

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

THIAGO MENDES BORGES

ELEMENTOS

PARA UMA RECONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA UNIVERSAL:

pensamento e memória na filosofia negativa de Hegel.

Guarulhos

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

THIAGO MENDES BORGES

ELEMENTOS

PARA UMA RECONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA UNIVERSAL:

pensamento e memória na filosofia negativa de Hegel.

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia sob orientação do Prof. Dr. Silvio Rosa Filho.

Guarulhos

2013

THIAGO MENDES BORGES

ELEMENTOS

PARA UMA RECONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA UNIVERSAL:

pensamento e memória na filosofia negativa de Hegel.

Guarulhos, ____ de _____ de 2013.

Prof. Dr.: Silvio Rosa Filho

Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Ivo da Silva Jr.

Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr.: Gilberto Tedeia

Universidade de Brasília

Para Francisco e Vera.

AGRADECIMENTOS

Silvio.

Gilberto, Ivo e Rodnei.

Phellipe, Higor, Francisco e Antônio.

Pérola.

Professores Liana Aureliano, João Manuel Cardoso de Melo, Luiz Gonzaga Belluzzo, Lício da Costa Raimundo, Denis Gimenez e Alessandro Ortuso.

Fernanda Lins Emerenciano.

Simone, Sophia, Lucas Jannoni, Thiago Franco, Fernando Chagas, Aline Gomes, Lucas Pereira, Tatiana, Georgia, Alcides, Érika, Patrícia, Marcos, Delaíde, Daniela, Ricardo, Aline Penatti, Denilson, Carolina, Anselmo, Thiago Trindade, Maria Cecília, Fernando de Almeida, Marcelo, Gabriela Murua, Salvador, Flávio Machado, Thiago Tiritan, Aurora, Débora, Juliana Felipe, Renata Freitas, Caio, Talita, Rodrigo, Bruno Mattos, Bruna, Evaristo, Cunha Couto, Júlia, Macedo Soares, Paula Lima e João.

Gabriella Guardiano Dias.

Mestres Ana Carolina, Ana Muzinatti, Paula Moura, Luis, Flávio Oliveira, Nathalia, Henrique, Leandro, Caukeb, Bruno Mendes, Karel, Maria Lívia, Gabriella Karam, Pedro, Gabriel Ramponi, Gabriel Catani, Rafael, Beatriz, Laila e Juliana Franco.

Eduardo Mariutti.

Carla Corte.

Renato Brolezzi.

Angelita Mattos.

José Luiz Niemeyer dos Santos Filho.

Ernani Maia.

Noele de Freitas Peigo.

Este estudo não teria sido possível sem o apoio de Daniela Gonçalves, Secretária Executiva da Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do apoio financeiro da CAPES e sem o esguardo da Universidade Federal de São Paulo. Agradeço às duas instituições por me terem dado a oportunidade de realizar esta pesquisa.

A consciência chegou até aqui, e esse é o principal momento da forma na qual o princípio da liberdade se concretizou, pois a história universal nada mais é que o desenvolvimento do conceito de liberdade. Todavia, a liberdade objetiva – as leis da liberdade real – exige a submissão da vontade fortuita, pois esta última é meramente formal. Quando a objetividade é racional em si mesma, a visão da razão tem que lhe corresponder, e assim existe também o momento essencial da liberdade subjetiva. Observamos apenas esse progresso do conceito, tendo que renunciar à tentação de abordar mais detalhadamente a felicidade, os períodos de florescimento dos povos, a beleza e a grandiosidade dos indivíduos, os interesses relacionados ao seu destino, no sofrimento e na alegria. A filosofia diz respeito ao esplendor da ideia que se reflete na história universal. Na realidade, ela tem que se abster dos movimentos tediosos das paixões. Seu interesse é conhecer o processo do desenvolvimento da verdadeira ideia, ou seja, da ideia da liberdade que é somente a consciência da liberdade. A história universal é o processo desse desenvolvimento e do devenir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos – eis aí a verdadeira teodiceia, a justificação de Deus na história. Só a percepção disso pode reconciliar a historia universal com a realidade: a certeza de que aquilo que aconteceu, e que acontece todos os dias, não apenas não se faz sem Deus, mas essencialmente à Sua obra. (HEGEL, G.W.F., Lições da Filosofia da História, 2008:373, grifo nosso)

RESUMO

O propósito desta pesquisa consiste no estudo da especificidade do conceito de “história universal” nas “*Lições sobre a filosofia da história universal*” de Georg Wilhelm Friedrich *Hegel*. Propõe-se uma apresentação das interpretações do conceito presente nas obras de alguns estudiosos de Hegel, para elucidar sua reflexão da história enquanto meditação sobre as *ruínas*. Para isso, será de nosso interesse a exposição da idéia de “fim da história”, da memória como sinônimo de pensamento e sua relação com a modernidade, em um primeiro momento. Entretanto, num segundo passo, será analisada a possibilidade da prosa hegeliana como uma tríplice matriz de inteligibilidade: para uma reconstrução peculiar ao “mundo do espírito”; para a compreensão da dinâmica moderna de uma crise que exige o desenvolvimento de uma prosa crítica da história; para a explicitação da finitude dos impérios, compreendida como uma história da soberania. Nenhum destes elementos significa, contudo, uma atenuação do caráter problemático do processo histórico. Ao fim, pretende-se expor a hipótese de a efetividade do “fim da história” implicar uma descontinuidade única, que nos remeta diretamente – sem ruído - à filosofia negativa de Hegel, de modo que, no próprio texto hegeliano, exponha-se o limiar para além do qual o processo cumulativo das continuidades suscita o recurso a ideia subjacente de uma pós-história.

ABSTRACT

The purpose of this research is to study the specificity of the concept of "universal history" in "Lectures on the philosophy of universal history" of Georg Wilhelm Friedrich Hegel. We propose a presentation of interpretations of this concept in the works of some scholars of Hegel, to elucidate their reflection of history as meditation on the ruins. This will be of our interest exposure of the idea of "end of history", the memory as synonymous with thought and its relationship with modernity, at first. However, in a second step, we will analyze the possibility of Hegelian prose as a triple matrix of intelligibility: a reconstruction peculiar to the "spirit world", for the modern understanding of the dynamics of a crisis that demands the development of a prose critique of history, for the explanation of the finitude of empires, understood as a history of sovereignty. None of these elements, however, means like a attenuation of the problematic character of the historical process. At the end, we intend to expose the hypothesis that the effectiveness of the "end of history" imply a single discontinuity, we refer directly - without noise - the negative philosophy of Hegel, so that the text itself Hegelian, expose the threshold beyond which the cumulative process raises the feature of the continuities underlying idea of a post-history.

Sumário

INTRODUÇÃO I (PREFÁCIO) -----	10
INTRODUÇÃO II -----	11
A EXTERIORIZAÇÃO DO ESPÍRITO NO TEMPO -----	16
História original, reflexiva e filosófica. -----	16
A história universal enquanto processo racional -----	17
Os indivíduos na história universal-----	18
HERBERT MARCUSE E A <i>FILOSOFIA DA HISTÓRIA</i> DE HEGEL -----	24
A PROSA DA HISTÓRIA E A MEDITAÇÃO SOBRE AS RUÍNAS -----	35
Os povos “primitivos” -----	35
Indícios da prosa da história e memória-----	37
Meditação sobre as ruínas-----	42
A VERDADEIRA TEODICEIA E A EXPLICITAÇÃO DA FINITUDE DOS IMPÉRIOS -----	47
A Verdadeira Teodiceia -----	48
A morte dos impérios -----	49
Os grandes homens -----	51
Nietzsche-----	56
IDEIAS AO LEU: CRÍTICA DE PAULO ARANTES A LEITURA DE GERARD LEBRUN A HEGEL (À LUZ DE NIETZSCHE) -----	67
CONCLUSÃO – O FIM DA HISTÓRIA E AS CICATRIZES INVISÍVEIS DO ESPÍRITO -----	74
BIBLIOGRAFIA -----	84
BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA -----	87

INTRODUÇÃO I (PREFÁCIO)

Disse bem um artista que o moinho da vida iria triturar meus sonhos mesquinhos e reduzir as ilusões a pó. Dito e feito. As certezas do cotidiano, os empenhos em vencer, a busca pelo “sim”, a estabilidade das teorias, a calma científica, as facilidades das reduções, a urgência da pressa, o excesso de respostas, as incansáveis dúvidas, os desejos reprimidos, as constantes submissões, os domínios desmedidos, o destemor da morte, o labor consciente, a demora até o conceito, a meditação do espírito, o reencontro na chegada... O que significa pensar sobre texto hegeliano da “história universal” no início do século XXI no Brasil? Talvez pensar resquícios de narração de um “povo sem história” que decide aos poucos se entra ou não para a História. Talvez seja uma astúcia ingênua do pesquisador de se aproximar do pensamento de Hegel por vias indiretas. Talvez somente mais um texto com rigor científico de apresentação de uma pesquisa para obtenção do título de “mestre”. O que posso dizer na primeira pessoa cabe justamente nessa introdução: é tão pouco o que posso reproduzir sobre a história universal e é muito pouco (menos que nada) o que eu *posso* diante desse moço chamado Hegel. Eu aquieto cabisbaixo, faço minhas orações, ouço mortos e vivos¹, e, por fim, murmuro digitalmente o que outros autores disseram sobre as ideias sobre a história universal nas próximas páginas. Aos que de alguma forma chegaram a elas, por gentileza, relevem a falta de ambientação ao vocábulo da filosofia, a rigidez de apresentação das ideias dos autores e as ausências por ignorância de outras pesquisas sobre o mesmo tema. São meus *erros* que serão vistos aqui. De certo mesmo só a orientação da pesquisa e a companhia dos excepcionais autores que acompanham o brevíssimo texto sobre os “Elementos Para Uma Reconstrução Da História Universal: pensamento e memória na filosofia negativa de Hegel”. Falando de boas companhias, foi a *musa* Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno que cantou o objeto da presente pesquisa.

¹ “Nunca conheci uma pessoa desprovida de senso de humor que tenha entendido a lógica de Hegel” – Bertold Brecht

INTRODUÇÃO II

Em *Dialética Negativa* Adorno rememora a *história universal*:

"O conceito da história universal – cuja validade inspira a filosofia hegeliana de maneira similar à inspiração da filosofia kantiana pelas ciências matemáticas da natureza – tornou-se tanto mais problemático quanto mais o mundo uniformizado se aproximou de um processo conjunto". (ADORNO, 2009:265).

Esse trecho põe em relevo a continuidade e descontinuidade que marcam o movimento coetâneo de conceito (*Begriff*) e efetividade (*Wirklichkeit*). Seria de se esperar que a uniformização do mundo o afastasse do caráter problemático da história; a uniformização, entretanto, é imediatamente problemática porque "propulsionada" por contradições. Pergunta-se: o "fim da história" seria o prenúncio de outras histórias, menos uniformes? Seria o próprio "fim da história" aquela "noite de uma outra consciência de si"?²

Lembra-nos Bernard Bourgeois em *Hegel - Os Atos do Espírito* que a palavra fim é ambígua; se a palavra remete a meta, também remete ao término. A expressão "o fim da história" pode significar que a história tem um término, que ela é finita³. Para Bourgeois é incontestável que a história tem uma meta, que pode ser considerada uma "meta terminal", "final-finita", primeiro definida, determinada, uma meta; Bourgeois explica que em Kant, a história humana culminava no homem na liberdade, na medida em que poderia ser realizada no meio objetivo, "mais precisamente, no direito que culmina na instituição republicana, tal é, para Kant, a meta final da história." (BOURGEOIS, 2004:163). Hegel também reconhece que o pensamento humano é capaz de captar e definir a meta da história, embora o conteúdo e a forma parem sobre a constituição da história, uma manifestação objetiva do espírito que é absoluto.

[...] em seu ser não-natural, ou não imediato, o espírito deve fazer-se o que é por meio de um agir que só pode estar presente como tal a si mesmo negando seu Outro, que ele deve, portanto, primeiro pressupor; essa relação negativa a si, pressuposta pela auto-afirmação do espírito, consiste assim, para este, em assumir-se em sua própria alienação natural, isto é, em sua dispersão espaciotemporal, geográfica-histórica, numa pluralidade de nações ou de povos. Cada vez mais presente a si mesmo como idêntico a si ou universal no seio dessa diferenciação em "espíritos dos povos" particulares, o "espírito do mundo" conduz progressivamente essa diferenciação natural de si mesmo, sua realização como natureza ética, efetuada no Estado, no sentido da reconciliação objetiva de sua identidade a

² *Fenomenologia do Espírito*, VI, §555, (HEGEL, 2007:383)

³ "Já a língua alemã possui duas palavras: *Zweck*, para o fim no sentido de meta, e *Ende*, para o fim no sentido término. Trata-se, portanto, de saber se Hegel afirma que a história tem uma meta ou/e se afirma que ela tem um término."(BOURGEOIS, 2004:162-163)

si, ou universalidade substancialmente triunfante, e de sua diferenciação ou particularização em sujeitos cuja própria libertação faz valer tal triunfo. (BOURGEOIS, 2004:163-164)

Para Bourgeois, o fim da história em Hegel é histórico, e desse modo, afetado pelos limites do espírito objetivo, que se efetiva na história do mundo. O próprio Hegel, não titubeia que se realize um término da história: “a história do mundo é o grande dia único do espírito”, cita Bourgeois; Um dia que passa por limites geográficos, um círculo finito, que se inicia na Ásia rumo ao Ocidente; Um dia que passa por limites temporais, enquanto presente, “no qual o espírito chegou ao conhecimento do que ele é, ao manifestar objetivamente em sua liberdade absoluta”. Quanto à história universal, esta não tem por objeto a história científica, mas apenas o que diz respeito às estruturas sociopolíticas, universais, “isto é, racionais”. (BOURGEOIS, 2004:169-171).

A história universal que interessa o filósofo hegeliano da história é a *história universal* no seio da histórica empírica real (por seu estatuto), e não a completude empírica (pelo conteúdo) desta. Uma tal distinção entre o que podemos chamar – para resumir e sem esquecer que se trata aqui de dois momentos, de duas dimensões de uma única e mesma história – de história universal e de histórica permite, acreditamos, salvar de toda ambiguidade, ou mesmo contradição, a teoria hegeliana do fim da história.[...] (BOURGEOIS, 2004:171)

Passemos novamente a palavra a Adorno.

O autor de *Minima Moralia* compreende que a história enquanto ciência progrediu no molde positivista desmanchando assim a concepção de totalidade e de continuidade. Já a construção filosófica teria uma “vantagem duvidosa” em relação à ciência histórica, por “um menor conhecimento dos detalhes, algo que ela se dispunha facilmente a imaginar como uma distância soberana”. Entretanto, ela também teria “menos medo de dizer algo essencial que só ganha contornos à distância”. Paralelamente, a “filosofia” mantinha preservado o “acordo entre a história universal e a ideologia e manter a vida deslocada como descontínua.” Lembra-nos Adorno que o próprio Hegel teria concebido a história universal de maneira uniforme simplesmente por “força de suas contradições”. Diante de reformulação materialista da dialética, este acordo caiu sobre frente a “intelecção da descontinuidade daquilo que não era mantido coeso por nenhuma unidade consoladora do espírito e do conceito”. Mesmo assim, Adorno afirma que essa descontinuidade e a história universal precisam ser pensadas juntas:

Riscar essa história universal como resíduo de uma crença metafísica confirmaria intelectualmente a mera facticidade enquanto a única coisa a ser conhecida e por isso aceita, do mesmo modo que a

soberania, que subordinava os fatos à marcha triunfal do espírito uno, a ratificara antes como expressão dessa história. A história universal precisa ser construída e negada. Depois das catástrofes passadas e em face das catástrofes futuras, a afirmação de um plano do mundo dirigido para o melhor, um plano que se manifesta na história e que a sintetiza, seria cínica. No entanto, não se precisa negar com isso a unidade que solda as fases e os momentos descontínuos, caoticamente estilhaçados, da história, uma unidade que, a partir da dominação da natureza, se transforma em domínio sobre os homens e, por fim, em domínio sobre a natureza interior. (ADORNO, 2009:266)

Adorno pairando em ares contemporâneos sublinha que “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica”. Tudo se passa como se a história terminasse com “a ameaça total da humanidade organizada contra os homens organizados, na suma conceitual da descontinuidade.” Talvez seja o motivo, de acordo com Adorno, por Hegel ter sido “verificado até o horror e colocado de cabeça para baixo”, pois se ele

[...] transfigurava a totalidade do sofrimento histórico na positividade do absoluto se autor-realizando, o uno e o todo que até hoje, com pausas para a respiração, não pararam de avançar seriam, teleologicamente, o sofrimento absoluto. A história é a unidade de continuidade e descontinuidade. (ADORNO, 2009:266)

Reforça Adorno que nossa sociedade não se mantém viva “apesar de seu antagonismo, mas graças a ele” visto “os interesses ligados ao lucro, e, com isso, a relação de classes, são objetivamente o motor do processo de produção do qual depende a vida de todos, e seu primado tem o seu ponto de fuga na morte de todos.” (ADORNO, 2009:266). Adorno considera este o motivo que pelo qual o “elemento reconciliador no irreconciliável” depende justamente “da medida em que só é permitido ao homem viver, sem ele não haveria nem mesmo a possibilidade de uma vida transformada.” (ADORNO, 2009:266) O autor de *Minima Moralia* completa que “o que criou historicamente essa possibilidade pode igualmente destruí-la” e desse modo, seria preciso definir o espírito do mundo, objeto digno de definição, como catástrofe permanente” (ADORNO, 2009:266). Seria então sob o

[...] juízo universal do princípio de identidade, aquilo que não imerge na identidade e que se subtrai à racionalidade planificante no reino dos meios torna-se algo angustiante, revanche pela desgraça que aconteceu com o não-idêntico por meio da identidade. (ADORNO, 2009:266)

Adorno anuncia que possivelmente não haveria outra meio de interpretar a história sem a transformar, “como que por encanto”, em ideia.

Desta arte, a ideia para a dissertação foi assim compartilhada:

O primeiro capítulo apresenta a introdução das *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel e sua interpretação da *história universal* como a “a exteriorização do espírito no tempo” e sinônimo de racionalidade. O segundo capítulo trata dos principais movimentos da filosofia da história aos olhos atentos de Herbert Marcuse em *Razão e Revolução* ao defender que o verdadeiro sujeito da história é o *universal* - e não o indivíduo - visto a integralidade da obra hegeliana. O terceiro capítulo apresenta a perspectiva de Paulo Eduardo Arantes a respeito da “prosa da história hegeliana” enquanto dialeto próprio de uma “meditação sobre as ruínas” em *Hegel – A Ordem do Tempo*. O quarto capítulo apresenta Gerárd Lebrun em *O Avesso da Dialética*, ao tomar emprestados alguns analisadores nietzschianos para descrever a história universal enquanto uma “explicitação da finitude dos impérios”. O quinto capítulo apresenta *Ideias ao Léu*, uma crítica de Paulo Eduardo Arantes ao movimento lebruniano de interpretação de Hegel à luz de Nietzsche. No capítulo final, reconciliaremos as apresentações anteriores numa meditação sobre o pensamento, memória e *fim da história* na filosofia negativa de Hegel.

A EXTERIORIZAÇÃO DO ESPÍRITO NO TEMPO

O espírito-do-povo, determinado, porque é efetivo, e [porque] sua liberdade é enquanto natureza tem segundo esse lado natural o momento de uma determinada geográfica e climática. Ele está no *tempo* e segundo o conteúdo tem essencialmente um princípio *particular*, assim como tem de percorrer um desenvolvimento, por isso determinado, de sua consciência e de sua efetividade: tem uma *história* no interior de si. Enquanto espírito limitado, sua autonomia é algo subordinado; ele passa para a *história mundial* universal, cujos acontecimentos são representados pela dialética dos espíritos particulares dos povos, pelo tribunal do mundo. (ECF,§548).

Hegel, na introdução de Lições de Filosofia da História⁴(LFH) nos indica que na realização das ações humanas há algo que não fora intencionado por cada sujeito, que na concretude de seus interesses, realiza algo de maior envergadura que foge a sua consciência: a história universal, um lócus não evidente (LFH:31). Aqui reside um movimento sinuoso desta exposição: a não intencionalidade.

História original, reflexiva e filosófica.

O primeiro passo da exposição em LFH é o exame dos outros modos de lida da história: a) a original, concebida por autores que narraram feitos de seus povos a partir de suas próprias vivências em períodos breves e sem reflexão: são palavras proferidas sobre aquele presente, sem ultrapassá-lo, e consubstanciadas pela própria ética e moral do historiador; b) a reflexiva, que traduz o passado pelo espírito do presente e é dividida em quatro partes: i) a “geral”, que registra em sua totalidade a história de um povo com base no “processamento do material histórico” já realizado; ii) a “pragmática”, onde cada momento da história é analisado a partir das condições de sua época, e algumas de suas lições podem servir ao presente para algum senso de “desenvolvimento”⁵; iii) a “crítica”, a história da história, a partir da avaliação

⁴ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*, Brasília: UNB, 1999.

⁵ Em “Enciclopédia das Ciências Filosóficas”, em um parágrafo destinado a considerações sobre o *interior* e *exterior*, Hegel tece a seguinte observação sobre a “história pragmática” e uma eventual tendência na busca por motivos psicológicos de alguns de seus personagens: “É particularmente a maneira – dita pragmática – de escrever a história, que por essa separação, oposta à verdade, entre o interior e o exterior, tornou-se culpada em relação aos caracteres históricos, e perturbou e distorceu sua compreensão. Em vez de contentar-se com narrar simplesmente os grandes feitos que foram praticados pelos heróis da história universal, e reconhecer seu interior como correspondente ao conteúdo desses feitos, julgou-se ter direito e dever de rastrear, por detrás do que aparece à luz do dia, supostos motivos secretos. Acredita-se então que a pesquisa histórica é tanto mais profunda quanto mais consegue despojar de seu nimbo o que era até agora celebrado e glorificado; e em razão de sua origem, e de sua significação própria, rebaixá-lo até o nível da mediocridade ordinária. Em vista dessa pesquisa histórica pragmática, muitas vezes também se recomendou o estudo da psicologia, porque por meio dela se consegue informação sobre o que sejam os verdadeiros motivos pelos quais os homens em geral são

das fontes e fragmentos e suas plausibilidades; iv) a de “campos específicos”, como história do direito, arte, religião, etc.. É por intermédio desta história de campos específicos que se lança uma ponte para a terceira forma de encarar a história: a filosófica; c) a História filosófica se vale dos elementos das histórias originais e reflexivas para narrar uma interpretação da história de acordo o “desenvolvimento racional do espírito no tempo”, aquela não intencionalidade que escapa aos demais historiadores e aos seus próprios agentes.⁶

A história universal enquanto processo racional

Dirigindo-se aos presentes em sua aula, Hegel provoca a seguinte reflexão:

Senhores, aqueles dentre vós que ainda não têm conhecimento de filosofia, poderia eu agora convoca-los a aproximar-se, com a crença na razão, com o desejo e a sede de conhecer, dessa conferência sobre a história universal? Trata-se, na verdade, da vontade de compreensão racional, do desejo de conhecer, não apenas de acumular conhecimentos, o que deveria ser um pressuposto, como necessidade subjetiva, ao estudo das ciências. É quando não se traz para a história universal o pensamento, o conhecimento da razão, então dever-se-ia, pelo menos, ter a crença real e insuperável de que a razão está na história e que o mundo da inteligência e da vontade consciente não está entregue ao acaso, porém deve-se mostrar à luz da *ideia* que se conhece. (LFH:17)

Hegel expõe que “o único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história; é a ideia⁷ de que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional”. (LFH:17). O texto parece remeter a uma visão idealista quanto à história, Hegel diz que na abordagem da mesma, o que precisa ser considerado é “o que é e o que foi: acontecimentos e ações” (LFH:16), sendo mais condizente com a realidade quanto mais adequada aos dados de forma que evite que o pensamento seja levado pelo o que se tem *a priori*.(MARCUSE, 2004:196). François Châtelet, em “O pensamento de Hegel”, sugere que a *história filosófica* deve colocar em questão qualquer mutação da história reflexiva, concedendo permissão ao filósofo da história à Razão para dispor e organizar o conjunto de dados e materiais cedidos pela *história original*. Prossegue o escritor francês, ao

determinados a agir. Contudo a psicologia, à qual se remete aqui, não é outra coisa que aquela mesquinha sabença humana, que em lugar do universal e do essencial toma principalmente, por objeto de sua consideração, apenas o particular e o contingente dos impulsos, paixões etc. singulares.” (ECF, §140).

⁶ “Todavia, em geral a filosofia da história nada mais significa do que a sua observação refletida.” (LFH;16)

⁷ Para tanto, recapitulemos um capítulo da “Ciência da Lógica” (CL) que concebe a ideia como um “conceito adequado, a verdade objetiva ou a verdade enquanto tal . Se algo tem verdade, ele a tem por meio de sua idéia, ou *algo apenas tem verdade na medida em que é idéia*.”. (CL:231)

dizer que considerar a história como racional é reconhecer empiricamente que “a História é história do homem e que o Homem é ‘racional’. Que ele quer a Razão e a liberdade frequentemente de modo confuso, mas quere-a acima de tudo”. (CHÂTELET, 1985:131-132). A afirmação de Hegel emana do esforço de explicar a *história universal* evitando o paralelismo com a crença na Providência⁸, ao afirmar no fim do primeiro capítulo da introdução de LFH que:

A razão, da qual se disse que rege o mundo, é igualmente, uma palavra tão indeterminada como a Providência; fala-se sempre da razão, mesmo sem poder indicar qual é a sua determinação, o seu conteúdo, segundo quais princípios podemos julgá-la, se é algo racional, se é irracional. A razão, compreendida em sua **determinação**, é o objeto de que tratamos aqui: o restante, se quisermos permanecer ainda na razão, são apenas palavras. (LFH:21, grifo nosso)

Aqui deparamos com outra assertiva hegeliana: o movimento dos povos na história rumo à liberdade é o único conteúdo da história. Para Hegel, “a história universal é o progresso da consciência da liberdade” (LFH:25). Na interpretação de Marcuse, o autêntico protagonista da história é o universal, e não o indivíduo. Para ele, seu conteúdo verdadeiro é a realização da “autoconsciência da liberdade, e não os interesses, necessidades e ações do indivíduo.” (MARCUSE, 2004:199). Entretanto, numa aparente contradição, Hegel afirma que “explicar a história significa descobrir as paixões do homem, seu gênio, suas forças atuantes”. (LFH:20).

Os indivíduos na história universal

Para Hegel, a realidade mais concreta que o espírito pode alcançar se dá no teatro da história universal, entretanto, para tal, é preciso assumir que sua realidade concreta e universal dependa de algumas determinações abstratas. A saber: a “natureza do espírito é conhecida por meio de sua perfeita oposição. Como a substância da matéria é o peso, assim devemos dizer que a substância, a essência do espírito, é a liberdade.” (LFH:23) Tendo em vista que “a liberdade é a única verdade do espírito”, Hegel continua seu paralelo entre espírito e matéria, peso e liberdade, ao afirmar adiante que o espírito é *em si e por si mesmo* - diferentemente da matéria que tem sua substância fora de si – e assim sendo, isso atende por liberdade. Hegel afirma que “quando sou dependente, então me relaciono a um outro que não sou eu; eu não

⁸ Cabe aqui ressaltar a crítica de Shopenhauer e Nietzsche posteriormente a respeito da suposta similaridade da proposta hegeliana de história universal no capítulo sobre Gerard Lebrún, “A verdadeira teodiceia é explicitação da finitude dos impérios”.

posso existir sem um exterior; eu sou livre quando estou em mim mesmo. Esse estar em si mesmo do espírito é a autoconsciência, a consciência de si mesmo.”. (LFH:24) O filósofo insiste nesta afirmação abstrata para dizer que a história universal é a “representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo” e exemplifica:

E, como a semente carrega em si toda a natureza da árvore, o sabor e a forma dos frutos, assim os primeiros traços do espírito já contém também, virtualmente, toda a história. Os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não o sabem, eles não o são. (LFH, 24)

Paulo Eduardo Arantes reforça, em “Hegel, a ordem do tempo” (HOT), no capítulo “A prosa da história”, essa percepção de autoconsciência. De acordo com o autor, é o Espírito que desencadeia a história, mas só o faz após deixar um período de “incubação”, quebrando certa carapaça do *em-si* e finalmente atingindo o desdobramento reflexivo. Deste modo, após a ruptura com a vida imediata, a “relação entre um povo e sua história só pode estabelecer-se à luz da clareza e da distinção da consciência” (HOT:190).

O passo seguinte de Hegel é apresentar as mediações para a realização dessa ideia de “tomada de consciência” a partir de uma constatação: se a liberdade é um conceito interior, os meios para sua realização são exteriores - e podem ser vistos “imediatamente” na história. Para Hegel, os episódios humanos desencadeados pelas paixões, interesses particulares e a satisfação do egoísmo aparecem dentro do que denomina “espetáculo terrível de paixões”. Quando se observa a história, “como esse matadouro onde foi imolada a sorte dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos, perguntamo-nos, imediatamente, para quem e para quais objetivos finais esses extremos sacrifícios foram feitos?” (LFH:27). Entretanto, caso escolhêssemos essa pista, seguiríamos a mesma vereda da história reflexiva? Hegel aponta que essa partida do “particular para o geral” ainda conserva certas reflexões sentimentais, pois nelas ainda residem em si possibilidades e capacidades em seus interiores que não atingiram a existência. São elas um preambulo para um segundo momento de realização a partir da atividade, cujo “princípio é vontade, a própria atividade humana”. (LFH:27).

Apenas por meio dessa atividade é que esse conceito e as suas próprias determinações serão concretizados, pois eles não vigoram diretamente por si mesmos. A atividade que os mobiliza, que lhes dá a existência, é a necessidade, o instinto, a tendência e a paixão do homem[...] Então devemos dizer, de maneira geral, que *nada de grande acontece no mundo sem paixão*⁹. São dois momentos que intervêm em nosso objeto: o

⁹ Aqui cabe uma ressalva proposta por Hegel sobre as “paixões”: “A paixão é encarada como algo que não é legítimo – de certa forma até ruim -, e alega-se que o ser humano não deve ter paixões. *Paixão não é exatamente a palavra apropriada para o que quero exprimir aqui*. É que entendo a atividade humana como derivada de

primeiro é a ideia, o segundo, as paixões humanas; um é a urdidura do tecido, o outro, a trama do grande tapete da história universal que se desenrola perante nós. (LFH:27-28)

Hegel entende que a história universal tem por objetivo geral a satisfação do conceito do espírito em si, como “natureza”, ou seja, “ele é o instinto inconsciente interior mais profundo, e todo o trabalho da história universal é trazê-lo à consciência”, pois na formação do ser natural, o “lado subjetivo” – a paixão, o egoísmo, a opinião – conta como instrumentos e meios de realização do objetivo espírito universal, ou seja, “encontrar-se, voltar-se para si mesmo e encarar-se como realidade” (LFH:29). Entram em cena os indivíduos históricos universais: grandes homens da história, cujos “fins particulares contém a substancial vontade do espírito universal” (LFH:33). Também chamados de “heróis” por Hegel, são eles que carregam um espírito interior subterrâneo que anseia por irromper a tal *carapaça* e parecem esgotarem-se em si mesmos. Estes *indivíduos históricos universais* são impulsionados por suas próprias paixões e geralmente são reconhecidos como sábios por suas ações, seus discursos e o que existiu de melhor na sua época. Estes homens, segundo Hegel, “buscavam suas próprias satisfações e não satisfazer outros” e ao o fazerem, serviam de modelo a outros homens por serem àqueles que mais entendiam de sua época por parecerem uma “alma mais adiante” e ao mesmo tempo “sendo o interior de todos os indivíduos” e dotados de um tipo de “força irresistível do seu próprio espírito vindo ao seu reencontro”¹⁰ (LFH:33). Os típicos heróis aos olhos de Hegel na introdução de “Filosofia da História” são César, Alexandre e Napoleão, os quais compartilham de uma mesma sina: a morte prematura.

Eles nunca tinham descanso, a vida era trabalho e esforço; toda a sua natureza era apenas a sua paixão. Alcançando o objetivo, eles caem como vagens esvaziadas do grão. Morrem cedo como Alexandre, são assassinados como César ou exilados para a ilha de Santa Helena como Napoleão. [...] São grandes homens exatamente porque quiseram e realizaram algo grande, correto e necessário, não o imaginário e o fictício. (LFH:35)

interesses particulares, de fins especiais ou de intenções egoístas, na medida em que o ser humano aplique nesses objetivos toda a energia de sua vontade e caráter, sacrificando tudo o mais que pudesse vir a ser também um fim. Esse conteúdo particular é tão unido com a vontade do homem que se funde na determinação total do mesmo, sendo dele indivisível; assim, ele é o que é. O indivíduo é um ser que está aí, não como homem em si, pois esse não existe, mas como um ser determinado. [...] Portanto, direi *paixão* no sentido de determinação particular do caráter, de modo que essas determinações do querer não tenham somente conteúdo particular, mas constituam o estimulante e o atuante de ações gerais. Paixão é o lado subjetivo, formal da energia, da vontade e da atividade, no qual o conteúdo ou o objetivo ainda permanecem indeterminados.” (LFH:28-29, grifo nosso)

¹⁰ Cabe aqui ressaltar o apontamento de Hegel: “Tais indivíduos não tinham nos seus objetivos a consciência da *ideia*, mas eram homens práticos e políticos. Porém, eram também pensadores que tinham a visão do que era necessário e do que era oportuno. Tal era a verdade da sua época e do seu mundo, a próxima raça que já estava contida neles.” (LFH:33)

Diante de tal destino, Hegel observa que estes possuíam a “profissão de administradores do espírito universal” e que isso significava nada menos que a infelicidade:

Feliz é aquele que adaptou a sua existência ao seu caráter particular, vontade e arbítrio, e assim desfruta a sua existência. *A história universal não é o palco da felicidade.* Os períodos felizes são as páginas em branco, são os períodos dos acordos, das oposições ausentes. (LFH:30)

Na justaposição destes indivíduos como “maus exemplos”, subjuga-se o que Hegel diz ser inseparável do universal: um certo sacrifício que atende por uma “astúcia da razão”: “deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa”. O autor sugere que “o particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A ideia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos” (LFH:35). Podemos inferir a partir do próprio Hegel que esse interesse particular da paixão é indivisível da participação do universal, posto que seja também “da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal.” (LFH:35). Marcuse tece a seguinte observação a respeito:

Os indivíduos morrem e fracassam; a ideia triunfa e é eterna. A ideia triunfa precisamente porque os indivíduos derrotados morrem [...] Como pode esta ideia ser ainda considerar a encarnação da verdade e liberdade? Kant havia insistido vigorosamente em que o uso dos homens como meros instrumentos estaria em contradição com a natureza humana. Poucas décadas, apenas, mais tarde, Hegel se declara a favor da “ideia de que os indivíduos, seus desejos e a satisfação do mesmo sejam... sacrificados, sua felicidade abandonada ao domínio do acaso a que pertence; e que, como regra geral, os indivíduos entrem sob a categoria de instrumentos.” (MARCUSE, 2004:203)

No parágrafo 551 da ECF, Hegel afirma que essa tarefa de “efetividade”, aparece como ação e obra de “singulares” que de acordo com o “conteúdo substancial de seu trabalho” são “instrumentos” e, portanto, têm como remuneração – mediante tal sacrifício – a “glória”. Mais adiante em LFH, Hegel afirma que o direito do espírito universal ultrapassa qualquer outro direito especial:

Essas reivindicações do direito, que devem subsistir em nome do que foi dado como determinação da razão, valem como reivindicações jurídicas, mesmo como fins absolutos, como a religião, a moralidade subjetiva e a objetiva. Como já disse, nada é mais frequente hoje do que lamentar que os *ideais* que a fantasia estabelece não se realizam, que esses sonhos magníficos são destruídos pela fria realidade. (LFH:37)

Para Hegel, as atividades destes sujeitos, independentemente de suas vontades, são os meios pelos quais o *espírito universal* se utiliza para a realização do seu conceito, mesmo

que a razão ainda seja infeliz e obscura para eles. Entretanto, cabe aqui nosso derradeiro passo para além dos meios para o “fim subjetivo finito”, mas qual seria a configuração dessa realização dos *povos*, o momento material, aquilo que *existe*:

O fim do Estado é, pois, que vigore o substancial na atividade do real do homem e em sua atitude moral, que ele exista e se conserve em si mesmo. O interesse absoluto da razão é que essa totalidade ética exista, e aqui estão os direitos e o mérito dos heróis que fundaram Estados, ainda que não tão desenvolvidos. Na história universal só se pode falar dos povos que formam um Estado. (LFH:39).

O Estado, enquanto a realização da liberdade e coerente com a finalidade absoluta é, segundo Hegel, aquilo que *existe* por si mesmo. No Estado, o universal se manifesta pelas leis tanto em determinações gerais como racionais: “ele [o Estado] é o objeto mais próximo da história universal, no qual a liberdade recebe a sua objetividade e usufrui dela” (LFH:40). A estranheza imediata aqui é compreender o Estado como *realização da liberdade* a partir da limitação da liberdade natural. Hegel aponta que a liberdade como ideal deve ser conquistada “pela mediação infinita da educação do saber e do querer”(LFH:41).

HERBERT MARCUSE E A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HEGEL

O sistema de Hegel levou a tempo o período da filosofia moderna que começara com Descartes e dera corpo às ideias básicas da sociedade moderna. Hegel foi o último a interpretar o mundo como razão, a sujeitar a natureza e a história aos critérios do pensamento e da liberdade. Ao mesmo tempo, ele identificou a ordem política e social efetuada pelos homens com a base sobre que se devia realizar a razão. Seu sistema trouxe a filosofia ao limiar da negação da filosofia, constituindo por isso o único elo entre as formas, velha e nova da teoria crítica, entre a filosofia e a teoria social. (RR, 2004:220)

O sétimo capítulo de Razão e Revolução (RR) de Herbert Marcuse expõe os principais movimentos da *Filosofia da História* de Hegel. Para Marcuse, se Hegel na *Lógica* expõe a estrutura da razão, na *Filosofia da História* exhibe o conteúdo histórico da razão. (RR, 2004:195). O capítulo inicia com a leitura de Marcuse sobre a preponderância da ideia, enquanto verdadeiro ser. Na leitura de Marcuse sobre Hegel, na lógica dialética, o ser é resultado do processo que se desenvolve através de contradições que acabam por determinar seu conteúdo e no momento que se efetiva como realidade. Para o autor, coube a *Lógica* desenvolver a estrutura intemporal deste processo, no mesmo momento em que o caminho dialético destrói a ideia da “intemporalidade”. A ideia prevalece como verdadeiro ser e se desenvolve no “espaço” e no “tempo”, no primeiro como natureza e no segundo como espírito, conseqüentemente. Marcuse remete a *Fenomenologia* para atentar que a essência deste espírito deste permanece, afetado pelo tempo posto que este exista no processo temporal da história (RR, 2004:195). É Hegel que nos aponta também na introdução da *filosofia da História* que as figuras do espírito se manifestam na ordem do tempo e esta História Universal é “uma exposição dele no tempo”. Marcuse se refere à dialética, que durante esta exposição, “passa a encarar temporalmente a realidade, e a ‘negatividade’ que, na *Lógica*, determinava o processo do pensamento, aparece *Filosofia da História* como o poder destrutivo do tempo” (RR, 2004:195). Deste modo, o autor indica a igualdade de conteúdo de razão e história “embora por conteúdo compreendamos, não a miscelânea de fatos históricos, mas o que faz da história um todo racional: as leis e tendências para os quais os fatos apontam e das quais eles recebem sua significação”. (RR, 2004:195).

Na filosofia da história hegeliana emerge a seguinte hipótese: “A razão é o soberano do mundo.”. Marcuse expõe que embora essa hipótese não implique numa finalidade, visto que se há uma abordagem teleológica da história, “só pode aparecer como conclusão de um estudo empírico da história, não podendo ser assumido *a priori*.”(RR, 2004:196). Marcuse

nos alerta para uma passagem também na introdução da *Filosofia da História* onde Hegel faz uma “estranha abordagem para uma filosofia idealista da história”: na história, o pensamento está subordinado às condições materiais, subordinado aquilo que está dado, “estas são sua base e direção”. (RR, 2004:196).

Na leitura marcusiana da *Filosofia da História* de Hegel, as “leis” da história precisam ser demonstradas nos fatos e a partir deles. Um método empírico. Logo, expõe Marcuse, “estas leis não podem ser conhecidas a não ser que a investigação tenha sido orientada, desde o início, pela teoria adequada. Os fatos, por si, não dizem nada; eles só respondem a perguntas teóricas apropriadas.” Pergunta Marcuse diante deste aparente impasse, como poderia então, reconhecer “as categorias fundadas e a teoria apropriada?” (RR, 2004:196). Para o autor, a “filosofia decide”. Ela elaboraria as categorias gerais que dirigiriam a investigação em qualquer um dos “terrenos particulares” e o peso destas categorias nos respectivos terrenos, seriam confirmados pelos fatos. Para Marcuse, estes fatos seriam reconhecidos e compreendidos pela teoria de forma a aparecerem sob “leis definidas e como momentos de direções definidas, que explicam sua sequência e interdependência”. (RR, 2004:196). Porém, o autor que esta “sentença” para a compreensão da história não fora arbitrária ou determinada por Hegel. Segundo Marcuse, o *modus operandi* das maiores teorias do século XVIII seguiram o mote da concepção filosófica de que a história é progresso. De acordo com Marcuse, a sociedade burguesa da época se apoiou neste conceito de progresso: esta “burguesia em ascensão usava este conceito como um meio de interpretar a história passada da humanidade como sendo a pré-história do seu próprio domínio, domínio que se destinava a trazer o mundo à maturidade” (RR, 2004:197). Para Marcuse, este “modelo” ainda permeia a *Filosofia da História* de Hegel.

A filosofia é o *a priori* material e lógico da história, enquanto esta ainda não atingiu o estágio adequado às potencialidades humanas. Sabemos, porém que, Hegel achava que a história havia atingido sua meta, e que a ideia e realidade haviam encontrado um fundamento comum. A obra de Hegel marca, pois, o apogeu e o fim, da historiografia filosófica crítica. (RR, 2004:197)

Marcuse aponta que mesmo apontando para o fim, a filosofia da história hegeliana ainda leva em conta o interesse da liberdade, e a luta por ela, seja o conteúdo da história. E, deste modo, esse interesse perde sua alma e a luta chegara ao fim. Para Marcuse, o conceito de liberdade hegeliano apresentado em *Filosofia do Direito* é semelhante ao modelo da livre propriedade e, desse modo, a história universal como uma exaltação e culto da a história da classe média, que a si mesma se apoiava neste modelo, pois “há uma perfeita verdade no

anúncio surpreendentemente exato, de Hegel, de que a história chegara ao fim. Mas, o que se anuncia é a morte de uma classe, não a da história”(RR, 2004:197). Para Marcuse, isso não resulta exatamente num final, visto que a consciência é a consciência histórica e o que se exauriu por fim, foi uma classe.

Após breve introdução, Marcuse então expõe os conceitos que Hegel elege como categorias histórias específicas. A hipótese fundamental da *Filosofia da História* (e verificada pela *Ciência da Lógica*) é a seguinte:

[...] o verdadeiro ser é a razão que se manifesta na natureza e se realiza no homem. A realização ocorre na história, e, já que a razão que se realiza na história é espírito, a tese de Hegel implica que o sujeito efetivo, ou a força que move a história, é o espírito. (RR, 2004:198)

Marcuse aponta que este homem também é parte da natureza assim como suas tendências e impulsos que se materializam na história. Na *Filosofia da História* esta natureza, envolta nas “condições naturais da vida humana”, é a base primitiva da história. O homem, como ser natural, ainda está preso a certas condições como o lugar onde nasceu e o pertencimento a alguma nação, algum povo. Acaba por compartilhar das particularidades e destino deste lugar. Entretanto, mesmo assim, este homem ainda é um ser pensante e o pensamento, constituinte da universalidade. “O pensamento 1) conduz os homens para além das determinações particulares que lhes são próprias e, ademais, 2) torna a multiplicidade de coisas exteriores o meio de desenvolvimento do sujeito.”(RR, 2004:198). Para Marcuse, esta dupla “universalidade” (subjéctiva e objectiva), é a exposição do mundo histórico que contém a vida desse homem e, assim, a história e a história do sujeito pensante é a história universal por pertencer, necessariamente, ao reino do Espírito. Marcuse recorda que toda história que aprendemos emerge a partir de conceitos gerais como

[...] nação, Estado; sociedade agrária, feudal, civil; despotismo, democracia, monarquia; proletariado, classe média, nobreza, etc. Cesar, Cromwell, Napoleão, são para nós cidadãos: um, romano; Outro, inglês; outro, francês; eles são para nós compreendidos como membros de suas nações, como figuras do seu tempo. Neles se afirma o universal. Nossos conceitos gerais apreendem este universal como o sujeito efetivo da história, de modo que, por exemplo, a história da humanidade não é a vida e as batalhas de Alexandre, o grande, de César, dos imperadores germânicos, dos reis franceses, dos Cromwells e dos Napoleões, mas a vida e as batalhas daquele universal, sob diferentes disfarces, através das várias totalidades culturais. (RR, 2004:199)

Na introdução da *Filosofia da História*, como se sabe, a “essência deste universal é o espírito” e sua essência é a liberdade. A Filosofia ensina que todas as qualidades do espírito só

existem através da liberdade; que todas aquelas qualidades são apenas meio para a obtenção da liberdade; que todos buscam e produzem, a liberdade, e só a liberdade”.

Deste modo, Marcuse nos apresenta uma tese central do capítulo: “O verdadeiro sujeito da história é o universal, e não o indivíduo; o conteúdo verdadeiro é a realização da autoconsciência da liberdade, e não os interesses, necessidades e ações do indivíduo.” (RR, 2004:199). O que nos remete diretamente a Hegel: “A história do mundo nada mais é que o progresso da consciência da liberdade”. Embora sejam as ações destes indivíduos, que nos indiquem suas fontes: necessidades, paixões e interesses. Para Hegel, explicar a história passa por “descrever as paixões da humanidade, seu gênio, seus poderes ativos”. Posto isso, pergunta Marcuse, como Hegel resolve esta “aparente contradição”? (RR, 2004:199) Segundo Marcuse, a solução reside na “razão histórica”. “A seguir seus próprios interesses, os indivíduos promovem o progresso do espírito, isto é, realizam uma tarefa universal que favorece a liberdade” (RR, 2004:199).

Hegel cita o exemplo da luta de Cesar pelo poder. Ao destruir a forma tradicional do Estado Romano, Cesar certamente fora movido pela ambição; mas ao satisfazer seus motivos pessoais ele realizara o destino necessário da história de Roma e do mundo; por meio de suas ações, ele perfizera uma forma mais alta, mais racional, de organização política. (RR, 2004:199-200)

Segundo Marcuse, há um princípio universal entranhado em cada propósito particular dos indivíduos, este que é universal posto que compreende uma “fase necessária do desenvolvimento da verdade. É como se o espírito usasse os indivíduos como instrumentos inconscientes.” (RR, 2004:200). Marcuse propõe uma correlação entre *Filosofia da História* de Hegel e a teoria marxista, na “evolução subsequente de dialética”. Para Marx, durante o capitalismo industrial desenvolvido, os “capitalistas” são compelidos na adaptação da de suas empresas ao incessante avanço tecnológico para continuarem competitivos no mercado e superarem seus competidores.

Com isto, os capitalistas reduzem o valor da força de trabalho de que se utilizam e assim, já que a mais-valia é produzida unicamente pela força de trabalho, reduzem a taxa de lucro à disposição de sua classe. Desta maneira, eles aceleram as tendências desintegradoras do sistema que desejam conservar. (RR, 2004:200)

De acordo com Marcuse, para Hegel, o processo da razão que se edifica por meio dos indivíduos não ocorre naturalmente e não segue linearidade e continuidade. Há também fases de retrocesso e aparente ruptura com o desenvolvimento. Este retrocesso não ocorre por

contingências externas e se alternam num processo dialético de transformação histórica posto que um

[...] progresso em direção a um nível mais alto da história exige que, inicialmente, as forças negativas inerentes à toda realidade ocupem o primeiro plano. A fase superior, entretanto, será finalmente alcançada; cada obstáculo no caminho da liberdade é superável pelos esforços de uma humanidade consciente. Este é princípio universal da História.(RR, 2004:200)

Para Marcuse, este princípio não se caracteriza como “lei”, no sentido científico, como aquelas leis da matéria, visto que a matéria, em estrutura e movimento, não possuem consciência do seu processo, diferentemente do ser que é sujeito ativo e consciente de sua existência. Para Hegel, a lei universal da história não se concentra tão somente no progresso em direção à liberdade, mas sim no progresso da “autoconsciência da liberdade”. Posto que “tendências históricas” só se tornam leis se os homens as compreendam e as usem. (RR, 2004:201). De acordo com Marcuse, a *Filosofia da História* de Hegel responde por fator determinante que é a *liberdade*, e “o progresso depende da habilidade dos homens em apreender o interesse universal da razão, e da sua vontade e eficácia em torna-la uma realidade”. (RR, 2004:201). Sendo assim, Marcuse apresenta as seguintes questões:

[...] se as únicas fontes da ação dos homens são as suas necessidades e os seus interesses *particulares*, como pode a autoconsciência da liberdade jamais motivar a prática humana? A prática histórica é prática de quem? Para responder a esta pergunta, devemos perguntar, quem é o sujeito da história? A prática histórica é prática de quem? (RR, 2004:201)

Retoma-se aqui a figura dos *indivíduos históricos universais*, os heróis. Posto que os homens de dada época não façam história, façam *negócios*, há algumas exceções que superam esse nível e fogem aos padrões e criam novas formas de vida. Estes indivíduos também possuem ações intrínsecas ao interesse universal e estas colidem com os interesses particulares do sistema de vida de sua época. Estes *indivíduos históricos universais* geralmente pertencem a épocas de “graves conflitos” que ocorrem entre “os deveres, leis e direitos existentes reconhecidos, e aquelas potencialidades que são adversas a este sistema estabilizado; tais potencialidades investem contra, e mesmo destroem, os fundamentos e a existência do sistema.”(RR, 2004:202). Aquilo que estes *indivíduos históricos universais* desejaram e lutaram era reflexo da verdade de suas épocas, no que estava “maduro para o desenvolvimento” (RR, 2004:202). Mesmo assim, lembra-nos Marcuse, estes *indivíduos históricos universais* não são sujeitos efetivos da história e sim “agentes do espírito do Mundo”, meros “instrumentos do progresso histórico”. (RR, 2004:202) Marcuse aponta que, para Hegel, o sujeito último da história é o “espírito do Mundo” (*Weltgeist*) e sua realidade

emana dessas “ações, tendências, esforços e instituições que encarnam os interesses da liberdade e da razão.” Tudo se passa como se o espírito do Mundo (representante da lei da história), atuasse, nos bastidores e “acima das cabeças dos indivíduos, sob a forma de um poder anônimo irresistível [...] O poder divino do espírito do mundo parecia ser, então, uma força objetiva que dominava as ações dos homens” (RR, 2004:202).

A soberania do espírito do mundo, tal como Hegel a descreve, revela os traços sombrios de um mundo controlado pelas forças da história, em lugar de os controlar. Enquanto aquelas forças ainda ocultarem sua verdadeira essência, na sua esteira virão a miséria e a destruição. A história aparece então como o “patíbulo onde foram sacrificados a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados, a virtude dos indivíduos”. (RR, 2004:202)

Contraditoriamente, Hegel também celebra o sacrifício da felicidade dos indivíduos nesse processo e o chamou de “astúcia da razão”. Estes indivíduos morrem (e antes passam por uma vida infeliz e de trabalho) e ao mesmo tempo, seus sofrimentos e fracassos são “meios” para a sustentação da liberdade e da verdade. Marcuse aponta que estes indivíduos plantam e não participam dos frutos na colheita, ficando estes para as gerações futuras. Suas paixões e interesses não foram em vão, e, edificam então, as ideias. Para Marcuse, a ideia triunfa na *Filosofia da História* porque os indivíduos “morrem”. Citando Hegel, anuncia que a “Ideia que está comprometida na oposição e no combate, ou que está exposta ao perigo. Ela fica na retaguarda, intocada, ilesa”, enquanto os “indivíduos são sacrificados e abandonados”. (RR, 2004:203). Marcuse infere que esta ideia não paga os custos de sua existência mas sim as paixões dos indivíduos e remete a Kant, que dizia que “o uso dos homens como meros instrumentos estaria em contradição com a natureza humana.” (RR, 2004:203). Marcuse então anuncia:

O espírito do mundo é o sujeito pessoal da história; e o substituto metafísico do sujeito real, o Deus insondável de uma humanidade frustrada, oculto e terrível, como o Deus dos calvinistas; motor de um mundo no qual tudo ocorre a despeito das ações conscientes do homem e às expensas da sua felicidade. “A História... não é o palco da felicidade. Períodos de felicidade são páginas em branco da História.” (RR, 2004:203-204)

Diante de tal infelicidade, aponta Marcuse que esse sujeito metafísico assume forma concreta: Ele se materializa no domínio real da liberdade, no *Estado*. Para Marcuse, na *Filosofia da História* não se discute a *ideia* do Estado e “sim as diversas formas históricas concretas desta ideia. O esquema bem conhecido, de Hegel, distingue três períodos históricos principais do desenvolvimento da liberdade: o Oriental, o Greco-romano e o Germano-cristão”. (RR, 2004:204)

É na distinção de três formas de Estado que caracterizam os três períodos supracitados enquanto as três fases principais do desenvolvimento da liberdade.

O Leste sabia, como até hoje o sabe, que apenas um é livre; os mundos grego e romano sabiam que alguns são livres; o mundo Germânico sabe que todos são livres. Por isso, a primeira forma política observada na história é o despotismo; a segunda, a democracia e a aristocracia; a terceira, a monarquia. (HEGEL apud RR, 2004:204)

Marcuse afirma que Hegel mostrara a partir desse modelo, que a liberdade inicia com a propriedade, estende-se no domínio universal da lei (assegurado equidade de direito de propriedade) e se sintetiza no Estado, que é competente a enfrentar os “antagonismos que acompanham a liberdade da propriedade. Consequentemente, a história da liberdade se perfaz com o advento da monarquia moderna que, na época de Hegel, realizava aquela meta.” (RR, 2004:205). Para Marcuse, na *Filosofia do Direito*, Hegel conclui que o direito do Estado é subordinado ao “direito do espírito do mundo e ao julgamento da história universal.” E para Hegel,

[...] a unidade do Estado é condicionada pela cultura nacional dominante, isto é, que o Estado depende de fatores tais como a situação geográfica e as qualidades naturais, raciais e sociais da nação. Este é o significado do seu conceito de espírito nacional (*Volksgeist*). Este último é a manifestação do espírito do mundo em um determinado período do desenvolvimento histórico, é o sujeito da história nacional no mesmo sentido que o espírito do mundo é o sujeito da história universal. A história nacional deve ser compreendida nos termos da história universal. (RR, 2004:205)

Pois, para Hegel, o “Espírito particular de cada Nação deve ser tratado apenas como um indivíduo no processo da História Universal” e sua história deve ser “julgada conforme sua contribuição para o progresso de toda a humanidade, progresso no sentido da autoconsciência da liberdade” (RR, 2004:205). Para Marcuse, agora podemos perguntar pela relação de um Estado em particular como o espírito do mundo. Para ele, qualquer forma de Estado precisa ser avaliada em termos de adaptação e adequação “à etapa da consciência histórica a que a humanidade tenha atingido” pois o conceito de liberdade varia nos períodos da história assim como veracidade. Marcuse então aponta que, para Hegel, o “Estado deve ser fundamentado no reconhecimento desta liberdade”. (RR, 2004:206).

Marcuse propõe uma consideração acerca da estrutura geral da “dialética histórica”. Hegel mantém a oposição da mudança natureza e a transformação histórica de Aristóteles. Para o autor da *Fenomenologia do Espírito*, a transformação histórica aponta para um progresso rumo à perfeição em contraposição a mudança da natureza reflete apenas um ciclo

que constantemente se repete. Para Hegel, somente nas transformações históricas surge algo novo. Posto isso, Marcuse diz que a transformação histórica é, portanto, *desenvolvimento*. Na *Filosofia da História*, Hegel afirma que tudo depende da apreensão deste desenvolvimento, principio este que implica na existência de um “*destino* latente, de uma *potencialidade lutando por se realizar*.” (RR, 2004:206, grifo do autor). No caso do ser vivo, é mais evidente, segundo Marcuse, constatar isso.

Isto é óbvio no caso do ser vivo, cuja vida é o desenvolvimento das potencialidades contidas num germe, e a constante atualização destas potencialidades; mas a forma mais alta do desenvolvimento é atingida quando a autoconsciência domina o processo todo. A vida do sujeito pensante é a única que, em sentido estrito, se pode chamar uma atuação-realização. O sujeito pensante cria *efetivamente* a si mesmo e se expande em direção ao que sempre fora *potencial*. (RR, 2004:206, grifo do autor)

Entretanto, indaga Marcuse: e como este processo se manifesta na história? Para o autor, este sujeito pensante vive na história e as condições da sua vida histórica são promovidas pelo Estado e, desse modo, este sujeito experimenta o universal sob várias formas, “constituindo cada uma delas uma *forma* essencial na história de cada Estado”. No primeiro momento, o Estado surge como “unidade imediata, natural” e durante esse tempo, os “antagonismos sociais não foram ainda acirrados e indivíduos se aproveitam do Estado sem opor conscientemente suas individualidades à comunidade”(RR, 2004:207, grifo do autor). Para Marcuse, este momento se caracteriza como “a idade de ouro da História universal”, pois a “liberdade inconsciente predomina e, porque é inconsciente, é uma etapa de mera liberdade potencial; a liberdade efetiva surge unicamente como a autoconsciência da liberdade” e assim na atualização da potencialidade dominante, “destrói o estágio inconsciente da organização humana.” Na leitura de Marcuse, “o pensamento é o veículo deste processo” posto que os indivíduos tornam-se conscientes de suas potencialidades e “organizam suas eventuais relações de acordo com a razão”. (RR, 2004:207). Uma nação formada por esses indivíduos “apreendeu o principio da sua vida, a ciência das suas leis, direito e moral, e organizou, conscientemente, o Estado”. (HEGEL, apud RR, 2004:207). Marcuse aponta este Estado se submete a ordem do pensamento, “ao elemento que, em última análise, o levará à destruição, o mesmo elemento que lhe havia dado forma”. Tudo se passa como se em algum momento, o “pensamento racional livre”, enfrentará as “racionalizações da ordem de vida existente.” (RR, 2004:207).¹¹ Segundo Marcuse, Hegel via aqui neste processo, a lei geral da história, “tão imutável como o próprio tempo”, pois,

¹¹ Razão ou Revolução?

[...] nenhum poder, qualquer que fosse, poderia deter, em longo prazo, a marcha do pensamento. Pensar não era uma atividade inocente, mas perigosa, que, assim que se espalhasse entre os indivíduos, determinando-lhe a prática, haveria de leva-los à duvidar das formas tradicionais de cultura e, mesmo, subverte-las. (RR, 2004:207)

Hegel se vale do mito de Cronos para evidenciar a dinâmica destrutiva do próprio pensamento.¹² Na leitura de Marcuse, na obra de Hegel, “o pensamento foi arrastado pelo processo do tempo, e a força que, na *Lógica*, impelia o conhecimento a negar todo conteúdo particular, na *Filosofia da História* se revela como a negatividade do próprio tempo”. (RR, 2004:208) e por fim “Hegel diz que o tempo é o elemento negativo no mundo sensível. O pensamento é a mesma negatividade, mas na forma mais funda, infinita...” (HEGEL, apud RR, 2004:208). Para Marcuse, Hegel relacionava essa dinâmica destrutiva do pensamento ao “progresso *histórico* em direção à ‘*universalidade*’”. O dismantelamento de uma forma de Estado é também a passagem a uma “forma mais alta de Estado, a uma forma que é mais ‘universal’” que forma que a precedeu. Ao destruir essa forma pela atividade autoconsciente, o homem elimina a realidade (a permanência do que existe) e ao mesmo tempo, “ganha a essência, o concreto, o universal” (RR, 2004:208).

Segundo Hegel, o progresso histórico é precedido e guiado por um progresso de pensamento. Logo que o pensamento se liberta da sua vinculação à situação vigente, ultrapassa o valor aparente das coisas buscando o conceito delas¹³. Tal conceito, porém, compreende a essência das coisas como distinta aparência e, então, as condições vigentes surgem como particularidades limitadas que não esgotam as potencialidades das coisas dos homens. Quando aqueles eu seguem os princípios da razão conseguirem estabelecer novas condições sociais e políticas, haverão de se esforçar por incorporar à esfera da vida maior numero daquelas potencialidades. (RR, 2004:208)

Para Marcuse, Hegel indicava que a história progredia, no sentido de permitir que a liberdade e a igualdade dos indivíduos se “tornasse gradativamente reconhecidas, ao mesmo tempo que, gradativamente, se eliminavam as limitações particulares de tal igualdade e liberdade”. A importância do pensamento que se transforma em veículo da prática é que ele

¹² “No começo, reinava sobre a vida dos homens o deus Cronos, e seu reinado significou a Idade de Ouro durante a qual os homens viveram em unidade imediata uns com os outros, e em unidade imediata com a natureza. Mas Cronos era o deus do tempo, e o tempo devora seus próprios filhos. Tudo que o homem realizava era destruído; nada permanecia. Então, o próprio Cronos foi devorado por um poder maior que o tempo, Zeus. Zeus foi o Deus que gerou a razão e promoveu as artes; ele foi o ‘deus político’ que criou o Estado, tornando-o obra de indivíduos morais autoconscientes. Este Estado foi gerado e conservado pela razão e a moral; era algo que persistiria e duraria, parecendo que o poder criador da razão faria o tempo parar. Esta comunidade moral e racional, entretanto, foi dissolvida pela mesma força que a tinha criado. O princípio do pensamento do raciocínio, e do conhecimento, destruiu a bela obra de arte que o estudo, e Zeus, que havia vencido a força devoradora do tempo, foi, ele mesmo, engolido. A obra do pensamento foi destruída pelo pensamento.”(RR, 2004:208)

¹³ “Certeza sensível”.

mesmo “realiza o conteúdo universal das condições históricas dadas destruindo-lhes a forma particular”. (RR, 2004:209) O autor aponta que na *Lógica*, Hegel designara o conceito enquanto “unidade do universal e do particular” e a liberdade enquanto “reino da subjetividade”. Para Marcuse, algo semelhante ocorre na *Filosofia da História*, onde Hegel aplicou “as mesmas categorias à meta de desenvolvimento histórico, isto é, a um Estado em que a liberdade do sujeito surge como a união consciente com o todo. O progresso do pensamento conceitual, a compreensão do conceito, foi aqui vinculado ao processo da liberdade.” De acordo com Marcuse, qualquer alteração súbita na história é precedida por outra no “desenvolvimento do pensamento”. (RR, 2004:209).

A PROSA DA HISTÓRIA E A MEDITAÇÃO SOBRE AS RUÍNAS

Os povos “primitivos”

As próximas linhas da dissertação contextualizarão o que compreendemos por “prosa da história”, a partir da segunda parte da tese de doutoramento de 1973 de Paulo Eduardo Arantes, “Hegel: a ordem do tempo” (HOT).

“Os limites da ‘Reunião com o Tempo’” é o título escolhido por Paulo Arantes para a segunda parte de sua tese. Neste capítulo trataremos da distinção entre História e não-História, como certos povos duram enquanto outros não no devir no tempo da História, e que somente na cisão do Espírito há História e produz-se a prosa da história.

Paulo Arantes inicia o capítulo “A prosa da história” anunciando uma peculiaridade do argumento hegeliano acerca do conceito de História em *Lições sobre a Filosofia da História Mundial* (LFH). Para Arantes, Hegel, ao excetuar – excluir – algumas sociedades durante o texto introdutório de LFH, expõe que o núcleo da História se encontra no “solo universal da experiência”. (HOT, 2000:187). O conceito de História se construiria nas instâncias em que repele e que nega, dando a compreensão de se imaginar uma nova imagem da História se formando no *background* neutro e “indiferenciado da não-História”. (HOT, 2000:187). Hegel alinha as sociedades em LFH a partir de uma ideia de progresso entre as sociedades “sem história” até as sociedades “históricas”. Arantes alerta que essa rigorosa distinção não emana dos conceitos de povos “primitivos” e “civilizados”. Os povos tidos como “primitivos” não são os únicos à margem da História. China e Índia, aos olhos de Hegel, também representam povos que “chegando ao limiar da História civilizada, nele terminam por atolar em vez de ultrapassá-lo”. (HOT, 2000:188). Arantes sugere, sobre esses povos: “lembre-se ainda, entre as sociedades adormecidas na não-História, aquelas que foram abandonadas pela corrente histórica e que, como máquinas funcionando no vazio, oferecem apenas o espetáculo de uma anacrônica sobrevivência.”. (HOT, 2000:188). Para o autor, Hegel, ao sublinhar o contraste entre História e não-História, tanto indica as “diversas modalidades de inscrição do social do devir temporal” como as “formas sociais típicas de experiência e de conceptualização do tempo.”, e desse modo, propõe os “primeiros traços distintivos do tempo histórico”. (HOT, 2000:188). Desta forma, Arantes remete a Hegel nas LFH para apontar o momento em que se deve iniciar a meditação sobre a História: somente a

partir da emergência da Razão Histórica em cada povo. Não serão considerados “objetos da História” os povos que ainda estão imersos no “estado de torpor que se pode julgar selvagem ou não selvagem, que se pode mesmo declarar excelente”. (HEGEL, VG., p. 162; trad. P. 191. Apud HOT, 2000:188). Para Arantes, Hegel inicia suas lições sobre a História a partir das exigências da consciência de si, atrelando a História ao desdobramento da racionalidade e descartando todo povo provisoriamente instalado no que chamou de “estado de inconsciência de si” (HEGEL, VG., p. 218; trad. P. 191. Apud HOT, 2000:188), ou seja, ficaria de fora da contemplação filosófica da História o mundo “a-histórico, não-desenvolvido (*Unaufgeschlossene*), inteiramente preso do espírito natural, e cujo lugar se encontra ainda no limiar da História Universal”¹⁴. (HEGEL, VG., p. 234; trad. P. 269. Apud HOT, 2000:188)

Tudo o que permanece na forma indeterminada do em-si e da imediação, no estado de inconsciência, de simples possibilidade abstrata, de envolvimento, tudo isto é colocado à margem do curso da História. (HOT, 2000:189)

É na disjunção com a vida imediata que o objeto da História especulativa surge, ou melhor, precisamente no momento em que se enxerga a relação possível entre “povo” e “história [...] à luz da clareza e da distinção da consciência” (HOT, 2000:190). Segundo Arantes, o histórico emerge pela ordem dos mecanismos de tomada de consciência e pelo desmantelamento das formas imediatas e de seus estados de “incubação”, ou seja, é no Espírito somente que a História aparece, na “quebra da carapaça do em-si, [...] ao atingir a etapa do desdobramento reflexivo.” (HOT, 2000:190).

De uma maneira geral, um povo só participa da História (ist nur Welthistorisch) na medida em que identificou sua natureza fundamental, seu fim fundamental, com um princípio universal, e é apenas nessa medida que a obra que produz constitui uma organização, ética, política. Se é apenas o desejo que conduz os povos à ação, sua agitação passa sem deixar vestígios (HEGEL, VG., p. 176; trad. P. 207. Apud HOT, 2000:190)

Segundo Arantes, estes vestígios são aqueles da historiografia – da história escrita – pois, a Reflexão do Espírito é “a única instância capaz de suscitar a aurora da História ao efetuar-se no seio do organismo ético-político, faz com que a representação que tais ‘povos históricos’ têm de si mesmos – no caso, a representação do passado – se transforme em parte integrante de sua realidade, a ponto de condicioná-la.” (HOT, 2000:191). Para o autor, aqui já aparece a dupla significação que o termo “história” tem para Hegel, e que cita em suas *Lições*:

Em nossa língua, a palavra história une o lado subjetivo ao lado objetivo e significa tanto *historiam rerum gestarum* quanto *res gestas*, tanto a

¹⁴ O Brasil, estaria no rol de “povos primitivos”, segundo Hegel.

narrativa histórica quanto o acontecimento, os atos e os fatos. Esta união de duas significações não deve ser considerada como uma simples contingência externa. É preciso pensar que a narrativa histórica aparece ao mesmo tempo que os atos e os acontecimentos históricos propriamente ditos: é um fundamento interno comum que os faz surgir simultaneamente” (HEGEL, VG., p. 164; trad. P. 193. Apud HOT, 2000:191)

Deste modo, para o autor brasileiro, o saber especulativo transparece um tipo de fundamento comum interno à substância espiritual em vias de cindir-se em sujeito e objeto. Para Arantes, a representação do passado - que evidencia necessariamente uma modificação sofrida pelo próprio objeto – desdobra-se sobre o objeto, atuando sobre o mesmo, um “contrafeito que suscita a emergência de uma nova objetividade do objeto.” (HOT, 2000:191) O autor retoma Hegel para um passo importante de sua exposição: “A verdadeira história objetiva de um povo começa quando ela se torna também uma história escrita (*Historie*)” (HEGEL, VG., p. 5; trad. P. 25. Apud HOT, 2000:192). Arantes indica que, para Hegel, a história real só pode ser vivida em termos de ser concebida. Devolvamos a palavra ao autor da *Fenomenologia do Espírito*:

[...] o tempo (que podemos imaginar como séculos ou milênios) que correu antes da aparição da História escrita, pode ter sido pleno de revoluções, migrações, das mais violentas transformações; foi, todavia, inteiramente desprovido de História objetiva, pois não deixou nenhuma história subjetiva, nenhuma narrativa histórica. Não que [os documentos] tenham podido desaparecer por acaso, num período tão longo. Se não o temos, é porque não puderam existir (HEGEL, VG., p. 164-5; trad. P. 19. Apud HOT, 2000:192)

Indícios da prosa da história e memória

Hegel, na estética, não somente subscreve a tese da antecendência da poesia em relação à prosa, não somente ilumina a distancia que separa a representação poética da representação prosaica (não esquecendo, aliás, de sublinhar a transformação imposta à poesia pelo advento da prosa), mas põe também em relevo a radicação da consciência prosaica no pensamento do entendimento, assim como liga a determinação da prosa, como forma geral da representação literária do mundo, uma mutação da realidade política. E nesse ponto preciso, sobre essa nova base terrestre, que a História vem desposar a prosa, que a representação prosaica do mundo acolhe e fixa o saber da História; História que, aparecendo de início como objeto, torna-se o meio, o elemento onde banha o social. (HOT, 2000:192)

Tendo a seção anterior nos esclarecido sobre a opção de Hegel na exclusão dos povos primitivos da História Universal, acompanhemos Arantes em um novo passo, ao expor como o autor alemão modela certos fenômenos à edificação da História enquanto realidade

efetiva, a partir de três momentos, a saber: “fundação do Estado e organização do poder político, introdução da escrita (sobretudo a escrita fonética do tipo alfabético), instituição da prosa, atada às funções da memória.” (HOT, 2000:192) Para Arantes, a linguagem retrata como estes fenômenos se postam no devir da razão, como por exemplo, naquelas supracitadas sociedades sem história, pode-se considerar a amplitude e o desenvolvimento do “reino da palavra” como sinônimo de mudez. Vejamos o que diz Hegel

[...] Sem a língua, as atividades da *lembrança* [*Erinnerung*] e da fantasia nada são senão manifestações puramente internas. Esta ação teórica geral e sua evolução ulterior, ligadas no concreto ao destino dos povos (separação, cruzamento e migrações), *permanece sob o véu indistinto de um passado mudo*; não são atos de uma vontade que se torna consciente de si mesma, da liberdade que dá a si mesma uma nova exterioridade, uma verdadeira realidade. Não pertencendo ao elemento que é o verdadeiro elemento da Razão, *todas essas transformações não foram registradas pela História*, malgrado o alto grau de seu desenvolvimento linguístico” (*grifo do autor*, HEGEL, VG., p. 166; trad. P. 195-6. Apud HOT, 2000:193)

Arantes associa organização do poder político e o regime da língua como condicionantes da “irrupção da História” e de sua própria transformação, rumo à racionalidade, pois, enquanto essa mesma mudança não ocorra, não há objetos para serem lembrados, e por conseguinte, incapazes de integrarem “conhecimento histórico”. Da mesma soma que, levando em conta em si mesma a prosa e o modo de representação da consciência correspondente – chamada por Hegel de “prosaica” – encontrar-se-á a estrutura, os movimentos que o pensamento, ao intelectualizar-se, coloca em movimento os materiais da experiência. (HOT:2000, 194). Para Paulo Arantes, o reflexo disso se dá no enforme da realidade a partir das categorias causais,

[...] de fim e meio, ao ato de ligar o objeto particular, tomando como nó de uma rede de relações, a leis de alcance geral; numa palavra, o pensamento prosaico libera o objeto, põe sua objetividade em relevo, mas a autonomia que ganha dessa maneira, e que se exprime pela atenção à particularidade, da “explicação” e da manifestação fenomenal de um conteúdo universal. Segundo Hegel, a prosa seria contemporânea à consideração intelectual (*vesrständig*) do mundo. (HOT, 2000:194)

Deste modo, prosa da história aparece somente no instante que o *entendimento prosaico* passa ao lugar da primeva representação poética. Arantes lembra-nos que Hegel concatena na mesma análise do nascimento das civilizações históricas, “o advento da prosa e da historiografia, a estabilização da diversificação dos conteúdos da memória”, pois a história somente torna-se realidade efetiva e cognoscível a partir desse amalgama, “como uma culminação ou como uma precipitação, onde a organização estatal da vida ética desempenharia o papel de catalisador.” Para Paulo Arantes, é essencial ter em conta que a

historiografia não exclui a essência de “gênero prosaico” da forma literária “de seu discurso: é seu conteúdo que lhe impõe necessariamente a forma de prosa.” É esse mesmo conteúdo que emerge e movimenta a visita ao passado, é este conteúdo que se coloca como “prosa do mundo” (HOT, 2000:194-5), justamente “aquilo que Hegel chama de ‘lado prosaico de uma época histórica’ e que se esboça no momento em que a sociedade se outorga leis, instituições estáveis dotadas de alcance universal” (HEGEL, *VuAe.*, W 15, III, p. 258; Apud HOT, 2000:195). Ainda citando o autor alemão:

Tanto por seu objeto como por seu teor, a historiografia só começa no momento em que desaparece a época heroica na qual a poesia e a arte haviam colhido seu mais prístino conteúdo, no momento, portanto, em que a determinidade e a prosa da vida começavam a impor-se, não apenas às situações reais, mas também à maneira de apreendê-las e de exprimi-las. (HEGEL, *VuAe.*, W 15, III, p. 258, trad. III, 2, p. 37; Apud HOT, 2000:195)

A constatação do modo de atualização dos fatos históricos é a contingência e o acaso, de acordo com Arantes. Estes são reproduzidos na cisão do “substancial” e da “relatividade dos acontecimentos”, necessariamente incutidos, “da particularidade acidental dos agentes históricos e da subjetividade dos protagonistas, com suas paixões e destinos particulares, na trama da própria realidade;”. (HOT, 2000:195) O que deflagra a prosa enquanto necessidade de expor a “dispersão do singular”, da sua suspensão dela mesmo a mercê do esboço da sua utilidade e da finalidade de seu entendimento, segundo Paulo Arantes, é que na concretude das ações históricas, para Hegel, surge sempre de um lado,

Um divorcio, uma separação entre a particularidade subjetiva e o conhecimento das leis, dos princípios, das máximas, etc.; e, de outro, a realização dos fins almejados exige o recurso a numerosos preparativos e meios auxiliares cuja utilização pressupõe, naquele ou naqueles que empreenderam tal tarefa, muito de inteligência, de *savoir-faire*, de previsão e de cálculo, faculdades puramente racionais e essencialmente prosaicas (HEGEL, *VuAe.*, W 15, III, p. 260; trad. 39; Apud HOT, 2000:195)

Arantes aponta uma singularidade: a história da prosa nos revela o quão prosaica é a História e que diante disso, o próprio Hegel não concede pertinência histórica ao saber tradicional, seus mitos, suas sagas, cantos populares, poesia, etc.; Para Paulo Arantes, tudo se passa como se a representação poética não estivesse autorizada a manifestar “verdade histórica”, não embasasse seu conteúdo na realidade determinada, e também não pudesse armazenar em seu movimento autônomo todo o ocorrido, pois, visto que “busca diretamente seu sentido na vida livre e espontânea, para fazer jorrar seu valor universal, a pulsação imediata e harmoniosa da totalidade.” (HOT, 2000:195). O que observa Arantes é que no momento em que a poesia se transveste de história da realidade, “a possibilidade de apreender

prosaicamente os objetos está bloqueada, ou seja, é impossível enunciar leis, explicitar determinações abstratas, referindo-as, como à sua raiz profunda, à consciência do ser-aí exterior e independente” (HOT, 2000:196).

Arantes relembra que a Índia nas LFH é o melhor exemplo dessa distância entre poesia e prosa. Para o filósofo brasileiro, Hegel enxerga a sociedade indiana adormecida e entorpecida num sonho – e subordinada a ele – com a imaginação a serviço da fantasia a fim de transformar a realidade. Estaria então a Índia contida num estado de não-saber, imobilizada pelo sonho. (HOT, 2000:196). Ainda sim, observa Arantes, que não seria de se espantar, uma civilização tão antiga não ter escrito sua própria história? A inaptidão à prosa afasta a Índia da História objetiva, da criação de uma historiografia. Na lição de Hegel: “Como os indianos não têm história narrativa (*Geschichte als Historie*), por essa razão não têm história de atos (*Geschichte als Taten*) (*res gestae*), isto é, não tem evolução em direção a um estado verdadeiramente político.” (HEGEL, *VPhWg.*, II., p. 358, trad. 125; Apud HOT, 2000:195)

Uma tese se revela no texto de Arantes: “Na prosa e só com ela, abre-se o campo da História, tornando possível um saber inédito que, por sua vez, se alimenta de uma base real igualmente nova”, a saber, o Estado. (HOT, 2000:197). Para Hegel, o surgimento de história e da prosa anunciam, ambas, um marco na vontade de saber desses povos; um tipo de “nova disposição” dentre os protagonistas políticos, como sublinha Arantes antes de citar o filósofo alemão:

[...] pois a História exige inteligência (*Verstand*), a força de deixar ao objeto sua independência e de capta-lo em seu encadeamento racional. Só se capacitam à História, como à prosa em geral, os povos que chegaram ao ponto (ou dele partem), que os indivíduos, consciente de si mesmos, compreendem-se como sendo para si (HEGEL, *VPhWg.*, II., p. 357, trad. 145; Apud HOT, 2000:197-8)

Arantes expõe a longevidade do aprendizado pela prosa da História e que sua textura revela-se num árduo trabalho de conhecimento por decidir quanto de um caminho deve ser percorrido, quais obstáculos transpostos e, principalmente, na percepção da separação prosaica feita por Hegel entre o conceito e a realidade. Para Arantes, é dessa cisão que vive a prosa – e que nela mesmo instrui – e o lugar da

[...] tarefa infinita de um ajustamento recíproco de dois planos, a necessidade de produzir sua unidade, de viajar incessantemente de um a outro. O prosaico, como no-lo apresenta Hegel, aparece inicialmente da irrecusável superabundância do pormenor; mais precisamente, e mais que qualquer outra [...] chocando-se continuamente às figuras da contingência, a prosa historiográfica torna visível a descontinuidade, a sua consistência irresistível: consistência que se torna problema mais tarde – a necessária

redução do descontínuo -, mas que começa por apresentar-se como a constatação clara e luminosa, por isso mesmo incontornável, da promiscuidade entre o aleatório e o substancial (HOT, 2000:198)

Tudo se passa como se toda essa trama da prosa da história refletisse reconhecimento, anterior a vontade saber, do período em repouso do “não-sentido circunstancial” da captação do sentido, da união aleatória de “fatos insignificantes” a fim de “amadurecer e vir à luz a sua significação” (HOT, 2000:198). Em outras palavras, Hegel afirma que não será possível a nenhum povo acessar “fundamentos absolutos dos acontecimentos”, sem antes atravessarem esse longo desvio colocado pela prosa do mundo. Segundo Arantes, Hegel anuncia que tal passagem imposta pela prosa trata-se de um tipo novo de autonomia do objeto, e ao historiador cabe evitar a maquiagem poética e “contar *o que é, tal como é*, sem interpretações arbitrárias e deformações poéticas.” (HOT,2000:198)

Segundo Arantes, enunciar as coisas como são – deixa-las tais como se apresentam – é o princípio regulador do qual a prosa historiográfica não deve furtar-se e nem eximir sua essência para enfim, alcançar a realização de uma forma de vontade de verdade a partir da narrativa histórica. O autor anuncia que a constituição do mundo prosaico anuncia uma guinada, “uma reconversão da percepção; esta abandona o elemento cambiante da imagem, o puro aparecer da coisa, para tornar-se apreciação justa, ponto de arrimo e primeiro suporte de um juízo de verdade” (HOT, 2000:199) É então por uma base fundada num sistema de meios e fins que a prosa da História se firma. Nas palavras de Hegel: “a representação prosaica é definida pelo princípio da adequação (*Angemessenheit*)” (HEGEL, *VuAe.*, III, W 15, p. 280-1 Apud HOT, 2000:199).

Arantes lembra-nos que, para Hegel, só serão permitidos ao círculo da prosa – e da prosa histórica em especial – “os povos que chegaram ao momento em que a memória parece libertar-se da hegemonia da imaginação e que podem, assim, alçar-se à representação prosaica do passado.”(HOT, 2000:200). Logo uma questão aturde o filósofo brasileiro: qual o lugar da maturação da memória no circuito desses povos que provaram “imediação à distância objetivante”? Entre sociedades históricas e “sem-história” há um lócus de rememoração que é retomado pela Filosofia do Espírito, precisamente “Onde o mundo prosaico permanece em eclipse, a rememorização derrapa, resolve-se em fantasia: ela sonha o passado.”(HOT, 2000:200).

A consideração retrospectiva, para organizar a dispersão do passado e assimilá-lo, exige, como fundamento (além da regra da exatidão, do princípio geral da adequação à significação e à determinação abstrata do conteúdo, que são específicos da prosa), um objeto sólido que seja, ao

mesmo tempo, objeto de saber e meta da vontade: objeto que só o Estado pode propor. (HOT, 2000:200)

Seria nesse interim que a memória faria sua aprendizagem para Arantes, visto a “fidelidade” que a narrativa pressupõe clareza e nitidez a lembrança: não haveria outro momento que não o advento do Estado, onde poderíamos inferir o nascimento de uma memória coletiva, “com a constituição das diversas formas sociais de retenção do passado, do domínio do devir temporal, de inscrição do pretérito no resultado atual” (HOT, 2000:201) Para Arantes, em Hegel é possível observar que no mesmo momento do surgimento da prosa “advém também uma socialização da memória que, por sua vez, é contemporânea de um deslocamento de interesse dos protagonistas políticos, por ocasião da constituição do Estado como principal agente histórico”(HOT, 2000:201). Afirma o filósofo brasileiro:

A História efetiva só pode ser, portanto, experimentada como o terreno primitivo onde todas nossas experiências se enraízam, onde todas vêm buscar o seu sentido, sob condição de ser representada enquanto tal; acabamos de ver em que sentido o exercício do saber, protegido pela prosa e pela memória, combinadas e animadas pela mesma tensão, pelo trabalho da vontade de verdade, torna possível essa representação.[...] Com efeito, a clareza da consciência e da História só podem surgir juntas. Uma certa imagem do passado, coerente e ativa, só se torna possível por obra de uma ruptura do imediato, de uma fissura que trabalha seu corpo monolítico: só com essa negação pode emergir a consciência do ser-em-si e para-si – em outras palavras a consciência só se instaura na medida dessa ruptura.(HOT, 2000:202)

Conclui Arantes que o advento da História é simultâneo ao do Espírito e, deste modo, pode-se dizer que o que prende a trama da prosa da História é “essa interiorização do devir temporal”. Um passo importante de Paulo Arantes é dado: Podemos inferir que as sociedades históricas, diferentemente daquelas “fechadas”, são aquelas que acabam por interiorizar o devir temporal para desenvolver dele um período constituinte da oposição que, desse modo, o institui. (HOT, 2000:205)

Meditação sobre as ruínas

A prosa especulativa da História abre-se com uma meditação sobre as ruínas. (HOT, 2000:205)

Uma inversão é necessária aqui para a compreensão da prosa especulativa da História: inverter a tendência daquilo que é durável, às custas do perecível. Para Arantes, desse modo, uma pertinência teórica iluminará a oposição História e não-História. Tudo se passa como se no interior de cada povo houvesse “formas que desaparecem”, e o motivo pelo

qual isso ocorre, e não prosseguem no espaço, é o campo da História Universal. Arantes nos remete a ideia de que apenas aquilo que é abstrato – a ausência de pensamento, consciência sonolenta – pode-se furtar à ação do tempo e, portanto, é “imperecível”. (HOT, 2000:207). Os impérios perecem e decaem e é essa “passagem histórica” que nos interessa nesse capítulo. A maneira pela qual Paulo Arantes nos apresenta esse movimento do pensamento hegeliano sobre a história.

Não há nada de estranho em que a exposição especulativa da História Universal seja inaugurada pela consideração da testemunha das ruínas. Todavia, não basta a ruína para atestar o caráter histórico de um povo, é ainda necessário que a queda da civilização seja o resultado de um processo interno. (HOT, 2000:207)

Arantes explica que há uma tendência analítica hegeliana dos fenômenos de decadência que nos remetem a “morte natural”, visto que nos povos históricos há de emergir o negativo no seu interior e o “papel da violência externa jamais é determinante na queda final”. (HOT, 2000:207). Interessante o papel dos povos sem história aqui: por inversão, sua positividade reside justamente em que haja algo catastrófico externo e que destrua sua estabilidade. Para o filósofo brasileiro, isso acontece por seu interior repousar na assertiva de ausência de história, e aquilo que é externo nela negará essa possibilidade. Pode-se dizer que essa queda deixará ruínas, mas a História não passa por essa destruição, ou melhor, existem ruínas que não se registram enquanto passagens históricas pelo campo da História. O motivo, segundo Arantes é o fato de que:

[...] nenhuma *transformação* orientada, guiada por um fim *racional* (já que o único fim, que aí encontramos, reduz-se à pura justaposição das “durações” bruscamente interrompidas), nenhum *rejuvenescimento*, isto é, nada de novo, a não ser sob a forma da repetição de um mesmo destino. (HOT, 2000:208)

Diferentemente das sociedades históricas, a partir da “meditação sobre ruínas”, as cicatrizes dos povos “sem história” explicam menos a “mudança” do que “permanência”, visto que, para Arantes, é preciso persistir na distinção entre História e não-História, “diversificar, entre uma ruína e outra, a formação da experiência da temporalidade [...] por isso mesmo, as ruínas tornam-se alegorias da degradação temporal, da irreversível supressão das coisas corroídas pela História.” (HOT, 2000:208). Devolvamos a palavra a Hegel:

O lado negativo desse espetáculo de mudança provoca nossa tristeza [...] é deprimente saber que tanto esplendor, essa vitalidade tão bela, teve que morrer e que caminhamos entre ruínas. O mais nobre e o mais belo foram roubados a nós pela História: arruinados pelas paixões humanas. Tudo parece condenado ao desaparecimento, nada permanece. Todos os viajantes experimentaram essa melancolia. Quem viu as ruínas de Cartago, de

Palmira, de Persépolis, de Roma, sem refletir sobre a caducidade dos impérios e dos homens, sem cobrir-se de luto por essa vida passada, poderosa e rica? Não se trata, como diante do tumulto dos seres que nos foram caros, de um luto que se associa às perdas pessoais e à caducidade dos fins particulares: trata-se de um luto desinteressado diante de uma vida humana brilhantes e civilizada. (HEGEL, *Vg.*, p. 34-5; trad. P. 54 apud HOT, 2000:208)

Tudo se passa como se após um “luto”, o universal desintegrasse-se na “monotonia da tristeza”, desdobrando-se numa experiência negativa do não funcionamento da melancolia; Arantes indica que a “dialética” capta esse universal no movimento dessa experiência de luto, trabalhando-o, de modo que se produz a “crítica daqueles que nela se demoram”. Pergunta Paulo Arantes: “Converter as ruínas em alegoria de uma interminável decadência (chamada, então, de História) não seria dobrar-se complacentemente aos poderes do tempo?” (HOT, 2000:208). Se a ruína é compreendida aqui como “desfecho da história”, não caberia prover-se da dialética e promover um balanço entre meio e fim? Arantes atenua a questão e explana que esse “desprezo do aspecto negativo da mudança, relativo à significação da negação determinada, tem uma origem já bem conhecida: transformar o desenrolar da História em *Trauerspiel* eis a obra de uma analítica da finitude.” (HOT, 2000:209). Aqui reside outro importante passo:

No terreno da História, assim rebaixada ao plano da ilustração, as ruínas só podem aparecer como alegoria da finitude, e a melancolia pode alimentar-se da inversão que consiste em transformar o perecível numa determinação imperecível. Como se sabe, o entendimento tende sempre a agravar o alcance da proposição que afirma que o fim das coisas finitas é exatamente a necessidade de ter um fim. (HOT, 2000:209)

Para Arantes, reconhecer a transição lógica do finito ao infinito no plano histórico credencia a ruína a “passagem histórica” e “sinal do advento de uma nova forma de racionalidade”. Há uma compensação nesse processo, segundo Hegel:

Se a dialética [...] não pode remediar a tristeza da finitude, é justamente porque se mostra capaz de habitar esse elemento; que faz a dialética do particular e do universal, senão mostrar que a Idéia deve pagar o “tributo do ser-aí e da caducidade”? (HEGEL, *VG.*, o, 105; trad. P. 129 apud HOT, 2000:210)

É por essa via que Arantes compreende o “*trabalho do Conceito*” em movimento por meio da “meditação sobre as ruínas” como o “*trabalho do luto*”. Este luto, derivado da ruína, somente acontece pela identidade gerada pelo desaparecido, um tipo de desinteresse que o desenha no campo do universal, e deste “luto desinteressado passa a aparecer como o avesso do interesse da Razão” (HOT, 2000:210). Segundo Arantes, a ruína – dentro de seu desígnio alegórico – passa a ser vivida como “perda do objeto”, e a “melancolia” atenua a identidade

com esse objeto perdido. Arantes se remete a Hegel, que orienta que esse luto não é produto da morte ou da “caducidade dos fins particulares” e da dialética, e não se deve esperar consolação.

Convém, portanto, a propósito, marcar nitidamente a diferença: a Filosofia reconcilia, não consola nada mais distante do estilo da dialética do que transformar o negativo numa miragem em: “aquilo que se chama ‘realidade’ é suspeito aos olhos da Filosofia: ela o considera como algo que pode aparecer, mas que não é um real em si e para si. [...] Mas a consolação é uma compensação ilusória de um mal que não deveria ter ocorrido; seu domínio é a finitude. A Filosofia não é uma consolação, mais do que isso, ela é o poder de reconciliação. (HEGEL, VG., o, 105; trad. P. 129 apud HOT, 2000:210)

Arantes nos aconselha que seja o momento de “matar o morto”, ou de observar aquilo que parece aos olhos do Conceito, pois o trabalho conceitual termina num tipo de “liberação” que nos propicia outros “investimentos”. Tudo se passa como se ao libertar-nos da tristeza da finitude por uma ruptura, também ocorresse uma ruptura com o objeto suprimido; uma dupla negação, segundo Paulo Arantes, e que Hegel chama de “reconciliação com a caducidade”. (HOT, 2000:211). De acordo com Arantes, é necessário ligar a negatividade do tempo à negatividade do Conceito: “o poder do tempo, que se desenha desde o início como perda e ruína, deve ser subordinado ao poder do Conceito, onde a perda é metamorfoseada em ganho, onde o que desaparece dá testemunho de sua pertinência à História.” (HOT, 2000:211)

Arantes conclui o capítulo alertando sobre a importância da não sobreposição de “duração” a “desaparecimento”: “a verdade não expõe como processo naquilo que apenas dura, aquém da prova do tempo” (HOT, 2000:212)

A VERDADEIRA TEODICEIA E A EXPLICITAÇÃO DA FINITUDE DOS IMPÉRIOS

A verdadeira teodiceia é explicitação da finitude dos impérios. Que vem a ser para Hegel isso? Gerard Lebrun alerta o leitor logo na primeira linha do prefácio que os ensaios tratarão da emblemática “dialética hegeliana”. Como não é possível um resumo da própria - pois segundo o autor, dentre alguns motivos, sua estrutura varia de acordo com o momento, como ocorre por exemplo, nas três partes da *Ciência da Lógica* -, Lebrun propõe breves análises de amostras da dialética de Hegel, tendo por objetivo determinar certas opções que ela, sem o dizer, implica; é o caso de *opções ontológicas*, tomadas de referências aos clássicos gregos e de propostas antropológicas – as preferidas por Hegel. Passemos a palavra para Lebrun:

Por isso, todo discurso dialético deve, antes de tudo ser compreendido como um jogo, destinado a desiludir o leitor aturdido – e todos nós o somos, necessariamente. O “Um”, o “Mesmo”, o “Outro”... aparecem, numa primeira aproximação, como significações no mínimo estáveis para quem confia na linguagem corriqueira: a tarefa do dialético é, portanto, tornar flutuantes tais significações, e nos fazer descobrir em cada uma delas um ninho de aporias e contradições. (AD, 1988:11)

Lebrun nos alerta em seguida dos altos riscos que o leitor e os comentadores da obra hegeliana correm ao tentarem alterar a chave da linguagem para demonstrá-la. Tudo se passa como se o intérprete de seus textos fosse constrangido a falar cuidadosamente o “hegelianês” e “nos apresentar em câmera lenta a mutação das significações” (AD, 1988:12) e por assim dizer, ater-se à dialética a partir - e por meio - de seus conceitos apresentados no sistema filosófico hegeliano. A dialética “prestaria” um favor ao investigador da filosofia ao permiti-lo tomar considerável distância de uma possível ingenuidade na prontidão da resposta e ao tratar de alguns saberes praticamente “certos” até o momento. Inclusive, segundo Lebrun, o ponto de partida é que os homens não *sabem* o que dizem. A preocupação com a linguagem, apesar de fazer parte do jogo dialético, não seria a principal preocupação dos ensaios que se seguem em *Avesso Dialética*, de acordo com Lebrun. Para o autor, não importará no momento por demais as questões filológicas – uma micro história, de acordo com o filósofo francês – e que esta incursão apenas nos levaria a possíveis investigações positivas. O que está em questão para Lebrun não é a explicitação do sentido, mas sim, “investigar os acasos de sua formação”. (AD, 1988:14). Ao se prestar a analisar alguns temas hegelianos, como a dialética, ainda que “presa a certas escolhas semânticas”, a dialética se revela.

Percorrer essa dimensão é descobrir que há um ponto de vista a partir do qual a razão hegeliana se expõe ao mesmo tipo de crítica que ela própria dirige sem cessar ao “entendimento”. É começar a desvendar o avesso da dialética. Ela também é parcial. Ela também oculta seus pressupostos. Ela não é o metadiscurso que pretendia ser em relação às filosofias de “entendimento”¹⁵. (AD, 1988:15)

Estas análises não objetivam uma refutação do “sistema de razão” hegeliano, segundo Lebrun. Seu objetivo, em termos, é “reencontrar, bem ou mal e por subterfúgios, as escolhas léxicas nas quais ele [Hegel] se baseou e que traduzem, sem margem de dúvida, tomadas de posição eminentemente infra-rationais” (AD, 1988:16), de modo que um exame do hegelianismo seria possível pela “exigência de se colocar a *própria noção* de um conhecimento pela razão pura (em vez de criticar o *alcance* desta, como o fez Kant).” (AD, 1988:16). Ao final do prefácio o autor propõe aos seus leitores uma investigação desses temas valendo-se de “analísadores emprestados”. Levantar, em suma, a “grande suspeita” de Nietzsche.

A Verdadeira Teodiceia

Para Lebrun, compreender a especificidade da Necessidade histórica hegeliana é o primeiro passo para esclarecer a inadequação dos Estados, “enquanto instâncias singulares e finitas” para o movimento da História (AD, 1988:19). A história mundial¹⁶ às vistas de Hegel, segundo Lebrun, explicita “a finitude que jaz no coração de cada povo, enquanto contribui, ao contrário, para obscurecer essa finitude”. (AD, 1988:20). Determinado povo, já efetivado como Estado, ainda sim permanece próximo a outros povos e assim se faz *histórico*, pois todos os povos - como cada indivíduo - estão sujeitos à morte, explicitando que eles nada tem a ver com o desenvolvimento do Espírito. O que teríamos seria um tipo peculiar de maturidade. Lembra-nos Lebrun que o “Espírito”, na História-Mundial, se retoma “apagando sua própria mundanidade”, o que Hegel entenderia por “finitude do espírito” semelhante ao espírito que não se fez *livre*. (AD, 1988:20).

Se for este o Espírito em sua liberdade, entende-se que o Espírito de um povo jamais possa se libertar por completo: um povo sempre age com

¹⁵ Lebrun também nos lembra que o tema “entendimento” é frequentemente utilizado por Hegel em tom pejorativo àquela “razão” compreendida pelos clássicos como “faculdade de descoberta e de posse de princípios”. (AD:15)

¹⁶ Em *O Avesso da Dialética*, Lebrun privilegia a expressão “História Mundial” (ou História-do-Mundo) à “História Universal”. Para manter a fidelidade ao pensamento do autor, manteremos sua opção.

base em dados que não escolheu, e que limita nessa proporção a explicitação de seu princípio (é por isso que o fato de “ser a Inglaterra numa ilha” determina a história inglesa, porém não dá razão de seu lugar na História-Mundial). Acrescentemos que Hegel submete o saber-de-si a um nível tão alto de exigência que fica impossível que o Espírito de um povo consiga apreender algum dia, “o em-si e o para-si de sua razão”. (AD, 1988:21)

Lebrun carrega nas tintas ao nos remeter que “saber-se” é ter consciência de todas as determinações próprias que conformam os meios “a serviço da auto-revelação do espírito”, e que este não alcança sua consciência de uma “autoprodução integral” (AD, 1988:21). O movimento do Espírito consiste numa própria subtração de si mesmo concomitantemente a sua finitude, e na regeneração de suas próprias fixações para ao fim chegarmos à distinção entre *historicidade* e *evolução orgânica*. Para Lebrun, na filosofia da história hegeliana “o que o Espírito quer é atingir seu próprio conceito, porém é ele mesmo quem o oculta a seus olhos” (AD, 1988:21) e que a “sucessão histórica não se funde mais *nos Espíritos particulares*, porém *em seu apagamento*”. (AD, 1988:22). Significaria isso então um progresso dos povos? De acordo com o filósofo francês, somente haveria progresso de um povo quando determinado *Volksgeist* fosse eliminado, quando o Espírito desse mais um passo.

A morte dos impérios

Assim falava Lebrun:

Se temos a certeza de que o progresso não é repetitivo, porém explicitador, é porque o Espírito não se autoproduz produzindo suas formações finitas, mas no gesto contrário, no de regenerá-las uma após outra. Não é o poderio dos impérios, mas a sua morte, que dá a “razão” da História. (AD, 1988:22)

Não seria, portanto, a sucessão de impérios que indicaria a trama do tecido histórico, mas sim a finitude dos mesmos. A extinção dos povos seria de fato o tema da História para Hegel, e esta, enquanto um sistema, despreveria a necessidade absoluta de um desenvolvimento, “pois só há desenvolvimento necessário quando o devir é manifestante de *outra coisa que não uma mera passagem*. E é por isso, em contrapartida, que a natureza orgânica não tem História¹⁷.”(AD, 1988:22). Lebrun aponta que a História “só constitui subvertendo: porque nela o caráter necessário do Conceito se impõe em estado puro” (AD, 1988:22). Na realização da Ideia, o Conceito deixa sua invisibilidade, mas no movimento de objetivar-se, exhibe-se ao desaparecer. Lebrun indica então que o *devir histórico* seria mais que o “transcorrer das coisas, o passar do tempo, porém a abstração do finito que se suprime”.

¹⁷ A originalidade da *Weltgeschichte* é incontestável e previsibilidade das mudanças, aquilo que pode ser reconhecido de forma inteligível; o que não é possível “às figuras orgânicas”. (AD, 1988:22)

O devir histórico mencionado na filosofia da História não passaria de uma trivial imagem mobilista, se ele não fosse a ilustração da relação original que a Ideia tem com sua objetividade, como vemos analisada no final da *Lógica*: a única “objetividade” que convém à Ideia é que se suprime”. (AD, 1988:23)

O próximo passo de Lebrun é revelar que essa “Necessidade do Conceito” se revela na “escrita-histórica”, um estilo de narrativa preferida por Hegel àquelas histórias eruditas, “refletidas”, que traziam na sua composição a possibilidade de ser mais uma exposição pedante e estéril, pois essas partem dos pressupostos segundos os quais funcionamento da tal Necessidade seria reduzir “o espaço ocupado pela contingência”. (AD, 1988:24) O autor de *A Paciência do Conceito* enfatiza a essência anti-sociológica da dialética hegeliana e que essa Necessidade, a partir dela, não superaria ou contornaria “a contingência do conteúdo histórico”, pois a verdadeira compreensão da história jamais seria contrária à contingência “e às suas expensas”. (AD, 1988:24). Lebrun destaca um mal uso de algumas representações sumárias realizadas até o momento sobre a Necessidade histórica para Hegel citando o parágrafo 145¹⁸ do primeiro volume da *Enciclopédia* do capítulo “A Efetividade”. Passemos a palavra a Hegel:

[...] Assim, por exemplo, na linguagem, embora seja de certo modo o corpo do pensar, o acaso também desempenha seu papel decisivamente; e o mesmo sucede com as formações do direito, da arte, etc. É totalmente exato que a tarefa da ciência, e mais precisamente da filosofia em geral, consiste em conhecer a necessidade oculta sob? A aparência da contingência; mas isso não se pode entender como se o contingente pertencesse simplesmente à nossa representação subjetiva, e por causa disso tivesse de ser afastado absolutamente para alcançar a verdade. Esforços científicos, que se desenvolvem unilateralmente nessa direção, não escapam à censura justificada de serem uma brincadeira vazia, ou um pedantismo afetado. (Enciclopédia:273)

Lebrun indica que se o historiador buscasse encontrar um sentido no acidental, deveria trocar de gênero, pois estaria confundindo história e poesia, dado que “o poeta possui o dever de transformar o individual em tipo”, privilégio que o historiador não possui. Sua observação se deve à semelhança da proposta de Hegel com *Poética* de Aristóteles, que outorgava à poesia ordenar “ações e situações com base no universal” (AD, 1988: 25). Mais adiante, para endossar a posição hegeliana quanto à necessidade do Conceito, Lebrun aponta que o autor alemão reconhece ao mesmo tempo a contingência intrínseca do conteúdo

¹⁸ “Possibilidade e contingência são os momentos da efetividade: interior e exterior postos como simples formas que constituem a *exterioridade* do efetivo. Têm elas sua reflexão-sobre-si no efetivo determinado *em si* mesmo, no *conteúdo* – enquanto é sua razão-determinante essencial. A finitude do contingente e do possível consiste pois, mais precisamente, no ser-diferente da determinação-da-forma em relação ao conteúdo; e portanto, se alguma coisa é contingente e possível, isso depende do conteúdo”. (Enciclopédia:272)

histórico e faz da história mundial a curva da Necessidade, entretanto nadificante, aquela “que nada tem a ver com a progressiva imposição de uma figura de sentido.” Para Lebrun, assim é possível compreender o motivo pelo qual o Conceito “jamais se fixa em qualquer formação particular que seja – povo ou Estado.” (AD, 1988:26-27). Para ele, povo ou Estado poderiam, em última instância, dedicar-se à realização de seu princípio e esta (especialmente bem definida e finita por definição, como ressalta o autor) não poderia coincidir com atividade infinita, “*portanto unicamente dissolvente*, do Espírito-do-Mundo”. Ou seja, os Estados, na História-do-Mundo, não passam de meros momentos evanescentes (AD, 1988:27) e o Espírito-do-Mundo é tido como totalizador, e “não como negador de seus momentos: sua pulsação ainda não é histórica [...] poderemos constatar que Hegel não diz que a constituição dos Estados é o fim *visado pela* História, e que ele evita representá-la como uma prática finaliza.”(AD, 1988:28).

Os grandes homens

Se não existe um “fim-supremo” da História que possa ser pensado (ou sonhado) pelos conquistadores ou fundadores dos impérios, qual seria o papel dos grandes homens na História-do-Mundo? Lebrun afirma que, mesmo que a História-do-Mundo seja a “verdadeira teodiceia”, ela não é uma super-“intriga”: Hegel já anunciara que a “História propriamente dita somente se deixa vislumbrar nas épocas de crise e de ‘colisões’, quando a referência às normas éticas e morais se torna vã e os objetivos finitos dos homens se veem submergidos por uma situação nova.” (AD, 1988:28). Na Filosofia da História hegeliana, são os momentos crise que despertam possibilidades propriamente históricas: “tais possibilidades contêm *um universal de uma outra espécie [ein Allgemeines anderer Art]* do universal que forma a base consistente de um povo ou Estado; esse universal é um momento da Ideia produtora.” e aqueles *grandes homens* se improvisariam como os intérpretes dessas possibilidades” (AD, 1988:28). Estes , chamados por Hegel de “indivíduos históricos universais”: grandes homens da história, cujos “fins particulares contêm a substancial vontade do espírito universal” (LFH:33). Também chamados de “heróis” por Hegel, são eles que carregam um espírito interior subterrâneo que anseia por irromper a tal *carapaça*, e parecem esgotarem-se em si mesmos. Estes *indivíduos históricos universais* são impulsionados por suas próprias paixões e geralmente são reconhecidos como sábios por suas ações, seus discursos e o que existiu de melhor na sua época. Estes homens, segundo Hegel, “buscavam suas próprias satisfações e

não satisfazer outros” e ao fazê-lo, serviam de modelo a outros homens por serem àqueles que mais entendiam de sua época, por parecerem uma “alma mais adiante”, e, ao mesmo tempo, “sendo o interior de todos os indivíduos” e dotados de um tipo de “força irresistível do próprio espírito vindo ao seu reencontro”¹⁹ (LFH:33). Os típicos heróis aos olhos de Hegel - na introdução de “Filosofia da História”, César, Alexandre, Napoleão - os quais compartilham de uma mesma sina: a morte prematura²⁰.

Eles nunca tinham descanso, a vida era trabalho e esforço; toda a sua natureza era apenas a sua paixão. Alcançando o objetivo, eles caem como vagens esvaziadas do grão. Morrem cedo como Alexandre, são assassinados como César ou exilados para a ilha de Santa Helena como Napoleão. [...] São grandes homens exatamente porque quiseram e realizaram algo grande, correto e necessário, não o imaginário e o fictício. (LFH:35)

Lebrun nos alerta para o fato de que a *Necessidade Histórica* rompe com qualquer “epopeia providencialista” exatamente nas “páginas dedicadas ao papel dos ‘grandes homens’”, mesmo que estes, fundando ou dirigindo um Estado. Suas ações são tidas como heroicas, pois pertenciam a uma era “pré-legal”, numa época anterior a era prosaica do Estado (AD, 1988:29). Para o autor francês a semelhança dos *grandes homens* e os heróis míticos ou trágicos fogem aos critérios de toda a moralidade constituída. Se estes realizam o universal, é por um tipo de vocação e não por submissão a um exercício de autonomia: este *grande homem* marcaria então o indivíduo pré-estatal daquele indivíduo substancial que “não está submetido ao universal, porque ainda não se separou deste”[...] Para Lebrun, não é possível um romantismo por conta de Hegel ao tratar desse homem *histórico*, podendo sim dizer que este seria a “contraprova da convicção de que a História-do-Mundo e a sucessão dos Estados são coisas muito diferentes” (AD, 1988:29).

Lebrun indaga se, apesar disso, não poderíamos contar com a genialidade desses “grandes homens”, afinal. Poderíamos ainda dizer que estes são mesmo responsáveis pelo que fazem? Seriam estes *grandes homens* jogados “à sorte” e seus interesses particulares apenas coincidiriam com o curso da história? Se a resposta for afirmativa, Lebrun se questiona de um possível fatalismo na análise hegeliana, a partir da exaltação de alguns indivíduos, “membros de uma elite”. Este ponto sobre alguns *grandes homens* também seria alvo da crítica de

¹⁹ Cabe aqui ressaltar o apontamento de Hegel: “Tais indivíduos não tinham nos seus objetivos a consciência da *ideia*, mas eram homens práticos e políticos. Porém, eram também pensadores que tinham a visão do que era necessário e do que era oportuno. Tal era a verdade da sua época e do seu mundo, a próxima raça que já estava contida neles.” (LFH:33)

²⁰ Diante de tal fado, Hegel observa que estes possuíam a “profissão de administradores do espírito universal” e que isso significava nada menos que a infelicidade.

Nietzsche na *Segunda Consideração Extemporânea (Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida)*.²¹

Mesmo assim, Lebrun nos alerta que esses mesmos *grandes homens* não foram marionetes de uma “finalidade sobre-humana”, pois se as suas naturezas consistiam em suas paixões, isso não significaria que estivessem subjugados ao destino. Não participa desse homem histórico, afinal, o motivo pelo qual uma força superior o manobraría. Essa inconsciência consistiria então num tipo de cegueira quanto a suas ações? Lebrun nos remete a Louis Althusser e sua crítica sobre os *grandes homens*:

E disso o autor [Althusser] conclui com toda a razão – que a História hegeliana, tornando impensável um saber relativo do futuro, veda igualmente uma “ciência da política”. Tem razão, dizíamos. Mas sob uma condição: a de acrescentarmos que a previsão política sequer poderia interessar a Hegel *enquanto filósofo da História-do-Mundo*. [...] A obra de um “grande homem” jamais enuncia tanto assim: ela nos incute a sensação de que o trabalho do Espírito-do-Mundo não tem medida comum com nenhuma política finita, com nenhum desempenho no finito. E é por isso mesmo que a ação histórica, no sentido forte do termo, tem de ser meio cega. Os “grandes homens”, é verdade, recebem também o nome de “clarividentes”²² (*Einsichtigen*), e disso poderíamos inferir que eles adivinham o futuro do mundo da mesma forma que decifriariam os enigmas de um oráculo. Mas isto só seria verdade caso a História seguisse um vetor que *o Entendimento finito* pudesse conhecer previamente, pelo menos em tese, pelo menos *de jure*. E isto só seria verdade se o Espírito-do-Mundo fosse autor de um roteiro ao qual alguns hiper-lúcidos pudessem, ocasionalmente, ter acesso. (AD, 1988:30-31).

A crítica de Althusser, segundo Lebrun, teria o mérito de mostrar que não é bem esta passagem que se deve censurar a Hegel, e “sim o fato de haver pensado tão cabalmente a História mediante a categoria do Presente que ele termina – no que nos aparece como um grande paradoxo – neutralizando-a enquanto processo articulado e, portanto, objeto da ciência (AD, 1988:30-31). Para Lebrun, Althusser assinala que faltaria certa historicidade que desdobraria num recorte determinista e que, para Hegel, uma exigência não se distanciaria de uma exigência providencialista, de certo modo. Para o autor alemão, não haveria uma “outra maneira de submeter a um código de inteligibilidade finita uma Necessidade histórica *que é*

²¹ “É justamente esse gênero de história que ora encontra a apreciação universal: a história que considera os grandes instintos de massa como o que há de essencial e mais importante na História, e nos grandes homens enxerga apenas a expressão mais precisa de tais leis, assim como bolhas que se formam à superfície da torrente das águas” (NIETZSCHE, Segunda Consideração Extemporânea (Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida)

²² Metáfora esta que nos remete a Hegel “Esses indivíduos não têm consciência da Idéia como tal, são homens práticos e políticos. Ao mesmo tempo, são pensadores com a compreensão do que é necessário e em que momento. (FH: 21)

de outra natureza”. (AD, 1988:31). Diante dessa possibilidade, questiona Lebrun: o que viria a ser essa “Necessidade” dialética que ao mesmo tempo apagamento conteúdos finitos e articula a verdade dos mesmos?

É o que devemos agora perguntar, para depois podermos decidir o que acaba vencendo, afinal, na conceitualização hegeliana: *ou* a mutação de sentido que a noção da “Necessidade histórica” sofre, *ou* a sobrevivência, apesar de tudo, contra tudo, do tema teológico. (AD, 1988:31-32)

O autor francês reforça que se (ao) buscarmos “linhas de finalidade técnica” na História-do-Mundo, incorreremos em decepção, pois o ator histórico hegeliano seria o “mau demiurgo” que acaba por se deixar levar pela fortuna ou mesmo a personagem utilizada por Hegel em *Filosofia da Historia*, o incendiário que incendeia a cada um de seus inimigos e acaba por provocar o incêndio na cidade inteira. Pairaria então uma dúvida a partir de Aristóteles sobre a acidentalidade no mundo sublunar: e se o Espírito-do-Mundo fosse o Gênio Maligno do sublunar? Para Lebrun, a afirmativa a essa resposta é uma solução preferível àquela da concepção de um “Deus autocrata dirigindo o curso do mundo a seu talento, e cujos desígnios não fossem completamente impenetráveis aos atores da História.” (AD, 1988:33). Aqui Lebrun remete à passagem de uma carta de Hegel comparando sua marcha do Espírito-do-Mundo à de um gigante²³, “‘irresistível’, de movimento tão imperceptível quanto o do sol, tomando os caminhos melhores e os piores, é com o fito de acentuar a desproporção entre o que efetivamente se realiza e a vã agitação dos atores”. (AD, 1988:33). Aqui Lebrun expõe a tese de que, da perspectiva de Hegel, será menos errado enxergar no curso do mundo “a vitória da *tuché* sobre a razão finita do que nele enxergar a atividade de uma teleologia divina, *porém ainda técnica*, ainda em dimensão humana, da qual os homens poderiam, de direito, ser cúmplices ou testemunhas”(AD, 1988:33). Deixando assim mais claro a disparidade entre as finalidades humanas e as históricas, pois seria complexa a concepção de que um agente histórico possa ser responsabilizado por aquilo que é racional (ou irracional) na sua conduta. Diante disso, Lebrun afirma que é exatamente por isso que ninguém jamais teria o direito de “se declarar depositário do Saber-de-Si do Espírito” e não seria possível, dessa forma, evitar imaginar um tipo de “julgamento da História”, mesmo

²³ Segundo Silvio Rosa Filho, a curiosa figura do *Gigante* (ou Colosso) escolhida na Carta de Hegel à Niethammer em 5 de julho de 1816, pode evidenciar uma espécie de “teratologia da modernidade.” Ao buscar uma figura arcaica(pre-homerica) para dar expressão ao mais avançado, Hegel exporia o avanço do Colosso, que em suas manobras, “no fundo, zomba da ciladas da moralidade. Quando a lição de teratologia se aproxima de seu desfecho, perante subdivisões de batalhão ou diante de idealismos atomizados, o gigante só não permanece de todo indiferente porque, tão logo desemboscado, deixa entrever algo de sua galhofaria.[...] Que o mais certo – interior e exteriormente, ou seja, na ‘realidade efetiva’ – consiste em nunca perder de vista o Colosso que não cessa de avançar.” (ROSA FILHO, 2009:37-39)

que Hegel tenha afirmado que a Providência Divina também se veste como *astúcia absoluta* com relação ao mundo e seu movimento. (AD, 1988:33-34).

Lebrun aponta que ainda sim é possível dizer que o Espírito-do-Mundo se vale das paixões humanas como um construtor se serve dos materiais para produzir algo que não estava em sua natureza; Entretanto, essa analogia não serviria à realização da obra. Se houvesse semelhança entre o Espírito-do-Mundo e o “técnico” seria apenas na proporção em que haveria uma conservação e preservação nos bastidores das forças naturais que agem em seu lugar:

[...] o Espírito-do-Mundo não se move no jogo exterior das *contingências* – é mais correto dizer que ele é o determinante absoluto, que se mantém firme frente às contingências que utiliza e domina. Passado esse ponto, a comparação com o produtor humano não tem mais cabimento, porque o Espírito, realizando o fim que é seu, nada produz, nada transforma; não realiza nenhum fim determinado, nem mesmo por procuração, ao contrário da atividade humana finalizada, que deve efetivar seu objetivo num objeto – que continua sendo exterior a ela. Portanto, a “astúcia absoluta” do Espírito não consiste em fazer os homens executarem um trabalho que ele realizar diretamente, se não fosse tão engenhoso... (AD, 1988: 34)

Não seria, portanto, a habilidade do Espírito como “artesão ou engenheiro ou que sua ‘astúcia’ nos surpreenda, mas sim a atividade de contrariar a ideia de uma intervenção, de uma *violência*. Lebrun aponta que o “Espírito” nesse contrariar, “se explicita” (AD, 1988:34). Desse modo, conclui que de fato a História-do-Mundo não é produto da “Providência industriosa” como atacaram alguns “teólogos circunscritos ao Entendimento”. Seria o caso então de questionar o que seria a *Providência*: para refleti-la seria preciso não pensar a partir da dicotomia humano e divino, não separar ambas esferas. Essa divisão seria antidualética, por fim.

O autor francês remete a Marx, afirmando que acabaríamos por ceder a sua tendência em submeter o real ao ideal. Teríamos que conceber a “verdadeira teodiceia” sem a dissipação da “Necessidade cega” almejando o finito. Não seria o caso também de transformar o “fortuito em significativo” pois é esse passar, esse “emaranhado confuso,” que dá sentido à “*medida que vai passando*”(AD, 1988:35).

Lebrun lança mão da seguinte suposição: “Se a História progride, é para quem olha para trás; se é progressão de uma linha de sentido, é por retrospectão. Daí cabe indagar o que pode ainda significar a ‘Necessidade’ que unifica a História-do-Mundo, em que pode consistir a operação de uma ‘Providência’ tão desconcertante” (AD, 1988:35). Haveríamos então, segundo Lebrun, de desqualificar duas concepções da inteligibilidade histórica: uma concepção determinista, que se vale da “causalidade acidental para nela marcar

condicionamentos”; e uma providencialista, que intenta a neutralização ao extremo da causalidade accidental para de algum modo, “fazer aparecer, nela, a sabedoria do Arquiteto”. Seriam essas duas frentes a serem combatidas pela dialética histórica, segundo Hegel no parágrafo 147 da *Enciclopédia*:

Aliás, não há que considerar, de modo algum, como mutuamente exclusivas, a compreensão do mundo como determinado pela necessidade, e a crença em uma Providência divina. O que à Providência divina, segundo o pensamento, serve de fundamento surgirá para nós em breve como o *conceito*. O conceito é a verdade da necessidade, e a contém em si como suprassumida; assim como, vice-versa, a necessidade *em si* é o conceito. Cega, a necessidade só o é enquanto não é conceituada; e por isso nada mais absurdo que a denúncia de fatalismo cego que se faz à filosofia da história, porque ela considera sua tarefa como o conhecimento da necessidade do que sucedeu. A filosofia da história recebe, com isso, a significação de uma teodiceia; e os que acreditam honrar a Providência divina ao excluir dela a necessidade rebaixam-na de fato, por essa abstração, a um arbítrio cego e carente de razão. (*Enciclopédia*:275)

Diante desse combate restariam duas maneiras de eclipsar a verdadeira Necessidade histórica, de acordo com Lebrun: ou ser historiador – ao encerrar-se no mundo sublunar para expor causalidades – ou ser teólogo – e sondar os desígnios secretos do Senhor. A “Necessidade-Providência” hegeliana seria pouco autoritária e nada determinista, segundo Lebrun. Para o autor, ao invés de cedermos à crítica de que a *Razão na História* não passaria de uma mais uma teologia, aceitemos “distinguir a ‘Providência’ hegeliana da Providência metafísica”, para, assim, “ler naquela a anamorfose desta”. Seria preciso começar a dissociar Hegel da metafísica, para num momento posterior, determinar “onde, em sua obra, continuaria vivo o espírito da metafísica”. Para Lebrun, é, ao assumirmos esse risco, pacientemente, “de considerar o Sistema como dissolução da linguagem da metafísica, que poderemos ver surgir, num tempo posterior, um parentesco profundo” (AD, 1988:37).

Nietzsche

Lebrun remete a Merleau-Ponty, ao lembrar-se do “histórico” que emana a “unidade linear de um discurso; *nada mais* do que a autorização para ‘pensar a própria vida e todas as vidas como algo que se pode narrar, em todos os sentidos da palavra, como uma história” (AD, 1988:39, grifo do autor). Mesmo assim, qual seria a diferença entre esta teodiceia e as demais montadas a partir do Entendimento? Lebrun indica que devemos considerar que o Espírito hegeliano, ao contrário da figura de Deus contida nas demais, não registra ou aponta para um “gênio infinitamente industrioso”. Na História-do-Mundo essa figura, “a imagem

ingênua do Deus providência” pode ser lida numa linguagem mais sóbria, retomando a tradição de outras teodiceias cristãs: “que o *fatum* antigo e *ananké* cega a que se submetiam os próprios deuses é um mito ímpio. Dessa perspectiva, Hegel continua perfeitamente dentro da esfera do cristianismo, recusando portanto a existência desse “reino da grande imbecilidade cósmica” do qual fala Nietzsche, ao apresentar a “razão na História” como “a nova fábula” cuja difusão devemos aos cristãos”.²⁴ O autor de *Aurora* canaliza sua crítica, segundo Lebrun, a uma tema da juventude de Hegel, a oposição da “Providência consoladora do cristianismo,[e] a Moira grega e a resignação por ela inspirada”(AD, 1988:40). Embora seja possível a crítica de que a interpretação hegeliana do cristianismo pareça forçada algumas vezes, Lebrun reforça que isso não significa um constante apreço de Hegel pela ontologia cristã, e que algumas passagens se revelam críticas ao próprio uso da doutrina cristã por outros filósofos. Para o autor francês, podemos “compreender melhor por que a Providência hegeliana não consiste numa simples educação do gênero humano – por que deve agir num ritmo niilizante, que à primeira vista há de soar mais desesperador do que edificante.” (AD, 1988:43). A partir da dogmática cristã, Deus que se antropomorfiza com objetivo de destruir sua imagem terrena e, segundo Lebrun, “denunciar a aparente positividade dela”; Podemos dizer que o mesmo acontece na História-do-Mundo no que tange a “consumpção das figuras mundanas finitas”: “ela, História-do-Mundo, acaba por confirmar o *verdadeiro poder* de Deus – opondo-se à Natureza dos físicos criacionistas, decorrência de um falso infinito que não sabe aniquilar o que ele põe.”(AD, 1988:43). Aqui reside outro movimento de Nietzsche em relação aos elementos constitutivos da filosofia da história hegeliana, agora na *Segunda Consideração Intempestiva*, ao criticar certa “convicção ‘cristã’ de Hegel” que acaba por contribuir para “fazer-nos medir o alcance” da mesma.

24 Vejamos o que diz o aforismo 130 de *Aurora*: “Os gregos chamavam de Moira esse reino do incalculável e da sublime e eterna parvoíce, e colocavam-no em torno de seus deuses como um horizonte, além do qual não podia ver nem agir: com a secreta teimosia ante os deuses que há em muitos povos, de forma que o individuo os adora, mas guarda nas mãos um último trunfo contra eles, por exemplo, quando o hindu ou o persa os vê como dependentes do sacrifício dos mortais, de modo que estes, no pior dos casos, podem deixá-los famintos e moribundos; [...] Diverso foi o cristianismo, cujos sentimentos fundamentais, não sendo hindus nem persas, nem gregos, nem escandinavos, impunham adorar o espírito do poder no pó e ainda beijar o pó: o que deu a entender que o todo-poderoso “reino da estupidez” não é tão estúpido como parece, que somos nós os estúpidos, que não percebemos que por trás dele se acha o bom Deus, que, é verdade, ama os caminhos escuros, tortos e prodigiosos, mas enfim tudo ‘conduz à glória’. Essa nova fábula do bom Deus, até então confundido com uma raça de gigantes ou com Moira, e tecendo ele próprio fins e teias mais refinados que os de nossa compreensão – de modo que a ela tinha de parecer incompreensíveis, até mesmo irrazoáveis – essa fábula era uma tão ousada inversão e um paradoxo tão arriscado, que o mundo antigo, já refinado em demasia, não pôde resistir, por mais insano e *contraditório* que soasse aquilo:- pois, seja dito entre nós, havia ali uma contradição: se nosso entendimento não pode apreender o entendimento (e) os fins de Deus, como apreendeu ele essa natureza do seu entendimento?” (NIETZSCHE, 2004:98-99)

Lebrun nos adverte que a *Segunda Extemporânea* apresenta uma interpretação de Hegel, e que nela podemos sim vislumbrar o esboço de uma “compreensão original da História hegeliana, ainda mais notável porque não se casa com a ideia que Nietzsche, na época, tinha de Hegel.” (AD, 1988:43). Lebrun atribui a polêmica anti-hegeliana de Schopenhauer como o caminho pelo qual Nietzsche aprendeu a conhecer Hegel. No final de *O Mundo como Vontade e Representação*, uma série de diatribes destinadas a Hegel revelariam semelhanças na crítica de Nietzsche ao historicismo na *Segunda Extemporânea*. Segundo Lebrun, Hegel representava na época um dos nomes do pedantismo universitário que Nietzsche execrava.

Nietzsche, é verdade, já não repete Schopenhauer: Platão para curar de Hegel – pois já não acredita, ou crê muito pouco, numa metafísica capaz de conter a doença do saber, e de deter o historicismo. Como lutar contra a opinião do “devir soberano” sob todas as suas formas – evolucionismo, hegelianismo? (AD, 1988:44)

Lebrun aponta a primeira saída schopenhaueriana tomada inicialmente por Nietzsche: retorno ao projeto que inspirava a metafísica por meio da Arte, que anuiria o “homem moderno” a deixar o jogo do “eterno devir”. Entretanto, Lebrun nos atenta para outro tipo de perspectiva que Nietzsche²⁵ dispararia na *Segunda Intempestiva*. À saída schopenhaueriana, Nietzsche amalgamaria uma severa crítica a Hegel enquanto pessoa: ele tomaria Hegel como um “cristão por excelência” a partir da crítica ao historicismo, que carregaria um sentimento oposto e nocivo de “desenraizamento” (*Heimatlosigkeit*) (AD, 1988:44). Para Nietzsche, o pessimismo que se segue a partir do excesso de historicismo seria o fato de que este concederia o direito a dominar o devir e torná-lo passível de inteligibilidade, pois, como observa Lebrun, “não era por acaso que Hegel comparava o fim da História à ‘noite’ que fecha um dia, e que a velhice, idade da rememoração do sentido, lhe parecia constituir uma imagem da maturidade do Espírito.” (AD, 1988:45). Do mesmo modo com que a Ideia totaliza o movimento do Conceito, o velho deixa recolher-se o sentido de sua

²⁵ Philippe Raynaud, no verbete “Nietzsche” do Dicionário de Ética e Filosofia Moral, aponta que Hegel é o grande antípoda de Nietzsche no que tange a filosofia da história alemã e vai além, ao afirmar que “toda a filosofia de Nietzsche repousa sobre a denúncia da de Hegel: à síntese dialética, que faz do positivismo o “produto teórico e prático da própria negação” e à “má consciência” que estariam na origem da dialética hegeliana.” (RAYNAUD, 2003:239). Nas palavras de Reynaud, “de fato, Hegel é para Nietzsche o modelo perfeito do caráter e do pensamento dos alemães [...] O que distinguirá a filosofia de Nietzsche daquela de Hegel, de Kant ou de Leibniz é então a ruptura com qualquer interpretação teológica (isto é, providencial ou moral) da história; inversamente, a genealogia nietzschiana fará suas as três grandes “descobertas” dos “filósofos alemães”, colocando-as ao serviço de um projeto radicalmente ateológico . [...] Assim como a filosofia prática de Kant, a filosofia hegeliana da história tem como limite se contentar em fundamentar valores e interpretações que ela própria não produziu; inversamente, é a genealogia nietzschiana a única que poderá levar a cabo o projeto inicial do criticismo e do idealismo alemão (RAYNAUD, 2003:239-240)

vida por completo. Lebrun anuncia que não é de tudo má sorte que a filosofia “chegue tarde demais”, mas isso ocorre por ela ser simplesmente o recolhimento do conteúdo. Para Lebrun, isso não deve trazer estranheza enquanto estivermos dentro da lógica da História hegeliana, quando o Saber só ganha imagem a partir da “caduquice biológica” ou do “fim dos tempos”. (AD, 1988:45) Entretanto é aqui que aparece uma estranheza, uma esquisitice, um sintoma que Nietzsche diagnostica nesse “crespuscular” ao sugerir a hipótese de que “a sensação de viver a noite de algo, sem expectativa de nenhuma aurora, é a transposição moderna da velha obsessão com o Juízo Final. Na cultura histórica, a voz cristã apenas mudou de registro.” (AD, 1988:45) Para Nietzsche, Hegel teria fraudado o devir disfarçando-o de História-do-Mundo. Lebrun propõe a seguinte inversão à crítica que comumente se faz a Hegel:

[...] não diremos mais que o interesse de Hegel pela história o resgata de seu dogmatismo metafísico, e que a filosofia da História é o que há de mais vivo sob os escombros do Sistema.[...] A ver melhor as coisas, percebemos que a função do *Werden* hegeliano consiste em “repudiar o que está em devir”. E que tal função, apadrinhada pela dialética, tenha passado por subversiva (mesmo em germe) bem pode ser uma simples impostura: também são Paulo, em seu tempo, subvertia “a figura deste mundo”. (AD, 1988:46)

Dadas às suspeitas nietzschianas, Lebrun dá mais um passo na reflexão sobre a Filosofia da História hegeliana. A partir da *Segunda Consideração Extemporânea*, o filósofo francês propõe menos reflexões sobre o dogmatismo “que serve de imã à História hegeliana do que sobre o estilo [...] desse finalismo; [...] talvez possamos – por exemplo – analisar de uma nova maneira a atitude desdenhosa de Hegel perante a história dos historiadores” (AD, 1988:46). Seria a história dos historiadores mais um produto do Entendimento? Segundo Lebrun, Hegel desprezava-os por trabalharem a partir de uma *má reminiscência* que detinha a coisa à data que lhe cabia, forçando-lhe um lugar exato – “por todo o sempre, só que por todo o sempre *fora do lugar*. Ela [a má reminiscência] nunca me torna dono, apenas espectador, do que evoca. [...] Essa reminiscência pode muito bem dar *a verdade sobre* a coisa, mas exclui a própria ideia de que haja uma *verdade da* coisa. (AD, 1988:47. Grifo do autor). Lebrun, atento, contrapõe “História-discurso” e “História-narrativa”.

[...] é o mau historiador que pratica a “abreviação” e “faz os acontecimentos se resumirem em abstrações”. Mas isso é uma prova suplementar de que a história-narrativa, disciplina forçosamente “representativa”, nada tem a ver com o discurso da História. Se, para a História-discurso, “nada está perdido no passado”, não é absolutamente porque ela seria um inventário exaustivo: e sim porque ela “só lida com o atual”. E não é mais a erudição, é a cultura que serve de modelo a essa outra atitude do passado. (AD, 1988:48)

Lebrun diz que somos os consumidores do passado. Este não estaria nem atrás, nem a nossa frente: “não somos seus herdeiros nem seus espectadores, menos ainda seus inquisidores”. (AD, 1988:48). Seria esse o motivo porque Hegel não podia pensar em escrever – ou reescrever a história, pois o discurso que é concernente à História-do-Mundo é um caso à parte que não demanda crítica textual, pesquisa, modelos ou métodos na lida com o conjunto dos fatos. Para Lebrun, a História-do-Mundo teria por objetivo descobrir, no interior desses fatos, o desenvolvimento da “racionalidade que a Europa incorporou a si” e que, paradoxalmente, a característica principal desse *histórico* é ser integrado ao nosso presente e não à densidade que tenha afligido no decorrer dos acontecimentos. Hegel, então, não estaria narrando sobre o passado do Espírito – ou de suas formações – na verdade, ele demonstra que o Espírito não produz história e que seus feitos não precisam ser salvos do envelhecimento ou esquecimento. (AD, 1988:48).

Segundo o filósofo francês, a História-narrativa (que se volta para “*o que muda*” e lhe confere densidade e autoridade de objeto) opera contra a História-discurso. “Tudo separa *Geschichte* e *Historie*: elas não têm o mesmo objeto, nem mesmo teoria da objetividade” (AD, 1988:49). A História-narrativa, para Hegel, possui uma ontologia que despreza a negatividade, justamente por tematizar “*o que foi de tal forma em tal data*, ou ainda nos explica, por que, em determinada época, existia *uma coisa inteiramente diferente*. Ora, o único ‘tempo’²⁶ compatível com essa tópica é um ‘tempo’ que Hegel julga eminentemente abstrato: um lugar de passagem, um ‘meio’ indiferente através do qual houve formas *sucedendo-se* ou *mudando...*” (AD, 1988:49)

Já a História-discurso demanda outro “tempo”: o contrário da duração, um tipo de tempo que serve aos desígnios da censura ao perecível, enterrar o que não deve retornar e para Lebrun, “em suma, anular o aspecto dispersivo do devir, aspecto este que a história-narrativa aceita sem maiores problemas. É o “devir mediatizando-se a si mesmo [...] alienação que é também alienação de si mesma.” (AD, 1988:49). Para Lebrun, o Espírito-do-Mundo seria uma intrépida máquina que abandona o ideológico da deformação do vivido para “ser a verdade do que está morto”. Levando em conta a distância abismal entre *Geschichte* e *Historie*, Lebrun nos chama a atenção para a absolvição da História-do-Mundo e das possíveis críticas advindas a uma narração, assim como à acusação de anacronismo: não há

²⁶ Em artigo anterior, Gerard Lebrun escreveu sobre Paulo Arantes em “Hegel: a Ordem do Tempo”: “Filósofo da História, Hegel parece esquecer, às vezes, que relegou o tempo entre os conceitos da finitude: a este nível, o tempo confunde-se com um processo de formação (*Bildung*); escande uma perpétua inovação, e não mais a monotonia das evoluções repetitivas...Conceito “subordinado” da ontologia hegeliana, a temporalidade não se vinga com a entrada em cena da ‘*Geschichte*?’” (LEBRUN, 1982:29)

anacronismo, posto que não haja longínquo e “onde quer que lance seu olhar, só encontra o que já está presente [...] para ver como se antecipa o Presente espiritual que hoje está totalizado, ou a ponto de totalizar-se. [...] o Hegel ‘historiador’ prefere enfatizar a precocidade e não o atraso do Espírito” mesmo que ele possa ter “demorado séculos para passar de uma categoria a outra.” (AD, 1988:51).

O Espírito-do-Mundo tem o tempo ao seu dispor. Nem acelera nem atrasa o passo, posto que seu itinerário temporal não passa do avesso, e da aparência, de seu entesouramento. Progredir, para ele, é clarificar-se. Ele não está *no devir*: é *devir*; entendamos: a supressão do que deveio. Voltamos sempre a esse mesmo ponto, no qual a *vanitas vanitatum* é autodemonsração da eternidade. Mas é a recorrência desse mesmo ponto que permite avaliar como foi errado acusar Hegel de *divinizar a história*. (AD, 1988:51)

Retornemos à crítica nietzschiana. Lebrun nos remete a Schopenhauer, indicando que o que o mesmo tinha por “dogmatismo hegeliano” era produto de uma mesma linha de ataque no estilo kantiano. Para Schopenhauer, Hegel ainda era um dos “fanfarrões”, dos “charlatães” que ousaram o combate ao interdito kantiano e buscaram revelar a essência das coisas. Seria esse o mesmo mote que Nietzsche retomaria nos escritos de juventude e que enfatizaria sua cisma para com Hegel. De acordo com Lebrun, Nietzsche considerava o Saber absoluto hegeliano como um saber exagerado do Absoluto, uma teoria ilegítima, e considerava que a História por Hegel apenas endossava esse desrespeito e desprezo ao enigma das coisas. A crítica nietzschiana teria, para Lebrun, inspiração kantiana.

No entender de Nietzsche, Kant e Hegel agora ocupam a mesma posição [...] Limitação do saber em proveito da razão prática, explosão do devir em uma Verdade da História: duas figuras da mesma escatologia. (AD, 1988:54)

Para Nietzsche, o que poderia ser contestado a respeito de Hegel não seria a “petulância do Saber absoluto”, mas sim “a ideia mesma de Saber a atitude que ela implica: uma depreciação do que é ‘mundano’, do ‘devindo’.” (AD, 1988:54). Por isso, Lebrun lembra que a *Segunda Extemporânea* já trazia resquícios dessa crítica sobre a História como “trabalho de luto, como obra de coveiro”. Para Lebrun, Nietzsche havia equiparado erudição histórica e a História-discurso à maneira hegeliana: ambas convergiam enquanto instrumentos do “saber”. Qual seria o problema então da “erudição histórica” para Nietzsche? Nem tanto como indicava Hegel (redução de conteúdos de sentido a acontecimentos, “o discurso de uma ‘coisa’ a uma cronologia”), mas sim por repetir o passado *enquanto o que não mais existe*. Jazia então uma *tristeza historicizante* que fascinava essa História-discurso. Uma certa nostalgia que levaria o homem “histórico” a colecionar obsessivamente o passado enquanto

um “discurso de morte”, numa “pregação da loucura”, parafraseando o Zaratustra.(AD, 1988:55). Lebrun aponta que o “Saber” que se realiza de forma extrema na História-discurso é a loucura *crístã* para Nietzsche.

Precisa ser pronunciada a palavra “cristianismo”²⁷, para que o diagnóstico de Nietzsche sobre o hegelianismo possa distinguir-se de todos os outros, e sua voz seja realçada frente a todas as que se limitaram a acusar Hegel de escamotear o sofrimento, a morte, o conflito, em suma, “a finitude”.

Pois, na linguagem hegeliana, a “exteriorização” desastrada que já torna ininteligível o Absoluto especulativo desde o começo do jogo pode muito bem ser representada como uma decorrência dessas filosofias que se dizem “crístãs”, porém são atavicamente *irreligiosas* devido ao seu “finitismo” – pois se conservaram cegas ao sentido da Encarnação, e por isso não puderam reconhecer o alcance da *Offenbarung* do divino, que o cristianismo foi a única religião a anunciar. (AD, 1988:56).

Do cristianismo, estas filosofias ditas crístãs só guardaram a ideia abstrata de Deus como onipotente criador que encarceraria a criação ao léu e desamparo, e, mesmo que confortavelmente, também a finitude. Seria esse cristianismo que Hegel julgou falso – e que para Lebrun, Hegel confundiu como “religião positiva” com a autêntica religião – o que embasaria todos os pensamentos rotulados por “finitistas”. Independentemente de serem “crístãos”, agnósticos ou ateus, todos possuem a mesma concordância: todas emanam a doutrina que exige a dependência de um de “um ser absolutamente estranho, que não pode tornar-se homem ou, se se tornou tal [no tempo], nessa própria união conserva-se um ser absolutamente particular, absolutamente único” (NOLH apud AD:56). Seria essa representação “a-crística” que incapacita o pensamento finitista de pensar a História, pois de alguma forma, é o Cristo que anuncia o seu termo e sentido. Desse modo, enfatiza Lebrun, “somente conferindo à Revelação todo o peso que possui que podemos constituir o conceito de História-do-Mundo.”(AD, 1988:56). Lebrun cita Feuerbach, que percebeu tal ponto em *A Essência do Cristianismo*:

[...] O Cristo crístão e religioso não é pois o centro, porém o termo da história. Isso decorre tanto do conceito quanto da história. Os crístãos aguardavam o fim do mundo, fim da história [...] A história assenta somente na distinção do indivíduo e do gênero. Se cessa essa distinção, finda igualmente a história, e a compreensão e o sentido da história desvanecem.

²⁷ No artigo “O círculo dos círculos”, que encerra *O Avesso da Dialética*, Lebrun retoma o tema: “A historicidade consiste, antes de mais nada, em cunhar o Infinito. Não que a intenção de Hegel tenha sido a de reescrever a *Cidade de Deus* de santo Agostinho ou o *Discurso sobre a história universal* de Bossuet. O que reconstitui a dialética da “História”, e o que ela nos ajuda a recuperar, é a rede de significações na qual o cristianismo determinou seu lugar.” (LEBRUN, 1988:290)

Ao homem só resta a contemplação e apropriação desse ideal realizado.
(FEUERBACH apud AD:56)

Diante disso, Lebrun entende que a incompreensão que se pode opor à História-do-Mundo (ou ao Saber absoluto) se origina de uma “cegueira” ante a ideia de *reconciliação*, e acaba por remeter a uma ideia falsa e superficial da religião cristã. Por outro lado, “História-do-Mundo” e “Saber Absoluto” perdem muito de sua estranheza e o trabalho de reinscrevê-los no trabalho interpretativo que levou Hegel a desenvolver a noção de *religião absoluta*, e desse modo, a discussão entre Saber absoluto e aquelas críticas “finitistas” se iluminam diante do momento em que é dada à questão “*quem são os maus cristãos? – os que aceitam uma imagem do cristianismo centrado na transcendência ou como Hegel, os que nele enxergam a religião da Offenbarung?*” (AD, 1988:57). Lebrun se pergunta se poderíamos incluir o jovem Marx entre os herdeiros do “cristianismo finitista”. O autor propõe uma reflexão como resposta a essa possibilidade:

Esta distinção de base hegeliana, por arbitrária que pareça à primeira vista, tem pelo menos a vantagem de oferecer uma pista diferente da que vem sendo trilhada desde o jovem Marx. Pois ela nos liberta da sacrossanta esquematização *abstrato/concreto*, *mistificação/volta ao real*. Como pôde Marx acreditar que essa linha de análise – que, ousemos dizer, parece muito superficial a um leitor de Hegel despido de preconceitos – o capacitasse a penetrar no cerne mesmo do hegelianismo? Este *topos*, sabemos, vinha-lhe de Feuerbach. Mas constatá-lo apenas desloca a dificuldade. Como pôde Feuerbach interpretar a “mística racional” como sendo o lugar de uma permanente troca entre ser e conceito, entre coisa real e representação? [...] (AD, 1988:57)

Para Feuerbach, Hegel, “teólogo”, não conseguiu suprimir da realidade a cisão entre *ser e pensamento* por não abandonar em momento algum o “pensamento subjetivo”; contentou-se assim, em forjar uma “representação fantástica deste, sob os nomes de Conceito ou Absoluto”. Lebrun avança e lembra que, além da ferrenha crítica de Feuerbach, outros discípulos do hegelianismo também o acusaram de seu flerte com o cristianismo, (Bruno Bauer disse que Hegel era “o ateu e o anticristo”), embora não fosse da realização do cristianismo que os críticos “ateus” acusavam a obra de seu mestre.

Eles, que das alturas da especulação pretendiam retornar à terra, prestavam mais atenção à concepção *abstrata* do Absoluto especulativo, ao seu porte desconcertante, francamente mistificador: “a filosofia especulativa”, escreve Feuerbach, “toma quase todas as coisas num sentido em que elas se tornam irreconhecíveis”. O que significa que o ateísmo começa, é verdade, com Hegel (“a filosofia absoluta transformou mesmo o além da teologia em um mundo desta terra [...]”), porém sobre uma forma aberrante: e o “infinito” fantasmático dos teólogos que investe o finito, é o além deles que vem inscrever-se no mundo daqui...(AD, 1988:59)

Lebrun enfatiza que o que nos interessa na compreensão sobre a crítica de Feuerbach é que ele mesmo não se subtrai de se postar como “finitista” no sentido hegeliano, e, por isso, é compreensível que ele, “mau cristão” (no sentido hegeliano) denuncie Hegel como um “mau ateu”, e procure desenvolver sua polêmica num terreno que foi “preparado e minado pelo próprio Hegel” (AD, 1988:59). É por isso que, mesmo quando Feuerbach afirma que Hegel “transformou este mundo, o mundo real, em um além”, não chega a atacar, como fará Nietzsche, o caráter *fundamentalmente cristão* da especulação. Para Lebrun o que importaria de fato na crítica ao “idealismo hegeliano” seria a possibilidade de nos perguntar por que Hegel se “manteve cego e surdo ao seu próprio ateísmo – e, dessa maneira, em tornar qualquer leitura da dialética enquanto estratégia cristã.” (AD, 1988:59).

Recusar a “abstração” do Sistema é um modo de ocultar o niilismo no qual ele desemboca: a imagem do “pensador abstrato” assim dissimula a do negativista. Talvez, até, ela seja constituída com este objetivo. Pensador “abstrato” ou pensador cristão? Conforme a exegese se oriente numa pista ou noutra, será muito diferente a apreciação que ela proporá da *Weltgeschichte*. (AD, 1988:59)

Se pensarmos a História-do-Mundo em Hegel enquanto “Pensador abstrato”, tratar-se-á de um delírio, por apresenta-la a história “real” como reflexo das aventuras da Ideia, “esse ser de razão que só existe na cabeça do pensador”. Se o tomarmos como “pensador cristão”, a crítica seria mais severa: a História-do-Mundo seria “simplesmente uma ideia escandalosa” sem possibilidade de nenhuma transposição viável.

Seu conceito não precisa ser corrigido de lugar, mas sim destruído, pois qualquer novo que lhe impusermos nada mais será do que uma variação sobre o sentido nuclear, tão bem desvendado por Hegel, de “castigo do devindo”. Qualquer antropodiceia que venha substituir a “verdadeira teodiceia” continuará enraizada na necessidade (*besoin*) de dar sentido e justificativa [...] *Ánthropos* em vez de *théos* (AD, 1988:60)

Lebrun retorna a uma questão de Nietzsche para refletir a respeito da teodiceia enquanto outro juízo sobre o *devoir*: e se for a *justiça* o principio de uma única teodiceia? Pois no momento em que Hegel chama a História-do-Mundo de a “verdadeira teodiceia”, acaba por condenar todas as demais que a precederam apenas a uma “justificação” indigna do divino. O autor de *A Paciência do Conceito* entende que, para Nietzsche, é importante reconsiderar a palavra *theós*, pois se os chamados “pessimistas fortes” criaram um novo conceito do que é o divino, poderemos conceber a Justiça tal qual fizeram: desprovida de direito.

Detenhamo-nos um momento só nesse sintoma de mais elevada cultura – que eu chamo de pessimismo dos fortes. O homem, agora, dispensa uma “justificação do Mal”; “justifica-lo”, justamente, lhe causa horror. O

que lhe dá prazer é o mal *puro, cru*; é o Mal privado de sentido que lhe parece o mais interessante. Se em tempos idos ele precisou de um deus, agora o que o exalta é a desordem de um mundo sem deus, um mundo do acaso, a cuja essência pertence o temível, o equívoco, o mentiroso. Num tal estado, é precisamente o Bem que necessita de uma “justificação”: precisa recortar-se contra um fundo mau e perigoso, ou incluir em seu seio um grão de estupidez; nesse caso ainda dá prazer [...] Esse pessimismo dos fortes culmina numa *teodiceia*, quer dizer, num Sim [*Já-sagen*] absoluto ao mundo, porém exatamente pelas mesmas razões que, até o momento, faziam dizer Não ao mundo; e assim ele termina por conceber este mundo como o mais elevado ideal, dentre os possíveis, a ser efetivamente alcançado. (NIETZSCHE, 1873 apud AD:61)

A partir da passagem de Nietzsche, Lebrun aponta que haveria uma boa saúde dos chamados “pessimistas fortes”, que os eximiria de “alegorizar o acontecimento, de dissolvê-lo na sua razão”. Segundo ele, estes acabariam por afirmar (*Ja-sagen*) o acontecimento, e por tanto, não censurarão mais à História hegeliana em seu aspecto fantástico e “teológico”, visto que, para o autor, este seria o menor dos defeitos. Lebrun aponta que o que há de mais “nefasto” não é o que se mantém pelo “sobrevoo ideológico” e sim a maneira pela qual ela possui de pensar e “incitar-nos a *pensar o factual*”. (AD, 1988:62) Lebrun, ao final do capítulo, expõe que Nietzsche, diferentemente dos discípulos de Hegel,

[...] jamais teve contra Hegel a reação do discípulo impaciente, do renegado ansioso. Certamente, também, porque não forjou sua leitura do ideológico em polêmicas de capela, porém no esforço por decifrar filologicamente seus textos – perguntando-se o que podia querer dizer Tales ao afirmar que “á agua era *arché*” [...] Temos que distinguir a suspeita que nasce do mero *parti pris* e a que se elabora através do exercício da hermenêutica: aquela não tem a força de análise desta. (AD, 1988:63).

Por fim, Lebrun entende que exclusivamente na base de uma análise “filológica” é que a filosofia hegeliana da História pode ter estatuto de objeto de estudo enquanto não for apenas impostura, “porém a radicalização, efetuada com o máximo de coerência, da decisão cristã relativa à essência do ‘devir’”. Lebrun pergunta se esta leitura valeria apenas para a História –do-Mundo, ou se poderíamos fazer a mesma pergunta a “teoria hegeliana do Estado”. Seriam ambas “mistificações”? Nos dois casos, o alvo ideológico “mais que visível – a apologia despidorada do autoritarismo – será que não nos furtou o que estava mesmo em jogo: a instauração de uma ontologia determinada da *potência* e do *poder*?” (AD, 1988:63)

IDEIAS AO LEU: CRÍTICA DE PAULO ARANTES A LEITURA DE GERARD LEBRUN A HEGEL (À LUZ DE NIETZSCHE)

Paulo Eduardo Arantes inicia seu artigo “Ideias ao Leu: Uma digressão a propósito de ‘O Averso da Dialética’” evocando Diderot. Os pensamentos enquanto meretrizes parecem anunciar o tom de sua crítica ao questionar o propósito de Gerard Lebrun ao ler Hegel à luz de Nietzsche em *O Averso da Dialética*. Arantes indaga o leitor se não seria o caso de uma leitura hegeliana à luz da experiência contemporânea²⁸ - para valer uma possível prova dos nove para elevar o “Presente ao plano do Conceito”- ao invés de provável substituição mitológica praticada por Lebrun: o “Saber Absoluto” pela “Vontade de Potência”. (IL, 1989:1) Arantes expõe que o confronto “Nietzsche x Hegel” fora um tópico já visitado nos anos sessenta e que, mesmo assim, não teria cabimento submeter qualquer filosofia ao teste da realidade visto a experiência da “Escola Francesa de História da Filosofia” – a qual Lebrun seria herdeiro. Posto isso, Arantes anuncia que Lebrun ainda figura integralmente como o mais devotado dos historiadores franceses da filosofia aos impasses da vida moderna, entretanto, se valendo dos “moldes de uma estratégia argumentativa centrada nos usos e costumes de um gênero pouco prestativo”, a saber, os ensaios a maneira francesa.

Assim, “avaliando” a dialética hegeliana a golpes de martelo nietzschiano, o ponto de fuga incansavelmente perseguido por Lebrun foi sempre o da mais estrita atualidade – até demais, pois também se atina com hora certa do presente pela distancia que toma dele. Resta ver no que dá tal programa de atualização a todo vapor quando se proíbe ao mesmo tempo os meios de realiza-lo. Dentre eles o cuidado preliminar em restituir às ideias filosóficas sua espessura histórica-social de origem, laminada por esse constante atrito entre elas a que se costuma dar o nome de história da filosofia. (IL, 1989:61)

Prossegue Arantes: “o que tem a dizer hoje o comentário do raciocínio hegeliano? Quase nada, enquanto não soubermos reconstituir os termos historicamente exatos de comparação.” (IL, 1989:62). Para uma demonstração da afirmação, Arantes cita o capítulo X de *O Averso da Dialética* onde Lebrun traça uma “interpretação do paradoxo hegeliano” quanto um “descrédito da potência no campo político – um ‘poder sem a força’²⁹” onde o autor insinua que as interpretações de Michel Foucault sobre o “poder invasor e insidioso” são

²⁸ Assim inicia Herbert Marcuse no prefácio de *Razão e Revolução*: “O sentido de uma obra verdadeiramente filosófica altera-se com o **tempo**. Se os seus ensinamentos dizem algo que seja essencial, com referencia aos fins e interesses dos homens, estes não de apreciá-lo sob nova **luz**, caso se verifique qualquer alteração fundamental da situação histórica.” (RR, 2004:7, grifos nossos)

²⁹ Gerárd Lebrun, em seu conhecido texto “O que é poder?”, trata do poder quando nos deparamos com de sua variação: aquele “sem força”.

correlatos ao “aperfeiçoamento do Estado hegeliano”. Arantes sugere que admitamos que a concepção de “sociedade administrada” a partir das “microfísicas do poder” para pensar Hegel, em sua época, professor em Berlim na época da Restauração – na convivência com os resquícios do Antigo Regime – antecipando as formas atuais de controle social e mesmo assim, faz-se um tanto quanto complicado estabelecer parentescos entre o Estado-ético concebido por Hegel (nos primeiros momentos da sociedade civil burguesa) e a biopolítica e governamentalidade do *Welfare State* sugerida por Michel Foucault. Para Arantes seria necessário, para além dos extremos dessa “equação”, identificar o “processo que os unifica” e afinar a “interpretação do discurso hegeliano à matéria social formalizada por ela” (IL, 1989:62). Arantes propõe um recuo para dizer a impossibilidade de comentários sobre o raciocínio hegeliano sem uma reconstrução dos termos históricos de comparação. Para Lebrun, o Estado hegeliano permanece num lócus de dominação. Arantes ressalva que Lebrun não se atentou que aquele Estado hegeliano gravitava em torno de sua associação com o conceito de *Bildung*:

Picado no entanto pela mosca da polêmica imediata (de resto curiosamente alicerçada numa funesta escolha civilizacional que remontaria aos gregos do século IV), Lebrun aparentemente não se interessa pelo que de fato estava em jogo na associação de época entre *Bildung* e Estado, sem a qual não se compreende mesmo o que enuncia um teorema especulativo acerca da potência interna de convencimento da Idéia. No que nosso Autor andou bem inspirado. Caso entrasse por esse desvio histórico que sem dúvida lhe cheira a análise ideológica, sua linha de tiro estaria seriamente comprometida. Pois veria o professor de filologia clássica F. Nietzsche colocar entre aspas o conjunto das "idéias modernas" em nome daquela mesma *Bildung* (ou quase, pois as coisas pioraram um pouco desde os tempos de Goethe) que empurrara a dialética para os lados justamente da formação do Estado. (IL, 1989:63)

Arantes advoga que mesmo após a investida de Lebrun para invalidar o raciocínio hegeliano, seria preciso apartar o mesmo raciocínio da “matéria histórico social” que cerceia o “âmbito prático imediato do seu valor de verdade”, pois mesmo que a definição de Lebrun sobre a dialética (como uma “uma estratégia cristã de culpabilização e dominação indolor”) provém mais de fantasmagorias dos “confins dos tempos” do que uma “ameaça tramada no coração do presente” (IL, 1989:64). A segunda seção do artigo aponta para outro enfoque da “determinação” de Lebrun ao “ventilar com os ares do tempo a antiga disciplina” com objetivo de manter a função de “neutralização provisória da verdade material” que as filosofias exercem. Arantes reforça a tendência da escola estruturalista e sua visão estruturalista no pensamento de Lebrun:

Acontece que a compreensão interna, porém sem horizonte, preconizada pela Escola, principalmente em sua versão estruturalista mais

radical, viu-se condenada a um interminável comentário desinteresse local. Homem de espírito, Lebrun temeu menos a exegese de costas para o fuso histórico das formas e seu lastro material, do que a danação da monotonia [...] Fugindo com razão da redundância de que a fábula borgiana do leitor rigoroso do Quixote é a apoteose, preferiu não a mitologia comparada e reciprocamente anulada, mas por assim dizer encadeada. Explico-me. Seus admiradores, alunos e leitores, sabem como reconhecer à primeira vista um verdadeiro Lebrun — nesta boutade, por exemplo: "o Espírito-do-mundo não passaria, então, do Gênio Maligno do sublunar?". Pela ordem (inversa), Hegel, Descartes e Aristóteles emparelhados numa só frase, cujo efeito, aliás, não é difícil presumir. (IL, 1989:64)

A crítica de Arantes tem endereço: os “mestres do método estrutural” que segundo o autor, apareceriam de forma fantasmagórica no texto de Lebrun ao inserir a dialética hegeliana “não pelo crivo da atualidade construída na sua complexidade, mas pelo filtro de outro capítulo da história da filosofia.”. (IL, 1989:65). Na terceira seção, Arantes elogia a maneira pela qual o Professor Gerard Lebrun conduzia suas lições, suas aulas, suas exposições e como estas seriam de difícil imitação. Arantes lembra o leitor da difícil tarefa de ceder ao *exemplo* no ensino da filosofia: o quão tortuoso é, para o professor, transpor o abismo do contemporâneo a época dos pensadores e suas obras, para ele, raras são as exceções a esse “mal-estar”. Arantes rememora Sartre, que como uma destas raridades na história da filosofia, que contemplava o plano conceitual de “situações exemplares” tanto estéticos e literais, quanto provenientes de seus dias. (IL, 1989:66). A quarta seção trata da forma “ensaística” que Lebrun costura seus textos e que para Arantes, acabou ajudando Lebrun a contornar os perigos do *exemplo*. Entretanto, o autor carrega nas tintas de sua crítica ao dizer que Lebrun, na ausência de uma

“reconstrução histórica material, abafada por grandes filiações genealógico-culturais, o que há de vertiginoso e desconcertante na arte lebruniana de citar situações do repertório filosófico se deve em grande parte à aplicação imediata de noções mal aclimatadas e que assim fulminam a queima roupa os altos e baixos da paisagem ideológica próxima, conservando embora o atrativo infalível da justaposição erudita. Nem sempre foi assim. Salvo engano, esta tendência declarou-se e reforçou-se em meados dos 70 a partir da estreia brasileira de Lebrun no “jornalismo” de idéias. Os dois livros anteriores (respectivamente, Kant e Hegel), mesmo impregnados sem alarde da conjuntura intelectual do momento (a Ideologia Francesa nos seus primeiros e mais sóbrios capítulos, eram teses austeras. (IL, 1989:67)

Para Arantes, Lebrun ao escrever nos jornais, auxiliava na educação filosófica do cotidiano, embora seus “passeios ao léu” estivessem fadados a “descontinuar o alvo”: seus ensaios – seus “escritos de combate”, segundo Arantes e descritos por ele mesmo como “Meus venenos” - por vezes descartavam “frontalmente a noção (teoria e prática) de Crítica,

sem a qual nenhum ensaio sobrevive enquanto tentativa de esclarecimento.”(IL, 1989:67).

Questiona Arantes:

Devassar o que os conceitos dissimulam? A formulação é propositadamente moralista: só os espíritos religiosos estão interessados em desmascarar, desmistificar, desalienar, etc. Não é a primeira vez que veremos Lebrun revertendo a tradição crítica no seu contrário, alegando temer o risco da contaminação ideológica do crivo ao qual se costuma se submeter as ideias e os seus interesses, de sorte que o verdadeiro doutrinário vem a ser o próprio crítico. Daí o pior: o impulso emancipatório sem o qual a crítica perde a razão de ser sempre acaba indo longe demais. Ao contrário, a “suspeita” do “avaliador” se detém nos primeiros passos, por esse lado não há o que temer, pois nada nem ninguém será efetivamente julgado, muito menos pelo famigerado “tribunal da história”: ao avaliador não interessam posições de classe (para falar no jargão que nosso Autor mais detesta) mas “interpretações”, códigos culturais através de cujas grades hermenêuticas as coisas são nomeadas – no limite, uma “agonística” em que todo conflito é de interpretação a toda luta, entre “tomadas de posição infra-rationais”, contra as quais não adianta mesmo argumentar. (IL, 1989:67)

De certo, lembra-nos Arantes, não se pode pensar sem “pré-juízos”. Para ele, as “ameaças” de Lebrun são produtos da mesma “razão racionalizante” da tradição metafísica ocidental, tal qual o marxismo, psicanálise, cristianismo, neokantismo. Para Arantes, Lebrun tende a “plantar mais espantalhos do que colocar problemas”: ao sugerir Mao como um dos “grandes homens”³⁰ do texto hegeliano, Lebrun acaba por pecar pelo “exemplo” de situar a História Universal na especificidade do caso chinês durante o século XX. Qual seria a necessidade de Lebrun falar “hegeliano” fora de sua época se

[...] já do ponto de vista meramente didático, não seria razoável ilustrar o desencontro no coração da *Weltgeschichte* através da reapresentação do seu verdadeiro assunto, a Revolução Francesa e a nova ordem social em escala mundial que daí se segue? (IL, 1989:69)

Para Arantes, este movimento de Lebrun, que em um primeiro momento passa por uma tentativa de “arrematar o processo da dialética pela evocação da desgraça do maoísmo”, acaba, ao final, sucumbindo “à falta de atmosfera no momento” ao dar-lhe “configuração histórica, sobretudo na forma aparentemente inócua da exemplificação”. A quinta seção, Paulo Arantes sugere ao texto lebruniano o mesmo “filtro nietzschiano”³¹ as escolhas de certos “analísadores”:

³⁰ A ressalva de Paulo Arantes é: “O atalho especulativo chamado ‘grande homem’ serve apenas para nos incutir a sensação de que o trabalho do Espírito-do-Mundo não tem medida comum com nenhuma ‘política finita’ (a do ‘entendimento’ em crise tematizada nestes termos não por acaso por Merleau-Ponty), de sorte que a ação histórica desenrola-se meio às cegas; o Entendimento não pode mesmo dominar um processo que ‘devasta e nada edifica’. Convenhamos, terminologia impropria à parte, e à revelia do Autor: um interregno materialista preparando um desfecho niilista-cristão.” (IL, 1989:69)

³¹ “Passemos ao filtro nietzschiano, que faz as vezes de retrato invertido dos tempos modernos.”(IL, 1989:70)

Aliviados de sua ganga histórica, *Übermensch* (melhor também não traduzir), Eterno Retorno, Vontade de Potência, Vida, Decadência, etc., não ascende por certo ao céu das idéias³² mas ao plano mais pragmático de meros “analísadores” reunidos numa espécie de caixa de ferramentas sem data de fabricação nem prazo de validade. Mas quem poderá confiar em “analísadores” não analisados? Até mesmo em psicanálise nenhum paciente se arriscaria. (IL, 1989:71)

Na visão de Arantes, quem ousaria confiar em tais “analísadores’ não analisados” seriam aqueles que não teriam medo do “perigo que vem do que é incerto’, os que deixaram para trás a obsessão do ponto fixo.” (IL, 1989:71), o que não seria o caso de Lebrun, que saberia escolher bem os seus alvos. Arantes continua sua crítica dizendo das dificuldades de ser nietzschiano em 1989 e que estes nietzschianos, estariam providos de um “sexto sentido” que os afastava do próprio Nietzsche. Cita um caso emblemático de Rubens Rodrigues Torres Filho em 1974 na tradução das Obras Incompletas:

[...] Rubens Rodrigues Torres Filho não dispensou a caução moral de um velho rodapé de Antônio Cândido, republicado em apêndice; na intenção de recuperar Nietzsche – um radical bissexto – para o convívio da cultura de oposição, o artigo de 1946 principiava aconselhando que se rejeitasse o conteúdo de suas idéias, retendo apenas para ponderação a técnica de pensamento, a título de propedêutica...(IL, 1989:71)

Na sexta seção, Arantes retoma o mote do “exemplo” e expõe passagem de Lebrun sobre o Manifesto Comunista e a apresentação dos “feitos da burguesia” por Marx:

[...] Lebrun, fingindo de reacionário rabugento, depois de aludir à argumentação de um parágrafo em que o surgimento de uma literatura universal é o ponto final de um processo, ou melhor, de uma frase que principiara pela expansão mundial da economia de mercado, nosso Autor, como dizia, arruma jeito de encaixar um breve reparo, a título de comparação explicativa e expeditiva, a propósito da formação, assinalada por Marx, de novas necessidades que “requerem para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas e dos climas mais diversos”[...] (IL, 1989:71-72)

A ideia de um mercado mundial, segundo Arantes, já participava ao itinerário nietzschiano de “murchar as ‘idéias modernas’” que Lebrun toma emprestado. Entretanto,

[...] a “grande suspeita” nietzschiana advogada por Lebrun continua extirpando ilusões em escala industrial mas sem nada oferecer em troca: ou melhor, a tagarelice ideológica abominada por Lebrun já está nas coisas e quando baixamos a guarda, aflora espontaneamente...nos exemplos. (IL, 1989:73)

³² A passagem nos remete a Introdução da *Fenomenologia do Espírito*: “Parece correto esse cuidado, pois há, possivelmente, diversos tipos de conhecimento. Alguns poderiam ser mais idôneos que outros para a obtenção do fim último, e por isso seria possível uma falsa escolha entre eles. Há também outro motivo: sendo o conhecer uma faculdade de espécie e de âmbito determinados, sem uma determinação mais exata de sua natureza e de seus limites, há o risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade.”(FE§73)

Para Arantes, a graça destes exemplos moram nas intenções “ultra-iluministas” de Lebrun: tudo se passa como cada “comparatismo indiscriminado” exposto por Lebrun, carregasse procedimentos “mais característicos da polêmica iluminista”, que levaria a uma “espécie de irresistível disparate progressista”. Arantes compara o movimento lebruniano às tendências da publicidade e à técnica do contemporâneo: algo semelhante a

[...] uma coleção de expedientes argumentativos especializados no confronto direto entre o discurso filosófico apanhado em pleno vôo e os dados imediatos e não analisados da vida contemporânea. Quer dizer: *ideias ao léu de um lado, mosaico ideológico do outro*. (IL, 1989:73, grifo do autor)

Na sétima seção e final, Arantes afirma que Gérard Lebrun é cativo a “transparência dos preconceitos” e é sob essa “forma desabusada, porém petrificada que os exemplos-opinativos trazem a atualidade para o interior de sua história da filosofia aplicada”. Entretanto, ressalva Arantes, ler Hegel à luz de Nietzsche é “simplesmente uma formação cultural filtrada sem rodeios por um outro sistema de avaliações brutas.” e que teríamos o contrário do crítico: um “avaliador lúcido” que trata de se valer de exemplos e deixar “cruamente pré-juízos que brotam do fundo da alma”:

Por isso em política é adepto da sinceridade na dominação, exercida *sans frase*; por quê se envergonhar, em nome do quê censurar a vontade de potência que se apresenta de peito aberto? Já em matéria de pensamento, o *espírito livre* prefere manifestar-se no seu oposto, o sólido bom senso do homem comum, desprezado pela “razão raciocinante” dos críticos: neste ponto Lebrun também quer que pensemos como de fato pensamos. (IL, 1989:73)

Deste modo, para Arantes, ao fim das contas temos “uma história nietzschiana da filosofia” distinta da outra, outrora mais “técnica” por certa “desinibição ideológica”, como houvesse o “acanhamento do pai de família, antes padecido em silêncio, pode agora ser transfigurado. Não em lapsos que fazem todo mundo se sentir em casa.” (IL, 1989:74). Para Arantes, o “Avesso da Dialética” transcorre “entre grandes escolhas civilizacionais, a cada página sonha-se com outras Europas abortadas.”:

Ao fechá-lo e abrir os jornais, cessa o frenesi transgressivo que o professor se oferece e aos seus leitores estudiosos, e principia a temporada de caça aos *parti-pris* dos amigos da ideologia, mas agora em nome do Ocidente caluniado pelo ressentimento que grassa na periferia do capitalismo. São páginas e páginas cordatas da mais afiada polêmica: até o implacável *agon* dionisíaco torna-se quando muito um conflito bem temperado pelo hábito civilizado do compromisso, cultivado não por acaso pelos “espíritos livres”... de preconceitos. (IL, 1979:74, grifo do autor)

Paulo Arantes congratula a obra e diz que não há nada mais brasileiro do que a “luz nietzschiana sob a qual o Professor Gérard Lebrun retomou a leitura de Hegel.” (IL, 1989:74)

CONCLUSÃO – O FIM DA HISTÓRIA E AS CICATRIZES INVISÍVEIS DO ESPÍRITO

A igualação verdadeira, isto é, consciente-de-si e aí-essente, já está contida, segundo sua necessidade, no que precede. O romper do coração duro e sua elevação à universalidade, é o mesmo movimento que estava expresso na consciência que se confessava. *As feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes*. O fato não é o imperecível, mas é reabsorvido pelo espírito dentro de si; o que desvanece imediatamente é o lado da singularidade presente no fato, - seja como intenção, seja como negatividade e limitação aí-essente do fato. O Si efetivante - a forma da ação - é só um momento do todo, e igualmente o saber que pelo juízo determina e que fixa a distinção entre o lado singular e o universal do agir. Aquele malvado põe essa extrusão de si, ou se põe como momento, [ao ser] atraído, para o ser-aí que se confessa, pela visão de si mesmo no Outro. Mas para esse Outro deve romper-se seu juízo unilateral e não reconhecido, assim como para o primeiro [o que deve romper-se é] seu ser-aí unilateral e não reconhecido. Como um demonstra a potência do espírito sobre sua efetividade, assim o outro [demonstra] a potência sobre seu conceito determinado. (FE, §669)

O sol se pôs e a meditação sobre as ruínas é o que nos resta ao fim do dia. O que podemos recolher dos pensamentos aqui apresentados acerca da *História Universal*? Para o leitor do texto hegeliano, um dos temas de *saída* é a própria *entrada* na trama que envolve as ideias deste autor. *Romper o tal coração duro* é uma das tarefas à promessa de unidade do sistema de Hegel. Para a bela alma que se confessará ao final da jornada³³, sofre e amar é configurações deste jovem coração rumo um fim de perdão e rememoração. Abandonar o invólucro da alma, este corpo, num reencontro com ela mesmo, que não deixou de ser desde o começo. Teria a consciência apreendido que aquelas visgueiras para conhecê-Lo também faziam parte do processo? A resposta positiva a esta questão já engendra a ideia do *Bildungsroman* que se configura a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Quais estações abrigaram a consciência antes de se encontrar novamente enquanto alma? Quais quedas seriam necessárias para a reconciliação final ao Absoluto³⁴? Todas as negações, todas as oposições, as contradições: tecido fino e essencial, constituinte da realidade efetiva. Não

³³ Assim inicia o Livro VI de “Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister”: “Até meus oito anos fui uma criança perfeitamente saudável, mas desse período me recorro tão pouco quanto do dia de meu nascimento. Ao completar oito anos, acometeu-me uma hemoptise, e naquele instante minha alma foi toda sentimento e memória. Ainda tenho diante dos olhos as mínimas circunstâncias daquele acidente, como se tivesse ocorrido ontem. Durante os nove meses em que me vi obrigada a guardar repouso, e os quais suportei pacientemente, pareceu-me haver-se implantado o alicerce de todo meu modo de pensar, ao mesmo tempo em que se ofereciam a meu espírito os primeiros expedientes para que se desenvolvesse a seu próprio modo. Sofria e amava: nisso residia a verdadeira configuração de meu coração.” (GOETHE, 1994:351)

³⁴ Sistemáticamente: Na arte, intuído; Na religião, representado; Na filosofia, pensado; (HÖSLE, 2007:645)

haveria progresso do espírito sem esta trama, para Hegel e para nós. O fim da história³⁵, em sua apropriação confusa e insidiosa no século XX, também compõe as ruínas deste reencontro no crepúsculo. Tudo se passa como a revelação do espírito absoluto também reconciliasse as críticas que o pensamento hegeliano sofrera ao longo de suas interpretações neste sentido histórico. Se a ave de minerva só bate asas no entardecer, nada mais útil à própria história que pensar o “fim da história”, visto que já ocorreu do oriente para o ocidente, o dia da história. A compreensão da história pressupõe a Hegel, a visão do berço, da gênese dos acontecimentos que deflagraram a história. A compreensão vasta de todas as transformações e destruições. Tudo aquilo que a “ciência nova” descartaria nos processos teóricos e cartesianos, entrariam para o “cálculo” hegeliano: tudo aquilo que é, será negado. Interessa para Hegel, tanto o que era sólido, como o que se desmanchava no ar, tanto o lixo e como a versão da derrota e dos perdedores. A transformação disso para aquilo, tudo que vem a ser, tudo. A história e seu fim. Nada para nada³⁶. Nada demais para o “espírito de contradição organizado”³⁷ como se atirar no inferno para anos de tradição filosófica, o chamado “devir”. A incessante batalha para isolar variáveis e teorizar em nome de uma estabilidade que não parece “dormir no tempo”: o esforço cartesiano posto em causa. Este constante perecimento-esvanecimento-apodrecimento, esta mobilidade que emerge em cisões, mas não “compreende” a realidade cindida como pede a tradição científica de objetos e fragmentos. Não haveria expediente para a filosofia hegeliana que não contemplasse um sentido racional do presente, cada instante desconectado do todo, ou individualidades preteridas pela totalidade. O pensamento de Hegel

³⁵ Também consideremos a interpretação de Francis Fukuyama ao tomar o neoliberalismo como sinônimo do “fim da história” e como defesa de uma “great disruption”. (FUKUYAMA, 1999). Bernard Bourgeois resume a tese de Fukuyama em dois momentos: “1) a história, em sua atualidade mais objetiva, que anula em particular seu desvio comunista, impõe a constatação de que a democracia liberal representa ‘o ponto final da evolução ideológica da humanidade’, ‘a forma final de todo governo humano’, e portanto, ‘o fim da história’; mas 2) esta constatação não é senão a verificação positiva da afirmação especulativa hegeliana do fim da história, que, em troca, explica e justifica o conteúdo de tal constatação pela análise do processo de reconhecimento (originário na luta do mestre e do escravo), o desejo humano de reconhecimento, grande motor da história, satisfazendo-se plenamente no fim desta.” (BOURGEOIS, 2004:161)

³⁶ Nas palavras de Hegel: “De início, a natureza originariamente determinada da individualidade, sua essência imediata, não está ainda posta como agente, e assim chama-se faculdade especial, talento, caráter etc. Essa coloração característica do espírito deve ser considerada como o único conteúdo do próprio fim, e, com absoluta exclusividade, como a realidade. Quem se representasse a consciência como ultrapassando esse conteúdo, e querendo levar à efetividade um outro conteúdo, representar-se-ia a consciência como um nada labutado rumo ao nada.”(FE, §401)

³⁷ Conta-nos Paulo Eduard Arantes em “Origens do Espírito de Contradição Organizado”: “Em outubro de 1827, voltando de Paris, Hegel deteve-se em Weimar. Goethe ofereceu um chá em sua honra. Falou-se um pouco de tudo. Numa de suas voltas, a conversa chegou, afinal, na Dialética. Instado pelo anfitrião a defini-la, Hegel não se fez de rogado (muito embora professasse uma filosofia alérgica a definições) e, abrindo o jogo, apresentou-a simplesmente como o *espírito de contradição organizado*. Eckermann registrou a tirada nos seguintes termos: a dialética “nada mais é do que o espírito de contradição ordenado, e metodicamente cultivado, alguma coisa que se encontra em todos os homens, o dom supremo de distinguir o verdadeiro do falso.” (ARANTES, P.E., 1996:213)

nos exige uma racionalidade que contemple silogismo tal que consiga desmobilizar (e agregá-la ao conjunto) a razão instrumental – para ficar num signo mais reconhecido a nossa recente tradição crítica - reconhecer os elementos opostos da realidade. O que leva essa dissertação a uma série de questões: Que terror foi aquele da Revolução Francesa que não parte da história?³⁸ “Pisar em flores inocentes”, não seria esse um fardo necessário rumo à completude das séries dessa consciência rumo a seu encontro com o Espírito do Mundo? Não seria próprio desse Espírito do Mundo e sua transitoriedade (seu trânsito pelo tempo) se edificar entre “mortos e feridos”³⁹? O que dizer então do contemporâneo, se a grande tarefa do filósofo é pensar o presente? O que está encarnado nesse tempo que merece reconhecimento? Para “dar conta do recado”, para “dar notícia” daquele raio em céu claro, qual é o “caminho” rumo à descontinuidade do pensamento tradicional? Em tempo de indivíduos, após um século de barbárie, de guerra constante e extinção, qual é o brilho de uma *história universal*? Podemos contar com aquele projeto universal cosmopolita e garantir a insociável sociabilidade⁴⁰ entre imigrantes, estrangeiros e xenófobos? Quais polícias e políticas serão mobilizadas para aquele outro, ou melhor, com nós enquanto outros em terras estranhas? No presente imediato, qual projeto de universidade compreenderia as lições hegelianas sobre o estágio dos “povos sem

³⁸ “ Já foi dito que a Revolução Francesa resultou da filosofia, e não é sem razão que a filosofia tem sido chamada de *Weltweisheit* [sabedoria do mundo]; pois não só é verdade em si e para si como a pura essência das coisas, mas também verdade em sua forma viva conforme mostrada nas coisas do mundo. Não deveríamos, portanto, contradizer afirmação de que a revolução teve seu primeiro impulso da filosofia. [...] Desde que o Sol surgiu no firmamento e os planetas revolvem ao redor dele, nunca se percebeu que a existência do homem centra-se na cabeça, isto é, no pensamento, e inspirado nele o homem constrói o mundo da realidade [...] só agora o homem avançou a ponto de reconhecer o princípio de que o pensamento deve governar a realidade espiritual. Por conseguinte, essa foi uma gloriosa alvorada mental. Todo pensamento sendo compartilhado no júbilo dessa época. As emoções de um caráter elevado estremeceram a mente dos homens naquela época; um entusiasmo spiritual espalhou-se pelo mundo, como se a reconciliação entre o divino e o secular fosse agora realizada’ Isso, é claro, não impediu que Hegel analisasse friamente a necessidade interna dessa explosão da liberdade abstrata, transformando-se em seu oposto, o Terror revolucionário autodestrutivo.”(ZIZEK, 2013:133)

³⁹ E ao pensar-se em transitoriedade, podemos pensar naquelas personalidades históricas do mundo? Aqueles grandes homens cada vez mais invisíveis nos tempos modernos: “Uma personalidade histórica do mundo não é tão desprovida de imaginação que não possa adaptar sua ambição às circunstâncias, mas também não é muito ponderada. Está dedicada a um objetivo, aconteça o que acontecer. Por isso homens assim poderão chegar a tratar outros interesses grandes, ou até sagrados, sem muita reflexão – comportamento esse que realmente os sujeita à repreensão moral. Uma personalidade tão poderosa tem de pisar em muita flor inocente, esmagando muitas coisas em seu caminho.” (HEGEL, 2001:82)

⁴⁰ A Quarta Proposição de Kant em “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”: “O meio de que a natureza se serve para obter o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo destas na sociedade, na medida em que ele se torna, finalmente, causa de uma ordem legal das mesmas disposições. Entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável dos homens, isto é, a sua tendência para entrar em sociedade; essa tendência, porém, está unida a uma resistência universal que, incessantemente, ameaça dissolver a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições aturais. Mas tem também uma grande propensão para se isolar, porque depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo a seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercer a resistência contra os outros.”

história”⁴¹ sem extrair cirurgicamente fragmentos delas para destratar o sistema filosófico na sua totalidade? Contemplemos nesse mesmo cair da noite a presença daqueles seres humanos primitivos⁴² e daqueles já iluminados do “entendimento”: estes que poderiam se valer de ombros do gigante Hegel para endossar ações excludentes - para ficarmos na história, “novos terroristas”: agindo sob novas formas de terror⁴³, estaríamos dispostos a nos deixar levar a mais “sofrimento e dor” rumo ao início? O trabalho demorado do espírito seria encorajado pela promessa de um íntegro *happy end*? Cessemos as questões da consciência de si. Elas irrompem o texto rumo à realidade que experimenta um pouco de “...uma ética”, sem que nenhuma *força seja reprimida*. Daí um quinhão da poderosa liberdade imanente do texto hegeliano, não se dissocia do ser, não se separa e compõe a vocação da integralidade. Um pensamento que *Pensa a crítica*⁴⁴, erra também, serve e assenhoreia ao mesmo tempo os

⁴¹ Lembra-nos Slavoj Žižek em “Menos que nada”: “É por isso que o animal humano precisa de um Senhor para discipliná-lo: a disciplina tem essa “insubordinação” como alvo, não a natureza animal do homem. Em *Lectures on Philosophy of History*, de Hegel, papel semelhante é desempenhado pela referência aos negros africanos: significativamente, Hegel trata dos negros antes da história propriamente dita (que começa com a China Antiga) na seção intitulada “• e Natural Context or the Geographical Basis of World History” [O contexto natural ou o fundamento geográfico da história universal]: os “negros”, aqui, representam o espírito humano em seu “estado de natureza”, são descritos como crianças monstruosas, pervertidas, ao mesmo tempo ingênuas e corruptas, que vivem em um estado pré-lapsário de inocência e, precisamente como tais, são os mais cruéis dos bárbaros; fazem parte da natureza e, contudo, são totalmente desnaturalizados; manipulam a natureza de maneira implacável, por meio da magia primitiva, mas ao mesmo tempo são atemorizados pela fúria das forças naturais; são covardes negligentemente corajoso. Esse intermediário é o “reprimido” da forma narrativa (neste caso, da “grande narrativa” hegeliana da sucessão histórico-mundial das formas espirituais): não a natureza como tal, mas a própria ruptura com a natureza que (depois) é suplementada pelo universo virtual das narrativas. Segundo Schelling, antes de se afirmar como agente do mundo racional, o sujeito é a “infinita falta de ser” (unendliche Mangel an Sein), o gesto violento da contradição que nega cada ser fora de si. Essa descoberta também forma o núcleo da ideia hegeliana de loucura: quando determina que a loucura é um recolhimento do mundo efetivo, o fechamento da alma sobre si mesma, sua contradição”, Hegel também concebe prontamente esse recolhimento como uma “regressão” ao nível da “alma animal” ainda enraizada em seu ambiente natural e determinada pelo ritmo da natureza (noite e dia etc.). Mas esse recolhimento, ao contrário, não resultaria no rompimento dos elos com o *Umwelt*, o fim da imersão do sujeito em seu ambiente natural imediato, e isso não seria, como tal, o gesto fundador da “humanização”?” (ŽIŽEK, 2013:

⁴² “O ser humano é esta noite, este nada vazio, que contém tudo na sua simplicidade – uma riqueza infundável de muitas representações, imagens, das quais nenhuma lhe pertence ou não estão presentes. Esta noite, o interior da natureza, que existe aqui – o puro si – em representações fantasmagóricas, é noite em toda parte, na qual nasce aqui uma cabeça ensanguentada – e ali outra aparição branca e terrível, de repente aqui diante dela, e depois desaparece simplesmente. Avistamos esta noite quando olhamos os seres humanos nos olhos – uma noite que se torna terrível.” (HEGEL, “Jeaner Realphilosophie” in *Frühe politische System*, 1974: 204 apud ŽIŽEK, 2013:201)

⁴³ “Desse tumulto seria o espírito relançado ao seu ponto de partida, ao mundo ético e ao mundo real da cultura, que se teria apenas refrescado e rejuvenescido pelo temor do senhor, que penetrou de novo nas almas. O espírito deveria percorrer de novo esse ciclo da necessidade, e repeti-lo sem cessar, se o resultado fosse somente a compenetração efetiva da consciência-de-si e da substância. [Seria] uma compenetração em que a consciência de si, que experimentou contra ela a força negativa de sua essência universal, não quereria saber-se nem encontrar-se como este particular, mas só como universal; portanto também poderia arcar com a efetividade objetiva do espírito universal, a qual a exclui enquanto particular.” (FE, §594)

⁴⁴ Michel Foucault sobre Hegel em “A Ordem do Discurso”: “Penso, no entanto, que minha dívida, em grande parte, é para com Jean Hyppolite. Bem sei que sua obra se coloca, aos olhos de muitos, sob o reinado de Hegel e que toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, procura escapar de Hegel: e o que procurei dizer há pouco a propósito do discurso é bem fiel ao logos hegeliano. Mas escapar

desígnios daquele Espírito do Mundo: nenhum episódio histórico está desatrelado do fim⁴⁵ absoluto. Voltemos ao pouco que sabemos sobre as circunstâncias que cercavam o filósofo alemão e suas lições. Um cenário macabro⁴⁶, por suposto! O silêncio do mundo atravessava as aulas noturnas do professor Hegel que contava a seus discípulos sobre o esvanecimento de cada uma das figuras da consciência rumo ao Espírito Absoluto em meio a velas e castiçais. A “certeza sensível” acredita-se, acha que sabe de si e das coisas tombadas no imediato ao seu toque. Quando para um instante e se dá conta que cada coisa possui outros adjetivos, deixa a pele e dilacera-se em “percepção”. Agora que aquele um possui vários outros, a “percepção” entra em colapso: começa a duvidar. E duvida até transformar para outra figura, o “entendimento”. Trajada de discernimento, a consciência pondera sobre as coisas, analisa, desfragmenta, reconstrói e isso a leva também a um possível entrave ao próximo estágio: ao repetir essas decomposições rumo ao infinito, ela se perde em meio aos fragmentos de suas análises e não sabe mais recompô-los. A consciência perde a noção do todo. Da compreensão que não se pode apreender a toda a realidade, surge uma nova pele: agora ela é consciência de si e se permite conhecer. Neste trajeto rumo a si mesmo, a “consciência de si” atenta-se que é necessário “um outro” para que possa se afirmar enquanto ser. Desta constatação, surge um embate mortífero dentro dela mesmo, numa dialética digna de *senhor e escravo*. Para superar essa cisão, a consciência precisa deixar de crer na possibilidade de servidão generalizada do mundo (estoicismo), que não há nada a ser feito (ceticismo) e que deve resignar-se e sofrer passivamente na condição de escravo (consciência infeliz). Para tanto, há dois caminhos a serem necessariamente cruzados. O primeiro: a consciência deve perder o medo da morte. Precisa viver o negativo, viver os erros, permitir o nada, saber-se enquanto dilaceração

realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um artil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar.” (FOUCAULT, M. L’Ordre du discours, Leçon inaugurale ao Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Éditions Gallimard, Paris, 1971 in FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1999:72)

⁴⁵ “A morte do homem divino, como morte, é a negatividade abstrata, o resultado imediato do movimento, que só se consuma na universalidade natural. A morte perde essa significação natural na consciência-de-si espiritual, ou seja, torna-se seu conceito indicado acima: a morte daquilo que imediatamente significa, - do não-ser deste Singular, - se transfigura na universalidade do espírito, que vive em sua comunidade, e nela cada dia morre e ressuscita.”

⁴⁶ Sobre a estadia de Hegel em 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 incestuosas 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.’ KONDER, 1991:29, grifo nosso.

constante. O segundo: a consciência deve trabalhar e saber da importância deste esforço rumo à universalidade. Ultrapassado estes dois caminhos, a consciência sabe das impossibilidades da passividades imobilistas das figuras anteriores (que foram necessárias e transportaram a própria até ali) e está formada para demorar na próxima casa, a “razão”. Neste momento, a consciência sabe que participa de um todo muito maior que das percepções anteriores. Ela se insere na humanidade e seus atos não estão desconectados deste movimento maior. Entretanto, esta inserção é deveras hostil. O palco é repleto de forças contrárias a suas atuações: sua singularidade está a todo tempo ao ponto de desaparecer em meio às leis deste teatro. O perigo deste estágio também reside na possibilidade da consciência se limitar as tais leis e vive-las, reproduzi-las e não criticá-las. Se a consciência ousa investigar as origens históricas destas leis, nega-las radicalmente e conseqüentemente, superá-las...A consciência ousa sua nova estação, o “espírito”. Agora, enquanto espírito rememora constantemente suas formas predecessoras, medita sobre todas suas peles e as inclui no seu caminhar: superando, preservando e destinando a ser outra coisa. Para continuar, o espírito se vale de uma energia essencial para seu movimento: a paixão⁴⁷. Impulsionado por esta paixão, o espírito se prepara para se superar rumo “saber absoluto”. A última figura reconcilia os extremos, ela estava presente no começo da jornada da consciência e faz do conceito, sua ferramenta. Depois de narrar a odisseia da consciência, sobraria os fantasmas aos discípulos de Hegel. E o que viria depois? Descansaria no sétimo dia, o saber absoluto? Qual a lógica viria após tamanha destruição, mortes e fantasmagorias? Depois da terra arrasada, qual é a história que encerra as memórias e os pensamentos de Hegel? Cessam-se as possíveis questões daquele fado⁴⁸ das aulas sobre a *Fenomenologia* e aporta-se no tempo presente, esse continente, tomando o “hegelianês” como “idioma nativo”. No início de nosso “trabalho”, verificamos a reflexão sobre a história enquanto meditação sobre as ruínas, e como foi possível que a prosa hegeliana ainda sim nos fornece uma *matriz de inteligibilidade* para uma reconstrução peculiar ao

⁴⁷ O interesse da particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em parte destruído. Não é a idéia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ileso na retaguarda. A isso se deve chamar astúcia da razão: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois é esse o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa. **O particular geralmente é infinito perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados.** A idéia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos. (HEGEL, 1995:35)

⁴⁸ Como cantou Amália Rodrigues em “Tudo Isto É Fado”: Perguntaste-me outro dia/Se eu sabia o que era o fado/Disse-te que não sabia/Tu ficaste admirado/Sem saber o que dizia/Eu menti naquela hora/Disse-te que não sabia/Mas vou-te dizer agora/Almas vencidas/Noites perdidas/Sombras bizarras/Na Mouraria/Canta um rufia/Choram guitarras/Amor ciúme/Cinzas e lume/Dor e pecado/Tudo isto existe/Tudo isto é triste/Tudo isto é fado/Se queres ser o meu senhor/E teres-me sempre a teu lado/Não me fales só de amor/Fala-me também do fado/E o fado é o meu castigo/**Só nasceu pra me perder**/O fado é tudo o que digo/Mais o que eu não sei dizer.

mundo do espírito, mesmo que para a regressão vinculada à noção de uma “proto-história”, haveria se estabelecendo a fronteira entre mundo do espírito e história natural, de um lado, e, de outro, para o desencadeamento de um processo que torna imprescindível, desde o início, a apresentação de um “fim da história”. Dado a dinâmica da modernidade (crises e cisões) torna-se possível o desenvolvimento de uma *prosa crítica da história*, na medida em que a explicitação da finitude dos impérios, (compreendida como uma história da soberania), signifique uma redução do processo da história a um desenrolar uniforme e problemático. Por fim, sem conclusões ou sugestões, reforça-se a questão: na medida em que a efetividade do “fim da história” implica uma descontinuidade singular, seria pertinente passar uma vez mais a palavra à filosofia negativa de Hegel, de modo a permitir-lhe interrogar, criticamente, é claro, o limiar para além do qual o processo cumulativo das continuidades solicita o recurso à ideia subjacente de uma pós-história? Com a crítica de Gerárd Lebrun, o ponto mais demorado de nosso trabalho, uma possibilidade brilhou ao longo deste percurso: a essa “máquina de moer impérios” que é a filosofia da história, bem longe de subscrever as facilidades de um “imaginário mobilista”, o andamento da prosa hegeliana explicita a refutação de um império por outro ou de uma soberania por outra. Por esta via, “a verdadeira teodicéia” é menos uma procissão de teologemas do que uma metafísica retificada: esta última, seria para resumir, a anamorfose legível daquela. Se para Lebrun, a história mundial é um texto, isto não significa de modo algum um reducionismo a mais, já que, na prosa hegeliana da história comparece uma convicção tão subjacente como inegável⁴⁹. Com Herbert Marcuse, tais épocas de crise e de colisão dispõem de um episódio histórico mundial sem precedentes. Para uma estimativa da pertinência do episódio histórico ao conceito filosófico, em 1959, no epílogo que redigiu para *Razão e Revolução*, Marcuse encerra que a ideia de uma forma díspar da razão e liberdade, “sonhada tanto pelo idealismo dialético como pelo materialismo, ainda parece uma utopia. Mas o triunfo das formas retrógradas e conservadoras não desmerecem a verdade desta utopia.”⁵⁰ Tal embricamento entre a dinâmica das crises e os modelos críticos leva Marcuse a insistir no teor conflitivo da prosa hegeliana: “o sistema pudesse ser chamado com propriedade uma “filosofia negativa”, tal como o foi, naquela época por seus adversários⁵¹. Se assim o pensamento hegeliano da história aparece como uma arma contra as filosofias positivas, poderíamos sugerir uma retrospectiva hegeliana da revolução

⁴⁹ [convicção de] que a história propriamente dita se deixa vislumbrar nas épocas de crise e de ‘colisões’, quando a referência às normas éticas e morais se torna vã e os objetos finitos dos homens se vêem submergidos por uma situação nova. É somente então que surgem as possibilidades propriamente históricas. (LEBRUN, 1988:21)

⁵⁰ MARCUSE, 2004:374

⁵¹ MARCUSE, 2004:9

francesa em tempos de contra-revolução. Por texto, sem dúvida; porém, começa a se tornar menos enigmática uma expressão que o caracteriza como prosa crítica da história. Com Paulo Eduardo Arantes, os caminhos se bifurcam. Por um lado, a “prosa da história” assinala, para os povos imersos no sono da não-história, no torpor a-histórico, no “estado de inconsciência de si”, o ingresso desses povos no limiar da história universal. Envolvimento que promete um desenvolvimento, ruptura com a vida apenas imediata, o espírito se reconcilia, pois, com a caducidade. Compreendamos esse imperativo: é preciso ligar a negatividade do tempo à negatividade do Conceito; “o poder do *tempo* que se desenha de início como perda e ruína deve ser subordinado ao poder do Conceito, onde a perda é metamorfoseada em ganho, onde o que desaparece dá testemunho de sua pertinência à história”⁵². Por outro lado, o acompanhamento filosófico do processo revolucionário francês permite situar a atitude de Hegel diante do acontecimento-chave dos tempos modernos. Tudo se passa, neste caso, como se fosse necessário captar do interior do edifício da história a sua manifestação do conjunto, enxergar o sol a partir dos vitrais da catedral. Assim, se for correto falar em “realismo hegeliano”, será possível discernir entre o pressuposto real dessa grande relato de formação, ascensão e supremacia do Terceiro Estado (senha, para Arantes, da própria filosofia da história) e os sucessivos confiscos de uma vitória que teve profundidade revolucionária e alcance popular. Concluamos, por hora, desta maneira: a reflexão sobre a história universal começa com uma meditação sobre as ruínas, se o texto da história só emerge no momento em que o “entendimento prosaico” ocupa o lugar da primitiva representação poética⁵³, coloca-se então o problema da irradiação da subjetividade, questão que concerne ao sol interior da consciência. Ora, o espírito - só e junto a si mesmo como unidade da subjetividade e da objetividade - põe-se como qualidade da própria inteligência na objetividade. Ainda parece ser um dos pontos até agora totalmente descuidados, e de fato um dos mais difíceis, na Doutrina do Espírito, na sistematização da inteligência, *apreender a situação e significação da memória, e conceber sua conexão orgânica com o pensar*. A memória como tal é, ela mesma, o modo apenas exterior, o momento unilateral da existência do pensar; “a passagem é, para nós ou em si, a identidade da razão e do modo da existência; essa identidade fez que a razão exista então em um sujeito como atividade sua: assim a memória é o pensar.”⁵⁴ Essa conexão orgânica entre memória e pensamento, ao propor uma resolução para o problema da cisão entre individualidade e espírito mundial do tempo evoca a proposta adorniana presente

⁵² ARANTES, 2000: 211

⁵³ ARANTES, 2000:194

⁵⁴ HEGEL, 1995:258

em nossa introdução⁵⁵. Perguntemo-nos: quanto maior a uniformidade processual do conjunto maior seria a potência inaudita das contradições? Esta questão, suscitada por um dos modelos críticos da dialética negativa⁵⁶, têm o mérito de afastar todo um conjunto de releituras que ora reduzem ora extrapolam o escopo da prosa hegeliana da história⁵⁷. Em outros termos, *Adorno nos coloca na via de uma reconstrução da história universal tal como Hegel a concebeu em toda a sua amplitude*: longe de precipitar-se rumo a uma conciliação terminal e forçada, o texto adorniano cultiva um tipo singular de paciência sem cair na apologia do *status quo*. Tudo se passa como se a positividade própria ao hegelianismo berlinense fosse mais negativa do que a negatividade daqueles intelectuais que foram chamados contemporâneos do neohegelianismo de esquerda⁵⁸. Tudo se passa, inversamente, como se a negatividade própria ao desencantamento berlinense testemunhasse uma positividade mais profunda do que aquela expressa pelos que postularam o neoliberalismo como sinônimo do fim da história e como defesa de uma “grande ruptura”⁵⁹. Suspende-se, provisoriamente, este idioma esquisito de falar sobre aquilo que é.

Abracem-se milhões de seres!
 Enviem este beijo para todo o mundo!
 Irmãos! Sobre a abóboda estrelada
 Deve morar o Pai Amado.
 Vos prosternais, Multidões?
 Mundo, pressentes ao Criador?
 Buscais além da abóboda estrelada!
 Sobre as estrelas Ele deve morar.⁶⁰

⁵⁵ “O próprio Hegel tinha concebido a história universal uniforme meramente por força de suas contradições. [...] Todavia, a descontinuidade e a história universal precisam ser pensadas juntas. Riscar essa história universal como resíduo de uma crença metafísica confirmaria intelectualmente a mera facticidade enquanto a única coisa a ser conhecida e por isso aceita, do mesmo modo que a soberania, que subordinava os fatos à marcha triunfal do espírito uno, a ratificara antes como expressão dessa história.”(ADORNO, 2009:266)

⁵⁶ Referimo-nos ao subtítulo reservado por Adorno para a terceira parte da *Dialética Negativa*: “Espírito do mundo e história natural” . (ADORNO, 2009:250-298)

⁵⁷ C.f. HABERMAS, 2000 e FUKUYAMA, 1999.

⁵⁸ Cf. ROSA FILHO, 2009: 76.

⁵⁹ Este é, como se sabe, o título da terceira parte do livro de Francis Fukuyama. (FUKUYAMA, 1999).

⁶⁰ SCHILLER, Friedrich. Poesia ingênua e sentimental. São Paulo: Iluminuras,1991

BIBLIOGRAFIA

HEGEL, G.W.F., *Werke in 20 Bänden* (baseada na edição de 1832-1845), Eva Moldenhauer e Karls Markus Michel (orgs). Frankfurt AM Main, Suhrkamp, 1971-1979.

_____, *Briefe Von und an Hege*, Band I, 1785-1812, J. Hoffmeister (org.). Hamburgo, F. Meiner, 1952. Band II, 1813-1822, J. Hoffmeister (org.); Hamburgo, F. Meiner, 1953.

_____, “Philosophie des Geistes”, in : *Jenaer Systemwürfe III*; Hamburgo, F. Meiner, 1987.

_____, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*; Hamburgo, F. Meiner, 1922.

_____, *Die Vernunft in der Geschichte*, Ed. J. Hoffmeister; Hamburgo, F. Meiner, 1966.

HEGEL, G.W. F., *A razão na história*. São Paulo: Centauro, 2001.

_____, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). I. A Ciência da Lógica*, São Paulo: Loyola, 1995.

_____, *Filosofia da história*, Brasília: UNB, 1999.

_____, *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Filosofia da História*, Brasília: UNB, 2008.

_____, *Propedêutica Filosófica*, Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

_____, *Lecciones sobre la filosofía de La historia universal*; Madrid: Alianza Editorial, 1982.

ADORNO, T. W., *Dialética Negativa*, Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.

_____, *Minima Moralia*, Rio de Janeiro : Azougue Editorial, 2008.

_____, *Trois études sur Hegel*, Paris: Payot, 1979.

ALTHUSSER, B., *Materialismo Histórico e Materialismo Dialético*, 2ª edição. São Paulo: Editora Global, 1988.

ANDERSON, P., *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*, Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

ARANTES, P. E., *Hegel a ordem do tempo*; São Paulo: Polis, 2000.

_____, *Idéias ao Léu* In *Novos estudos*, São Paulo, n. 25: CEBRAP, 1989.

_____, *Ressentimento da Dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*, São Paulo: Paz e Terra, 1996.

BODEI, R., *Sistema ed época*, Bolonha: Il Mulino, 1975.

BORGES, M. L. A., *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

BOUTON, C. *Le process de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*. Paris: Vrin, 2004.

BOURGEOIS, B. *Hegel: os atos do espírito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

CORTELLA, L., *Dopo il sapere assoluto: l'eredita hegeliana nell'epoca post-metafisica*. Milão: Guerini e Associati, 1995.

FUKUYAMA, F., *The Great Disruption, The Human Nature and The Reconstitution of Social Order*, New York: Touchstone, 1999.

GIOVANNI, B., *Hegel e il tempo storico della societa borghese*. Bari: De Donato, 1970.

HABERMAS, J., *Discurso filosófico da modernidade*; São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HYPPOLITE, J., *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____, *Introdução à filosofia da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

HÖSLE, V., *O sistema de Hegel*, São Paulo: Loyola, 2007

KAFKA, F., *Diante da Lei* In *O processo*, São Paulo: Brasiliense, 1995.

KNOX, T.M., *Introduction to the Lectures on the History*, Oxford: Oxford University Press, 1987.

KOJÈVE, A., *Introdução à leitura de Hegel: aulas sobre a fenomenologia do Espírito ministradas de 1933 a 1939 na École Pratique des Hautes Études*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

LEBRUN, G., *A Paciência do Conceito*, São Paulo: Editora Unesp, 2006. (18)

_____, *O Averso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche*, São Paulo: Cia. Das Letras, 1988.

MARCUSE, H., *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*. Paris: Ed. de Minuit, 1972.

_____, *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

MARX, K. E., *Manuscrítos econômico-filosóficos* In: *Os Pensadores* São Paulo: Abril, 1974.

OLIVEIRA, M. A., *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

RITTER, J., *Hegel et la Révolution française*. Paris: Beauchesne, 1970.

ROGOZINSKI, J., *O dom da lei: Kant e o enigma da ética*, São Paulo: Paulus, 2009.

ROSA FILHO, S., *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*, São Paulo: Barcarolla, Discurso Editorial, 2009.

ROSENZWEIG, F., *Hegel e o Estado*, São Paulo: Perspectiva, 2008.

SCHILLER, Friedrich. *Poesia ingênua e sentimental*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

TAMBOSI, O., *O Declínio do Marxismo e a Herança Hegeliana – Lúcio Colletti e o debate italiano (1945-1991)*; Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

WEBER, T., *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993.

ŽIŽEK, S., *A Visão em Paralaxe*, São Paulo: Boitempo, 2008.

_____, *Menos que nada*, São Paulo: Boitempo, 2013.

_____, *First as Tragedy, Then as Farce*, New York: Verso, 2009.

BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

ABBAGNANO, N., *Dicionário de filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CHÂTELET, F., *O pensamento de Hegel*, Lisboa: Editora Presença, 1985.