateu sobre Berlim. Para fugir da doença, saiu de Berlim com a família e foi se instalar nos arredores. No dia 27 de agosto, comemorou no campo, com amigos, seu 61º aniversário. Escreveu a Heinrich Beer: “dia e noite, não param de falar do cólera, aqui em casa” (29-8-1831).

Passadas algumas semanas, a epidemia deu sinais de estar regredindo. A família Hegel voltou a Berlim, o professor retomou suas atividades na universidade. No domingo de manhã, 13-11-1831, sentiu uma forte dor de estômago e foi medicado; de noite, as dores voltaram. No dia seguinte, sentia-se mal; às 15 horas, conseguiu adormecer e a mulher achou que se esboçava uma recuperação. Mas o cólera o tinha pegado de jeito: morreu às 17:15. Foi sepultado dois dias depois e seu discípulo Marheinecke — novo reitor — fez um discurso emocionado durante o funeral.

QUESTÕES EM ABERTO

Trazer uma aflição dentro do peito
é da vida um defeito
que se extingue com a razão

Fernando Lobo

Para o esforço de reconstituição do movimento de formação e transformação do pensamento de Hegel era necessária certa *empatia*. Uma atitude de desconfiança permanente e, mais ainda, uma atitude de repulsa visceral tornariam praticamente impossível uma exposição que desse conta da *força* da filosofia do pensador alemão.

Procuramos, assim, realizar uma leitura *generosa*. O bom leitor, afinal, deve ser aquele que, embora não abra mão de suas convicções pessoais, é capaz de se expor à “tentação” do autor que está lendo, quer dizer; é capaz de reconhecer o poder de sedução do pensamento do *outro* (é capaz de sentir o abalo interior provocado por seu “eco”, enquanto o lê).

A exposição que foi feita nas páginas precedentes não se privou de acolher algumas ressalvas e reservas. Em alguns momentos, manifestaram-se divergências sérias em relação a posições hegelianas. Prevaleceu nela claramente, no entanto, a preocupação de “limpar o terreno”, desfazendo mal-entendidos e combatendo preconceitos que têm dificultado a compreensão da real importância de Hegel e de sua obra.

Na rápida travessia que fizemos do “continente Hegel” (como se o estivéssemos sobrevoando de avião), pudemos ver, do alto, paisagens fascinantes. Cruzamos com idéias que mal tivemos tempo de cumprimentar e que mereciam nossa especial atenção. Premidos pelo pouco tempo disponível, mantivemos uma velocidade bastante acelerada e chegamos até aqui.

Agora, chegou o momento de reconsiderar alguns aspectos do que vimos, reabrindo algumas questões significativas que na filosofia hegeliana eram dadas um tanto peremptoriamente como

resolvidas, tidas como questões fechadas. Afinal, como nos ensinava o próprio Hegel, “nenhuma filosofia vai além de seu tempo”. Precisamos dizer algo sobre as limitações da perspectiva que o mestre adotou no começo do século passado. Nós, que vivemos uma história que ele não viveu, que vimos coisas que ele não viu, estamos obrigados a repensar com espírito mais crítico aquilo que ele pensou.

De certo modo, a revisão crítica começou logo após sua morte, quando o hegeliano Marx (não devemos esquecer que Marx foi hegeliano do início de 1837 até meados de 1843) empreendeu um vigoroso acerto de contas com o autor da *Filosofia do Direito*.

Marx exaltou a genialidade da concepção hegeliana do homem como um ser que se criou a si mesmo e continua se criando (o processo de autocriação constante) através de sua atividade específica, que é o trabalho humano. Hegel pensou essa autocriação e também seu avesso: a exteriorização e o *estranhamento* do sujeito humano naquilo que ele põe na realidade objetiva. Para Marx, no entanto, o acerto fundamental dessa concepção ficava prejudicado pela extrema abstratividade do desenvolvimento que Hegel lhe deu.

Hegel era, inequivocamente, um idealista: subordinava o movimento da realidade material, dos objetos sensíveis, a um princípio, a uma idéia, que lhe esclarecia o sentido. Desse modo, o homem concreto, de carne e osso, em sua dimensão insuprimivelmente corpórea, tendia a ser visto como um ser meio evanescente, que só existia tomando consciência de sua autonomia espiritual. Virava um sujeito abstrato: “o saber é seu único comportamento objetivo”, dizia Marx.

O homem se reduzia à autoconsciência, sua atividade se reduzia ao pensamento. E Marx acusava: “O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho abstratamente intelectual.” Então a atividade específica pela qual os homens se realizam e desrealizam, genialmente entrevista, sofria uma descharacterização. E a história da humanidade — o movimento geral dos seres humanos se realizando em suas atividades concretas — tendia a se deixar enquadrar por um modelo lógico. Nas palavras de Marx: em vez de se empenhar em apreender “a lógica da coisa” (o sentido do movimento das coisas materiais), Hegel entronizava “a coisa da lógica” (o império de entidades que só têm existência efetiva dentro de um determinado enquadramento lógico prévio).

As conseqüências da adoção desse esquema podiam ser vistas na concepção hegeliana do Estado: transformado especulativamente em “coisa da lógica”, em ente de razão, o Estado passava a comandar o movimento da família e da sociedade civil-burguesa. E Marx, prosseguindo em sua crítica, escrevia: “Família e sociedade civil-burguesa são pressupostos do Estado. São elas as realidades efetivamente ativas. Na especulação, contudo, verifica-se uma inversão.” O Estado não se limita a coroar o processo de realização da *eticidade*; ele passa a *dar sentido* ao que veio antes (e lhe fica subordinado). Com isso, alertava Marx, o Estado passava a alimentar a ilusão de que determinava a propriedade privada (elemento da sociedade civil-burguesa), mesmo quando seus movimentos eram claramente determinados pela propriedade privada.

Se no tempo de Marx já podiam ser formuladas objeções tão substanciais e tão contundentes, o que diremos nós agora, neste final do século XX, às vésperas do século XXI?

De fato, nós nos defrontamos atualmente com exigências de uma relativização bem maior do que aquela que Hegel conhecia. As crises de nosso século nos levaram a perceber como nossa cultura (nosso ineliminável condicionamento cultural particular) nos prende solertemente a mil preconceitos e tende a nos impedir a compreensão enriquecedora daquilo que só pode nos vir por intermédio do *outro*.

Hegel nos deixou indicações preciosas, magníficas mesmo. Ele nos alertou para os limites do ceticismo, chamou-nos a atenção para o fato de que a posição do cético repousa sobre um paradoxo, já que a descrença pressupõe a crença e, para poder desconfiar, o sujeito precisa passar pelo exercício da confiança. Se o sujeito não dispõe de uma referência “absoluta”, não consegue “relativizar”.

Não podemos deixar de levar em conta essa indicação. Mas também não podemos nos contentar com ela. De fato, ela é extremamente útil, porém não basta. Defrontamo-nos, hoje, com a enérgica demanda de uma *relativização antropológica* que o “eurocentrismo” de Hegel jamais foi convocado a enfrentar.

O curso de filosofia da história procurou caracterizar a história mundial como um processo muito complexo; no fundo, porém, tratava-se de uma complexidade já dominada. Para nós, o processo se apresenta como *muitíssimo mais complexo do que Hegel supunha*. Por isso, procuramos nos esquivar à ten-

tação de uma postura teórica arrogante, que o põe sob controle. Precisamos de uma enorme prudência: não podemos nos permitir descartar a contribuição de nenhuma cultura, atribuindo-a, depreciativamente, a “povos sem história”.

Sabemos que nada nos assegura o êxito em nossos esforços para escapar da prisão estreita de nosso campo de visão particular. Depois de Freud, não podemos ter a confiança que Hegel tinha na serena afirmação da superioridade da *vontade* sobre o *desejo*: sabemos que o desejo, tal como a razão hegeliana, também é capaz de recorrer à “astúcia”, a procedimentos arditos sutis, para influir sobre a vontade, revestindo-se de todas as aparências da racionalidade.

Corremos sempre o risco de “decretar”, de boa fé, a “universalidade” de nosso ponto de vista particular. E, para evitar a automistificação, necessitamos da criação de condições práticas e políticas que garantam cada vez mais, e de maneira cada vez mais efetiva, a expressão do *ponto de vista dos outros*. Quer dizer: a *questão democrática* está colocada para nós, em nossos dias, muito mais drasticamente do que o estava para Hegel e seus contemporâneos.

O encaminhamento de soluções práticas mais justas (Hegel diria: mais universais) para os problemas do Estado depende, também, do aumento da participação *democrática* das massas populares nas grandes decisões políticas. Isso significa que a *democracia* nos aparece como tema crucial tanto no plano de nossa experiência pessoal (em nosso esforço de auto-renovação, através da assimilação das experiências alheias) como no plano da vida política, do bom funcionamento do Estado (Hegel diria: de uma efetivação do Estado como conceito).

Ora, exatamente o reconhecimento da centralidade da *questão democrática* nos leva a considerar insuficientes e insatisfatórias as posições por ele assumidas em face dos poderes da propriedade privada e em face dos meios de que o Estado deve dispor para lidar com aqueles poderes. Hegel confiou demais na competência e isenção dos burocratas, na independência dos servidores do Estado, para conter as manobras dos grandes interesses particulares, empenhados em manipular o aparelho do Estado em proveito próprio. E — o que é pior — na medida em que seu medo das massas populares o comprometia com uma perspectiva elitista e o levava a opor-se ao aumento da participação da “plebe” nas opções da direção do Estado, o filósofo privava os

funcionários mais “democráticos” do único apoio material, concreto, que eles poderiam ter para enfrentar eficazmente a pressão das corporações e dos grandes proprietários privados.

O elitismo de Hegel transparece, nitidamente, numa passagem da *Filosofia do Direito* que procura definir a relação entre os grandes homens (os “indivíduos histórico-mundiais”) e a “opinião pública”. O filósofo diz que a “opinião pública” é tanto “respeitável” como “desprezível”, que ela tanto acerta como erra; e conclui que, em seus acertos, ela é importante e proporciona verdades que os grandes homens tratam de aproveitar (§ 318). Em nenhum momento, portanto, ele admite a hipótese de que algum acerto da “opinião pública” evite um erro de um “grande homem”. Contudo, a história das grandes lutas pela democratização da sociedade no período que se seguiu à época de Hegel mostrou que a “opinião pública” permitiu conquistas decisivas (como a do sufrágio universal) em oposição a numerosos “grandes homens” (tanto chefes de Estado como teóricos de peso).

Marx tinha diagnosticado um certo formalismo logicista acarretando graves distorções à concepção hegeliana do sujeito humano. Temos, agora, elementos que indicam, na concepção hegeliana da história, alguns dos estragos causados pela abstratividade presente na concepção do homem. Se os homens que fazem a história são os seres pensantes, aqueles que dispõem de antenas privilegiadas para captar os sinais emitidos pelo “espírito do tempo”, o desprezo elitista e preconceituoso pelas massas populares aparece como uma consequência “lógica” das condições em que os homens desenvolvem sua atividade. E Hegel, em sua concepção da história, não consegue se “abrir” suficientemente para a assimilação da riqueza da significação dos movimentos populares (como não consegue se “abrir” para a assimilação da riqueza inesgotável da diversidade das culturas dos diferentes povos).

Essas falhas na concepção hegeliana do homem e da história se desdobram, inevitavelmente, na concepção hegeliana da razão. A genial invenção da *razão dialética* — uma razão que passava pelo exercício da atividade livre do sujeito humano e se realizava necessariamente na história — não podia deixar de ficar danificada por uma abordagem estreita da atividade humana e por uma concepção limitada do processo histórico.

A razão dialética, assim, nasceu ressequida. E esse ressecamento se manifesta, com clareza, na atitude que seu criador

assume em relação à arte no curso que dedicou à *Estética*. Premido pela necessidade de enquadrá-la dentro de seu “sistema” (e atribuindo-lhe aí um lugar subalterno), o filósofo se dispensa de pensar toda a potencialidade da expressão dos homens através da sensibilidade. Ele previu o exaurimento da expressão artística; no entanto, o que se viu, depois dele, foi a manifestação de uma surpreendente vitalidade na arte do século XIX e do século XX.

Quando recordamos as formulações conclusivas de Hegel em suas preleções sobre a arte, somos levados a nos perguntar: a razão dialética poderia se dar ao luxo de subestimar aquilo que poderia lhe vir de um diálogo com Balzac ou Dostoiévski? Com Kafka ou Brecht? Com as aventuras pictóricas de Van Gogh ou de Picasso?

A vocação da razão dialética a impele na direção do *todo*; mas o *todo* é infinito, nunca pode ser inteiramente dominado. Então ela precisa estar atenta para tudo aquilo que, no plano da sensibilidade, pode ajudá-la a corrigir qualquer unilateralidade, qualquer ressecamento, em seu instrumento vital, o *conceito*.

A ambição da razão dialética lhe confere uma grandeza sem precedentes: ao contrário da pretensa razão do *discernimento*, que “conhece seu lugar” e se acomoda “sensatamente” a um espaço pré-delimitado, a razão dialética encarna o inconformismo; ela, definitivamente, se recusa a ficar ruminando sua impotência no pasto da finitude. Mesmo magra e seca, obstinada e eventualmente delirante, ela é capaz de inspirar respeito, admiração, simpatia. Exatamente como Dom Quixote.

A comparação não é casual. Existe, realmente, algo de quixotesco na concepção hegeliana da razão dialética. Cabia-lhe enfrentar simultaneamente o desafio de pensar a ordem nascendo do tumulto e o desafio de pensar o tumulto abrindo caminho para o *novo* no interior da ordem constituída. Uma das tarefas que lhe era atribuída era a de reconhecer as contradições, encaminhar sua superação e, em seguida, reconhecer as novas contradições emergentes, que precisariam depois vir a ser superadas. Eram desafios tremendos, tarefas pesadíssimas. E a razão dialética, em sua versão hegeliana magra e ressequida, contaminada pelo vírus de uma cultura livresca e abstrata, passava em revista as armas de que dispunha para a batalha e se assustava. Mais do que se assustava: apavorava-se.

Era então que o *conceito* precisava se transformar numa espécie de “elmo de Mambrino”, isto é, passava a desempenhar

a função de capacete mágico que deveria ter na cabeça de Dom Quixote. Mas, assim como o personagem de Cervantes só conseguia crer nos poderes do elmo porque estava louco, a razão hegeliana só conseguia exorcizar seu medo e acreditar na onipotência do conceito porque estava *quase enlouquecida*.

Paradoxalmente, o fato de Hegel ter tido um medo horrível de enlouquecer pode tê-lo predisposto a conferir a sua razão dialética características adequadas para *proporcionar segurança*, para *fundar certezas*. Foi ali que a dialética se tornou aquilo que o protagonista do romance *Um Belo Domingo*, de Jorge Semprún, definiu como “a arte e a maneira de sempre cair de pé”. Começou a driblar suas próprias dúvidas e passou a cultivar um excesso de confiança em si mesma.

Nas condições atuais, não podemos nos iludir a respeito dessa “mania de grandeza” que parece transparecer da concepção hegeliana da razão dialética. A dialética, em nossos dias, sente necessidade de se dialetizar mais a si própria: é mais modesta, mais autocrítica. Estamos empenhados em fazê-la recuperar a consciência da imprescindibilidade do diálogo. Nunca é demais lembrar que as palavras *dialética* e *diálogo* são irmãs gêmeas: nasceram na Grécia antiga e se formaram a partir do prefixo *dia* (que indica reciprocidade) e de *lêgein* ou *logos* (o verbo e o substantivo do discurso da razão). Hegel sabia disso e, em diversas ocasiões, demonstrou possuir disposição para dialogar com representantes de posições diversas da sua. Na organização sistemática de sua filosofia, entretanto, ele não assegurava espaço suficiente para o reconhecimento da importância dos argumentos dos interlocutores.

Quem possui uma idéia com verdadeira convicção é evidentemente possuído por ela. Porém, a dialética, hoje, reconhecendo a infinitude, a inesgotabilidade do movimento do real, deve induzir cada sujeito individual a admitir que seu interlocutor, afinal, talvez tenha razão em algum ponto essencial, que possivelmente ainda não foi bem compreendido. Cada sujeito individual crê na superioridade de seu ponto de vista, é natural; caber-lhe, no entanto, reconhecer que o *outro* pode surpreendê-lo, trazendo algum elemento novo que o leve a rever sua posição. Se não houver esse reconhecimento, não há abertura para o diálogo, e fica entorpecida a auto-renovação dialética do sujeito. E a razão dialética, em sua versão hegeliana, parece-nos um tanto tímida no

encaminhamento da transformação da realidade objetiva e bastante débil no acicatamento da autotransformação subjetiva.

Talvez, para recuperar todo o seu potencial crítico (e auto-crítico), a dialética precise combinar a inserção ativa (revolucionária) do sujeito na história com uma constante interpelação feita a si mesma a respeito de seus limites. Talvez a dialética possa preservar toda a sua vitalidade se assumindo, permanentemente, como um problema, esquivando-se às tentativas dos que desejam fazer dela um corpo doutrinário, ou, o que é mais preocupante, um método científico. Talvez a dialética só possa se debruçar periodicamente, cheia de dúvidas, sobre si mesma, submetendo-se a uma rigorosíssima limpeza para poder tornar a se sujar na vida. Ou, quem sabe, ela deve se perder um pouco na floresta do irracional para sair de lá com a seiva necessária para que sua razão não fique ressecada?

HEGEL

LIVROS SOBRE HEGEL

Essa relação, obviamente, não se pretende completa, exaustiva. O que já se publicou sobre Hegel no mundo inteiro daria para encher toda uma biblioteca. Indico, aqui, apenas alguns livros, entre os principais, com os títulos e respectivos autores precedidos pelo ano da publicação original.

- 1844 – *Hegels Leben* (A Vida de Hegel), Karl Rosenkranz, Berlim. Há uma segunda edição: Darmstadt, 1963.
- 1857 – *Hegel und seine Zeit* (Hegel e seu Tempo), Rudolf Haym, Berlim. Reimpressão: Hildeheim, 1962.
- 1865 – *The Secret of Hegel* (O Segredo de Hegel), James Hutchinson Stirling, Londres. Segunda edição: Edinburgh, Londres e Nova York, 1898.
- 1870 – *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* (Hegel como Filósofo Nacional Alemão), Karl Rosenkranz, Leipzig.
- 1890 – *Hegel's Logic* (A Lógica de Hegel), William Torrey Harris, Chicago.
- 1897 – *La logique de Hegel* (A Lógica de Hegel), Georges Noël, Paris. Segunda edição: 1938.
- 1901 – *Hegels Leben, Werke und Lehre* (A Vida, a Obra e a doutrina de Hegel), Kuno Fischer. Reimpressão: Darmstadt, 1963.
- 1905 – *Die Jugendgeschichte Hegels* (A História da Juventude de Hegel), Wilhelm Dilthey, Berlim. Segunda edição: Stuttgart, 1959.

- 1907 – *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (O que está vivo e o que está morto na filosofia de Hegel), Benedetto Croce.
- 1908 – *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel* (Contribuição à Dialética da Consciência segundo Hegel), Wilhelm Purpus, Berlim.
- 1910 – *A commentary on Hegel's logic* (Um Comentário sobre a Lógica de Hegel), John McTaggart e Ellis McTaggart, Cambridge. Segunda edição: Nova York, 1964.
- 1917 – *Kant und Hegel: eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe* (Kant e Hegel: uma contraposição de seus conceitos fundamentais), Siegfried Marck, Tübingen.
- 1920 – *Hegel als Geschichtphilosoph* (Hegel como Filósofo da História), Georg Lasson, Leipzig.
- 1920 – *Hegel und der Staat* (Hegel e o Estado), Franz Rosenzweig, Munique e Berlim. Segunda edição: Aalen, 1962.
- 1924 – *Von Kant bis Hegel* (De Kant a Hegel), Richard Kroner, Tübingen. Segunda edição: 1961.
- 1925 – *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle* (O Conceito de Sociedade de Hegel e seu Desdobramento Histórico através de Lorenz Stein, Marx, Engels e Lassalle), Paul Vogel, Berlim.
- 1929 – *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana* (As Origens e a Formação da Dialética Hegeliana), Galvano della Volpe, Florença.
- 1929 – *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (A Infelicidade da Consciência na Filosofia de Hegel), Jean Wahl, Paris. Segunda edição: 1951.
- 1941 – *Reason and Revolution* (Razão e Revolução), Herbert Marcuse, Londres e Nova York. No Brasil: editora Saga, tradução de Marília Barroso, Rio, 1969.
- 1946 – *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito, de Hegel), Jean Hyppolite, Paris.
- 1947 – *Introduction à la lecture de Hegel* (Introdução à Leitura de Hegel), Alexandre Kojève, Paris. Nova edição em 1968.
- 1948 – *Der junge Hegel* (O Jovem Hegel), Georg Lukács, Zurique e Viena. Segunda edição: Berlim, 1954.
- 1948 – *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (Introdução à Filosofia da História, de Hegel), Jean Hyppolite, Paris. Há edição brasileira, da editora Civilização Brasileira.
- 1950 – *Hegel et l'Etat* (Hegel e o Estado), Eric Weil, Paris.
- 1951 – *Subjekt-Objekt; Erläuterungen zu Hegel* (Sujeito-Objeto; esclarecimentos sobre Hegel), Ernst Bloch, Berlim. Nova edição: Frankfurt/Main, 1962.
- 1953 – *Hegel; Versuch einer kritischen Neuerung* (Hegel; tentativa de uma inovação crítica), Theodor Litt, Heidelberg.
- 1953 – *Logique et existence* (Lógica e Existência), Jean Hyppolite, Paris.
- 1953 – *La pensée religieuse du jeune Hegel* (O Pensamento Religioso do Jovem Hegel), Paul Asveld, Paris.
- 1957 – *Hegel und die französische Revolution* (Hegel e a Revolução Francesa), Joaquim Ritter, Köln e Opladen. Segunda edição: Frankfurt/Main, 1965.
- 1958 – *Etudes hegéliennes* (Estudos Hegelianos), Franz Grégoire, Louvain.
- 1958 – *Stato e diritto nel giovane Hegel* (Estado e Direito no Jovem Hegel), Antonio Negri, Padova.
- 1958 – *Hegel: a re-examination* (Hegel: um reexame), John N. Findlay, Londres e Nova York.
- 1960 – *Hegel e lo Stato* (Hegel e o Estado), Mario Rossi, Roma.
- 1961 – *Le origini della logica hegeliana* (As Origens da Lógica Hegeliana), Nicolao Merker, Milão.
- 1962 – *Hegel on Art* (Hegel sobre a Arte), Jack Kaminsky, Albany.
- 1962 – *Dieu est mort* (Deus Morreu), Roger Garaudy, Paris.
- 1962 – *Hegel*, Kostas Papaioannou, Paris. Há edição portuguesa da Editorial Presença, Lisboa.
- 1963 – *Drei Studien zu Hegel* (Três Estudos sobre Hegel), Theodor W. Adorno, Frankfurt/Main.
- 1964 – *Hegel et la religion* (Hegel e a Religião), Albert Chapelle, Paris.
- 1964 – *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire des fondements de la philosophie du droit* (A Filosofia Política de Hegel sob a forma de um Comentário aos Fundamentos da Filosofia do Direito), Eugène Fleischmann, Paris.

- 1964 – *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels* (Relações estruturais entre a doutrina da sociedade de Comte e a de Hegel), Oskar Negt, Frankfurt/Main.
- 1964 – *Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes* (A Dialética na Fenomenologia do Espírito de Hegel), Gottfried Stiehler, Berlim.
- 1965 – *Hegel*, Walter Kaufmann, Nova York.
- 1965 – *Hegel*, Franz Wiedmann, Reinbek bei Hamburg.
- 1968 – *Hegel en son temps* (Hegel em sua Época), Jacques d'Hondt, Paris.
- 1968 – *Hegel secret* (Hegel Secreto), Jacques d'Hondt, Paris.
- 1968 – *Hegel*, François Chatelet, Paris.
- 1969 – *La pensée politique de Hegel* (O Pensamento Político de Hegel), Bernard Bourgeois, Paris.
- 1969 – *Il Marxismo e Hegel* (O Marxismo e Hegel), Lucio Coletti, Bari.
- 1970 – *La Dialéctica en la Filosofía de Hegel* (A Dialética na Filosofia de Hegel), Carlos Astrada, Buenos Aires.
- 1970 – *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (Atualidade e Conseqüências da Filosofia de Hegel), Oskar Negt e outros, Frankfurt/Main.
- 1970 – *Hegel e il tempo storico della società borghese* (Hegel e o Tempo Histórico da Sociedade Burguesa), Biagio De Giovanni, Bari.
- 1970 – *Bürgerliche Gesellschaft und Staat* (Sociedade Civil-Burguesa e Estado), Manfred Riedel, Frankfurt/Main.
- 1972 – *La patience du concept* (A Paciência do Conceito), Gerard Lebrun, Paris.
- 1972 – *Hegel's Theory of the Modern State* (A Teoria Hegeliana do Estado Moderno), Shlomo Avineri, Cambridge.
- 1973 – *Politica e Storia in Hegel* (Política e História em Hegel), Giuseppe Bedeschi, Bari.
- 1975 – *Hegel*, Charles Taylor, Cambridge.
- 1977 – *Hegel*, Eugen Fink, Frankfurt/Main.
- 1981 – *Hegel, a Ordem do Tempo*, P. E. Arantes, ed. Polis, São Paulo.
- 1981 – *Studi hegeliani* (Estudos Hegelianos), Norberto Bobbio, Torino. Edição brasileira: Brasiliense/Unesp, tradução de Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho, São Paulo, 1989.

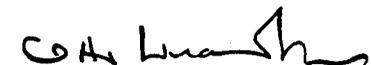
- 1983 – *Política e Liberdade em Hegel*, Denis L. Rosenfield, ed. Brasiliense, São Paulo.
- 1984 – *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat* (Nascimento da Filosofia Hegeliana do Estado), Jacques Taminiaux, Paris.
- 1985 – *Para ler a Fenomenologia do Espírito*, Paulo Meneses, ed. Loyola, São Paulo.
- 1987 – *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel* (Introdução à Leitura da Ciência da Lógica, de Hegel), J. Biard, D. Buvat, J. F. Kervegan, J. F. Kling, A. Lacroix e A. Lécrivain, Paris.
- 1987 – *Hegel and Modern Philosophy* (Hegel e a Filosofia Moderna), David Lamb e outros.

NOTA: As citações de escritos e cursos de Hegel utilizadas no presente volume foram extraídas, em geral, de *Werke in zwanzig Bänden*, ed. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1971.

Ao lado do filósofo, aqui está o homem situado no seu tempo. Aqui está também o homem humano, em toda a sua circunstância. O jovem preceptor e depois o professor em Iena e Nuremberg, em Heidelberg e Berlim. Seus amores, o casamento com Marie. Seus filhos — e também o filho bastardo, Ludwig. O amigo do poeta Hoelderlin e do filósofo Schelling. O admirador de Goethe. O atento observador da Revolução Francesa e de Napoleão. Aqui está Hegel com o seu gênio e a sua tosse. Aqui está o professor que falava com dificuldade e que sempre teve um jeito de velho.

Está aqui também a fantástica inteligência especulativa, capaz de enfrentar todos os desafios que cercam o mistério do destino humano. O mundo de Hegel, as universidades alemãs, o universo cultural europeu, aqui está posto ao nosso alcance. Não está longe do Brasil desta hora. Pelo contrário. Este é por isto mesmo um livro que fazia falta e que não pode deixar de ser lido e meditado por todos os que não estejam conformados com a própria ignorância. Habitado a tatear às cegas, o nosso brasileiro autodidatismo encontra aqui um sólido arrimo e um excelente guia.

Numa linguagem escorreita e acessível, aqui temos uma aula de clareza cristalina, a que não faltam o toque humano e o *sense of humour*. As bem boladas epígrafes são uma espécie de ponte que liga o filósofo à realidade brasileira. Também por aí se entrelaçam o tempo de Hegel e o nosso tempo. Confesso que entrei assustado neste livro do Prof. Leandro Konder. Dele saí com o deslumbrado conforto de quem se banhara na luz da inteligência. Entre sem susto, leitor. E bom proveito.


Otto Lara Resende



Impressão e Acabamento

GRÁFICA E EDITORA FCA

AV. HUMBERTO DE ALENCAR CASTELO BRANCO, 3972 - TEL.: 419-0200
SAO BERNARDO DO CAMPO - CEP 09700 - SP

LEANDRO KONDER

HEGEL

A Razão Quase Enlouquecida

Entre os filósofos mais famosos do Ocidente, nenhum apresenta, provavelmente, para os estudantes brasileiros, tantas dificuldades de leitura e interpretação como o alemão Hegel. É um autor com freqüência admirado, reconhecido como gênio, mas em geral pouco compreendido.

Leandro Konder—professor da PUC/RJ e da UFF, autor de *A DERROTA DA DIALÉTICA* e de *WALTER BENJAMIN, O MARXISMO DA MELANCOLIA*—desenvolveu, a partir do trabalho que vem realizando há anos com seus alunos, uma abordagem simultânea da vida e da obra do inventor da *razão dialética*.

O volume que o leitor tem nas mãos conta a vida do pensador e expõe, em linguagem simples e agradável, algumas das suas idéias mais importantes. Como diz Otto Lara Resende, "aqui está Hegel trocado em miúdos".

ISBN 85-7001-641-7



9 788570 016416