

FILOSOFIA E CULTURA NA TRADIÇÃO OCIDENTAL

Henrique C. de Lima Vaz
Fac. Filosofia CES-SJ (BH)

Resumo: Filosofia e Cultura na tradição ocidental. O artigo estuda, primeiramente, os dois tópicos do *paradoxo* e da *necessidade* da filosofia na sua relação com a cultura a partir das origens gregas. Examina, em seguida, os dois modelos platônico e hegeliano como paradigmas dessa relação paradoxal e necessária da filosofia com a cultura do seu tempo. A conclusão propõe algumas reflexões sobre a atualidade da filosofia em face do predomínio da chamada racionalidade sistêmica na cultura contemporânea.

Palavras-chave: Filosofia, cultura, tradição ocidental, Platão, Hegel.

Summary: Philosophy and Culture in western tradition. First, the article explores the relationship of "paradox" and "need" of philosophy in relation to its greek cultural origins. The article then examines two models, platonic and hegelian, as paradigms of this "paradoxical and necessary" relation of philosophy with the culture of its time. Concluding, the author proposes some reflections regarding the actuality of philosophy in light of the dominion of the so called rationalization systematic in contemporary culture.

Key-words: Philosophy, Culture, Western tradition, Plato, Hegel.

I. Introdução

Ao unir os termos "cultura" e "filosofia" como epígrafe temática dos seus trabalhos, a Semana Filosófica que hoje encerramos teve em vista, sobretudo, dois alvos. O primeiro foi o de mostrar a *universalidade* da intenção filosófica que, tal como é entendida e praticada na tradição ocidental, abrange todos os campos da cultura. O segundo foi o de pôr em relevo a *singularidade* do modo de pensar filosófico

que, ao penetrar os diversos domínios da cultura, opera uma inversão na sua intencionalidade espontânea e impõe-lhes a tarefa de uma autofundamentação reflexiva que, por sua vez, só a própria filosofia pode levar a cabo, tornando-se ela então, como pretenderá Hegel, a consciência ou o *espírito* do mundo histórico, sobretudo da sua unidade profunda e vindo a ser, portanto, o princípio animador, a *entelêquia*, para falar como Aristóteles, da cultura. Uma cultura na qual a filosofia se faz presente é uma cultura obrigada a *dar razão* de si mesma, vem a ser, a justificar-se filosoficamente. Tal a singularidade da intenção filosófica entre todas as formas do saber. Mas, esse *dar razão* não conhece fronteiras e, assim, nenhuma província do universo cultural escapa à sua judicatura.

As conferências e seminários da Semana Filosófica foram uma atestação viva dessa universalidade e singularidade da intenção filosófica nessa hora tardia da cultura ocidental que estamos vivendo. Aqui, a pergunta filosófica foi dirigida a todos os domínios fundamentais da nossa cultura. Verdade, Religião, Ética, História, Ciência, Política, eis os temas cuja face problemática foi investigada num exercício reflexivo de pôr em questão e de dar razão que constitui justamente a tarefa primeira do modo de pensar que a nossa tradição denominou *filosofia*.

A inquieta e questionadora presença da filosofia na cultura, ou na morada que o homem refaz constantemente para tornar possível a sua sobrevivência na terra, apresenta uma dupla face de necessidade e paradoxo. Uma necessidade latente, que já pulsa nos primeiros vestígios da cultura pré-histórica e nos quais está inscrita a inquietação pelo ser e pelo sentido; e um paradoxo patente no fato de que interrogar-se sobre o ser e o sentido significa, justamente, pôr em questão os fundamentos dessa morada que o homem penosamente constrói e que deveria ser para ele a extensão do seguro abrigo da natureza. Quando o desenvolvimento da cultura humana atingiu o decisivo ponto de inflexão em que a razão passou a ser a principal matriz simbólica do processo de criação cultural, a necessidade e o paradoxo da filosofia manifestaram-se num evento histórico de conseqüências incalculáveis, qual foi o primeiro alvorecer do pensamento filosófico na Jônia do século VI a.C. Essa primeira aparição histórica da filosofia surpreende e desconcerta os homens daquela civilização fadada a tornar-se a primeira civilização filosófica da história. Os termos da relação entre filosofia e cultura são postos desde então de maneira exemplar: de um lado a universalidade da razão e a singularidade do seu procedimento reflexivo e demonstrativo, impondo ao universo tradicional das representações, das crenças e das normas a comprovação decisiva da sua legitimação diante do tribunal do *logos*, o que implica o julgamento ou a *crise* das mais arraigadas certezas; de outro, a segurança milenar das pretensas evidências do senso comum sobre as quais se funda a morada do homem, a saber sua cultura ou o seu *ethos*, construídas segundo as lições da natureza, a primeira das quais é a da violência e da luta como caminho de sobrevivência, sendo abalada pela irrupção das grandes interrogações postas pela filosofia.

Para bem se atingir as longínquas raízes históricas do tema "filosofia e cultura" na tradição ocidental, é preciso dar-se conta do que representou o surgir da iniciativa do filosofar no violento mundo das cidades gregas, apenas saído da tumultuada idade arcaica¹. Um notável filósofo dos nossos dias procurou reconstituir teoricamente a

significação profunda da aparição da filosofia no mundo dessa violência originária que impõe suas regras e suas exigências à edificação da cultura humana². Mas a surpresa e mesmo o espanto diante da iniciativa do filosofar — do fazer da razão a instância última da *crise* ou julgamento de todas as manifestações da cultura — manifestam-se desde os primeiros passos do pensamento filosófico e recebem uma forma emblemática na legenda que atribui a Pitágoras a resposta ao tirano de Fliunte que consagrou na doxografia antiga o termo *philosophia*³. A singularidade do modo de pensar filosófico se estende ao exercício do ato de filosofar, caracterizando essa *atopia*, esse não-lugar do filósofo no mundo dos homens que alimentou toda uma tradição anedótica na literatura antiga⁴. A celebrada *atopia* de Sócrates torna-se aqui um símbolo dessa relação paradoxal entre filosofia e cultura⁵ que se eleva no pórtico de entrada da história da filosofia ocidental para indicar que, aos olhos do homem comum, o caminho da filosofia parece conduzir a terras ignotas e estranhas.

Se atendermos às características que, segundo as fontes mais antigas, acompanham a intenção do pensar filosófico e o modo de vida do filósofo poderemos talvez compreender por que a aparição da filosofia represente como que uma ruptura na unidade e na harmonia do universo cultural. As obras da cultura surgem sempre no interior de uma esfera de interesses e estão assim sempre vinculadas à satisfação de uma necessidade humana. Ora, longos séculos hão de transcorrer antes que Kant possa dissertar com tranqüila segurança sobre os interesses da Razão pura⁶. Embora a *theoria* venha a tornar-se, finalmente, uma das matrizes culturais básicas da civilização do Ocidente, Aristóteles ainda julgará necessário justificar o seu caráter de contemplação desinteressada, lembrando o espaço de lazer (*scholé*) que surgiu primeiro como prerrogativa da casta sacerdotal no Egito e propiciou o desenvolvimento da curiosidade, mãe da ciência⁷. Desta sorte, uma das tarefas que a filosofia, apenas nascida, deverá cumprir, será a de justificar a sua própria existência e a de dar razão do modo de vida daqueles que, segundo o dito de Anaxágoras, se consagram à *theoria*⁸. Dois *tópoi* se tornaram clássicos nessa espécie de *apologia pro vita sua* que a filosofia vai escrevendo nos primeiros séculos da sua história: o *tópos* das três vidas e o *tópos* da necessidade de filosofar.

O *tópos* das três vidas: teorética, política e crematística ou de negócios — foi formulado sem dúvida primeiramente por Platão⁹, mas se inspira na tradição antiga de uma classificação, por ordem de valor, dos bens da vida humana¹⁰. Aristóteles retoma a enumeração de Platão num texto célebre da *Ética de Nicômaco*¹¹ e ela recebe uma espécie de consagração doxográfica a partir do texto de Heráclido Pôntico¹², segundo o qual as formas de vida são comparadas por Pitágoras aos propósitos dos que comparecem às panegírias seja para contemplar o espetáculo e são os *teóricos*, seja para participar dos jogos e são os de *vida ativa*, seja para fazer comércio e são os de *vida crematística*. Assim a filosofia tenta se justificar como sendo o modo (*trópos*) de vida mais elevado entre quantos se ofereciam ao homem grego. A apologia da vida filosófica como vida de contemplação torna-se, desta sorte, a origem de um dos mais célebres problemas da cultura ocidental, a saber, o problema da primazia respectiva da *theoria* ou da *práxis*, da contemplação ou da ação que a antigüidade transmite ao Cristianismo e este lega aos tempos modernos¹³.

O *tópos* da necessidade de filosofar é um motivo dominante da doxografia antiga sobre os pré-socráticos, sobretudo daquela que se formou em torno da legenda de Pitágoras

e do pitagorismo. Ele constitui, sem dúvida, uma das palavras de ordem da Academia e assim o vemos presente em Platão e Aristóteles¹⁴. A forma literária com que é proclamada a necessidade da filosofia é a dos *lógoi protreptikoi* ou dos "discursos de exortação" que são lançados como um apelo sobretudo aos jovens, para mostrar-lhes as excelências da vida filosófica¹⁵.

A figura da filosofia desenha-se, pois, na aurora da cultura ocidental com uma face enigmática que estabelece entre ela e o mundo no qual faz a sua aparição uma relação propriamente dialética, na medida em que a intenção filosófica propõe-se levar a cabo uma crítica e uma negação das pretensas evidências da *doxa*, da opinião, e a recuperação do sentido da realidade natural e da vida humana à luz da *alétheia*, da verdade. Essa estrutura dialética da relação filosofia-cultura está na origem das vicissitudes históricas que acompanham os primeiros passos do modo de vida filosófico. Ela já se manifesta nas características que assinalam, desde o seu início, a concepção grega de filosofia. Com efeito, a filosofia surge como uma intenção de conhecimento racional ou demonstrativo (*lógos apodeiktikós*) voltada para a totalidade do ser seja no seu princípio (*arché*), seja na sua grandeza e ordem (*kósmos*); é um saber desinteressado (*theoría*), mas que se declara expressão de um anelo enraizado no âmago da natureza humana; é uma indagação que avança até as últimas fronteiras do campo oferecido à inquisição da razão: indagação em torno do ser (*peri tes ousías*) e, portanto, em torno da verdade (*peri tes aletheías*); como teoria do ser e da verdade a filosofia se propõe, enfim, como fonte da mais elevada felicidade (*eudaimonía*) para o homem¹⁶.

Tal tipo de conhecimento e a forma de vida que a ele se consagra aparecem verdadeiramente como um *parádoxon*, como algo à margem do bom senso no horizonte intelectual do homem comum¹⁷. É, pois, a partir desse paradoxo que convém investigar a estrutura dialética da relação da filosofia com a cultura.

Essa estrutura parece explicar, primeiramente, a surpreendente continuidade que a filosofia vem mostrando ao longo dos 26 séculos da sua história, nos quais permanece como fundamental instância crítica da cultura ocidental, mesmo através das profundas transformações que esta vem conhecendo. Tal continuidade é tanto mais merecedora de atenção quanto o exercício do pensamento filosófico mostra uma essencial feição aporética com relação à própria natureza da filosofia. Parece inseparável da reflexão filosófica a questão voltada sobre ela mesma na forma da pergunta "o que é filosofia?" Essa pergunta implica, por sua vez, uma questão sobre a identidade da própria filosofia, patente na diversidade das respostas que recebeu desde os tempos de Platão e Isócrates. É verdade que todas as obras da razão teórica e prática trazem em si o princípio da sua autojustificação dentro do âmbito do que se convencionou chamar a sua região categorial. Elas têm assim assegurada a sua identidade histórica e podemos falar de uma história da Ética, do Direito, das Ciências, da Arte, num fio de continuidade que se desenrola ao longo de toda a cultura ocidental. Mas a identidade da filosofia é sempre uma identidade na diferença, pois a pergunta sobre o seu próprio ser está na origem da pluralidade dos sistemas que confere à história da filosofia essa feição singular de uma *concordia discors* assinalada pela diferença entre o *tempo lógico* dos discursos que a compõem e a continuidade do seu *tempo histórico*¹⁸. Em outras palavras, a identidade histórica da filosofia apresenta-se como uma identidade assegu-

rada justamente pela diferença. Sua relação com o tempo é uma relação dialética, e é dialeticamente que se estabelecem as suas relações com a cultura.

Já Platão e Aristóteles, ao mesmo tempo em que davam ao pensamento filosófico suas primeiras grandes formas arquitetônicas, pensaram dialeticamente, em termos de negação e conservação, a relação necessária que os prendia à filosofia anterior e tal foi, igualmente, e de forma exemplar, a relação do aristotelismo com o platonismo do qual procedia. A textura dialética do tempo histórico das filosofias resulta, pois, da própria natureza do discurso filosófico, do tempo *lógico* da sua constituição intrínseca que é sempre um tempo *originário* na medida em que cada nova iniciativa do filosofar é, por necessidade, um pensamento do começo radical, do princípio (*arche*) a partir do qual o passado da própria reflexão filosófica é suprassumido em nova perspectiva. Hegel, como é sabido, foi o primeiro a tematizar rigorosamente o problema da natureza dialética da história da filosofia e a considerá-lo à luz do problema da verdade, vem a ser, à luz do núcleo problemático mais profundo do pensamento filosófico¹⁹. Essa a razão da nossa escolha do platonismo e do hegelianismo para apresentá-los, na segunda parte da nossa exposição, como paradigmas privilegiados da relação entre filosofia e tempo histórico, ou seja, entre filosofia e cultura.

Se, porém, buscarmos mais profundamente a razão em virtude da qual a relação da filosofia com o tempo mostra uma estrutura dialética que irá determinar o próprio ser histórico da filosofia e a sua relação com a cultura, iremos encontrá-la na direção primeira da intencionalidade própria da reflexão filosófica, aquela que aponta para o começo radical e, nele, para a grande *aporia* metafísica que opõe o uno e o múltiplo. Ora, essa intenção voltada estruturalmente para o começo radical é uma intenção de *compreender*, e aqui reside a originalidade própria da filosofia ao deixar as brumas do mito para caminhar à luz da razão. Em segundo lugar, é necessário observar que a singularidade da figura histórica da filosofia aparece nessa sua intenção primeira e constitutiva de pensar o começo radical, vem a ser, a gênese do múltiplo a partir do uno, justamente porque nela vai implícita a questão sobre a natureza dessa mesma questão, sobre a possibilidade do aparecimento, no seio do múltiplo, da interrogação sobre o princípio e o uno. Eis aí, com efeito, o traço que assinala a singularidade do saber filosófico: o desdobrar-se sobre si mesmo na interrogação sobre o seu próprio ser, a necessidade de justificar-se como pensamento do *uno* na multiplicidade dos discursos e dos seus objetos²⁰. Todo saber, ensina Platão, é saber de si mesmo enquanto se distingue da ignorância e do erro. Mas o saber da filosofia é saber de si mesmo por um título singular, na medida em que é saber do todo e do seu princípio e, portanto, da sua própria significação no seio do todo.

Aí reside a razão da grandeza e do risco da filosofia e do seu não-lugar, da sua *atopia* no universo do senso comum. Ao mover-se na direção do Uno e da última fronteira do pensável, a filosofia levanta necessariamente a questão em torno do Ser, e essa questão descobre, por sua vez, o horizonte último da sua intencionalidade. Logo, sendo pensamento do Uno e do seu contrário dialético, o múltiplo²¹, ela é pensamento do Ser e dos seres. Sua relação com o ser empírico simplesmente dado é, inicialmente, uma relação *negativa*, constituindo ele o mundo da *doxa*, da opinião, cujo objeto é o múltiplo errante longe da unidade originária. Tal a intuição geradora do eleatismo,

que será retomada por Platão e à qual ele dará um estatuto gnosiológico e ontológico definitivo. O segundo momento dessa relação é, justamente, o da *negação da negação*, ou seja, o da suprassunção do mundo da *doxa* na ordem ontológica que articula o múltiplo ao uno e nele instaura uma unidade assegurada pelos firmes laços da *epistémē*²². Ora, o mundo da *doxa* é, antes de tudo, o mundo histórico da cultura, onde estão aquelas que Aristóteles denominou as "coisas humanas" (*tá anthrópina*). É para a aparente desordem e desconcerto desse mundo que a intenção filosófica se dirige, obedecendo a um movimento dialético de negação e suprassunção, segundo a ordem que procede do Uno.

Sendo, pois, a filosofia pensamento do Uno e interrogação sobre o Ser, a sua relação com a realidade e, sobretudo, com a realidade humana é necessariamente dialética. É, portanto, como metafísica da cultura que a filosofia se apresenta na cena da história. Daqui procede seu caráter atópico e paradoxal na medida em que, tendo suas raízes no mundo humano no qual floresce, ela intenta repensá-lo radicalmente à luz do Uno e do Ser. Submetido à interrogação filosófica, o mundo da cultura deve obedecer ao mesmo movimento de transformação que dá origem ao modo de existir filosófico e que Platão, por primeiro, designou com o termo de "conversão" (*epistrophé* ou *periagogé*)²³. A "conversão" é aqui, por definição, uma "conversão" à Idéia. Um modelo ideal é proposto imperativamente pela filosofia ao mundo humano ou ao mundo de cultura no qual ela nasceu e no qual estavam presentes as condições culturais que tornaram possível a iniciativa do filosofar. Esse modelo ideal é, essencialmente, o reflexo do Uno numa pluralidade por ele unificada e ordenada. Mas o que aparece inicialmente ao filósofo é a dispersão e a incoerência empíricas do simples acontecer histórico. O modelo ideal é, portanto, o *outro* da realidade empírica enquanto é posto pela filosofia como sua *norma*. Mas esse *ser-outro* não é negação senão como primeiro momento do movimento dialético que visa restituir o múltiplo empírico segundo a necessidade ou o dever-ser da Idéia²⁴. Essa, pois, é a relação estrutural da filosofia com a cultura. Dela resultam os modelos *ideais* propostos pelo filósofo ao mundo do homem e às suas obras. A sucessão desses modelos no tempo constitui uma das vertentes da tradição filosófica no Ocidente, aquela segundo a qual a história da nossa cultura pode ser lida à luz da hermenêutica filosófica como história das matrizes de inteligibilidade com as quais a filosofia captou seu tempo no conceito.

Essa transposição ideal da cultura desenrola-se como um fio contínuo que assegura a identidade da filosofia através das vicissitudes da cultura no Ocidente, no tempo que vai de Platão a Hegel. Ao longo dessa história, a filosofia apresenta-se sempre como *metafísica da cultura*, ou seja, como busca do modelo ideal que permite reconduzir o disperso mundo dos homens à sua unidade e ao seu ser verdadeiro. Assim sendo, ela é igualmente *ética da cultura*, enquanto enuncia as *normas* de inteligibilidade do agir e das obras do homem no seu mundo. É permitido concluir, portanto, que a relação da filosofia com a cultura tal como se constituiu na tradição ocidental pelo menos até Hegel, apresenta uma estrutura dialética cujo movimento se exerce em três níveis: crítico, metafísico e ético. Crítico, onde se dá a *negação* da dimensão empírica da cultura; metafísico e ético onde se dá a sua *suprassunção* em termos de idéia e de norma.

Os tempos pós-hegelianos assistiram a uma ruptura profunda dessa tradição com a injunção da necessidade do "tornar-se mundo" da filosofia anunciada por alguns her-

deiros do próprio Hegel²⁵. Esse programa de "mundanização" da filosofia, ao mesmo tempo em que significou uma radical inversão da direção crítica da intenção filosófica, antes voltada para a desordem do sensível, agora apontando para a transcendência do inteligível, trouxe consigo, conseqüentemente, a motivação e o impulso para a gigantesca tarefa teórica de "desconstrução" da tradição metafísica e ética que assegurara por mais de dois milênios a identidade espiritual da cultura do Ocidente. O filósofo, cujo itinerário histórico se inicia com a *atopia* socrática, vê-se agora sob a ameaça de perder-se pelos caminhos sem fim do niilismo num mundo onde os sentidos se desfazem ao choque das sucessivas "desconstruções". Tendo aparentemente terminado essa *pars destruens* da sua tarefa na paisagem da cultura contemporânea, o mister filosófico parece entregar-se a um minucioso trabalho de inventário e análise dos escombros da antiga *theoria*. A intenção de uma crítica da cultura contemporânea como prolegômeno a uma metafísica e a uma ética do mundo humano nessa hora da nossa história parece representar, aos olhos da moda filosófica, apenas a tentativa vã de ressuscitar vestígios arqueológicos das construções outrora edificadas pela então chamada filosofia.

Mas nosso desígnio, na 2ª e 3ª partes desta conferência, não é certamente o de descrever ruínas. Ao evocar as grandes linhas dos dois modelos verdadeiramente emblemáticos da relação da filosofia com a cultura, o modelo platônico e o modelo hegeliano, pensamos estar levando a cabo uma *anámnesis*, uma *Erinnerung* que, como momentos constitutivos de uma reflexão filosófica autêntica, seriam capazes de nos situar justamente na perspectiva do que poderia ser, hoje, uma hermenêutica genuinamente filosófica da cultura do nosso tempo.

II. O modelo platônico

Platão e Hegel situam-se no começo e no fim da aventura da filosofia ocidental, entendida esta como o projeto talvez desmesurado, fruto da audácia de alguns efêmeros mortais, de recriar o mundo das coisas e o mundo dos homens à luz de um *logos* que julga, demonstra, ordena e unifica. Fazer-se o servidor e o seguidor desse *logos*, assim como Platão o propõe no *Fédon*²⁶, representa o risco da existência filosófica marcada, como vimos, por essa *atopia* que a torna estranha ao torvelinho dos afazeres mundanos. Mas é justamente sobre esse torvelinho que o filósofo se debruça na intenção de reordená-lo segundo os cânones desse *logos* que ele se propôs seguir. Platão e Hegel representam, justamente, dois modelos dessa reordenação e, igualmente, duas possibilidades que podemos considerar arquetípicas, de interpretação da cultura segundo a matriz do *logos* filosófico. Ao considerarmos esses dois modelos, o que se apresenta exemplar para a nossa reflexão é a trajetória histórica do *logos* filosófico obedecendo, nesse seu existir no tempo, à mesma dialética do uno e do múltiplo na qual descobrimos a sua estrutura fundamental. Com efeito, filosofando na manhã e numa hora já tardia do dia histórico da civilização ocidental, Platão e Hegel pensam o mundo humano segundo duas faces do mesmo *logos*, cuja continuidade os une através de mais de dois milênios. Basta percorrer as referências platônicas na obra de Hegel, sobretudo o capítulo sobre Platão nas *Lições sobre a História da Filosofia*, para descobrir a unidade

estrutural de um mesmo *logos* filosófico na diferença de dois pensadores que interpretaram filosoficamente a cultura em dois momentos tão distantes da nossa história²⁷.

Na nossa exposição, procuraremos mostrar a originalidade respectiva da concepção platônica e da concepção hegeliana. Elas assinalam, de fato, segundo nos parece, as duas possibilidades teóricas extremas de leitura filosófica da cultura ocidental²⁸. Desde logo, porém, será conveniente mostrar a forma própria do *logos* filosófico nessas duas concepções exemplares da cultura.

A estrutura fundamental do modo de pensar filosófico foi, pela primeira vez, trazido plenamente à luz por Platão ao descrever a chamada "segunda navegação"²⁹. Seguindo-a, Sócrates é levado das praias do fisicismo pré-socrático ao país da Idéias. Ora, a possibilidade da presença do inteligível (*noetón*) no discurso humano, como fundamento do "dar razão" (*lógon dounai*)³⁰, é que permite desfazer as aporias do sensível (*aisthetón*) e do opinável (*doxastón*). Ora, tanto o modelo platônico como o modelo hegeliano obedecem a duas possibilidades fundamentais de ordenação discursiva (no *logos* humano) do mundo do inteligível para, por meio dela, organizar o mundo do sensível e do opinável. O *logos* do inteligível não é mais do que a dialética da Idéia³¹. O movimento essencial que o anima é sempre a redução do múltiplo ao Uno ou o explicar-se do múltiplo a partir do Uno. Logo, a dialética da Idéia como leitura filosófica do mundo humano significa uma ordenação ao Uno e uma explicação, a partir do Uno, do múltiplo que se manifesta no mundo dos homens como desordenado e insensato e que é representado, segundo Platão, pela desmesura da *hybris* e, segundo Hegel, pela dilatação (*Entzweiung*) da existência histórica. Assim, a dialética da cultura é, para Platão, a instauração da justa medida (*métron*) ou da unidade de proporção (*analogía*) na desordem do mundo dos homens. Para Hegel, ela é a reconciliação (*Versöhnung*) das oposições que rompem a unidade ética (*Sittlichkeit*) da comunidade humana. A hermenêutica filosófica da cultura deve cumprir, portanto, duas tarefas: primeiro, mostrar a necessidade da filosofia e a competência do filósofo para realizar a cura dessa patologia do múltiplo desordenado e dividido no qual os homens se perdem; segundo, edificar o modelo ideal, vem a ser, o modelo de inteligibilidade do mundo humano, segundo a ordem do múltiplo que procede da unidade verdadeira. Para Platão, esse modelo é construído por meio da dialética do Bem, e a *polis* real deverá ser o reflexo da sua perfeição. Para Hegel, ele é construído segundo a articulação dialética da idéia do Espírito: seus momentos constituirão a estrutura inteligível da história cuja culminação é o Estado, obra da Razão necessariamente figurada no tempo. Para ambos, a filosofia é, obedecendo a um mesmo desígnio, uma interpelação crítica da cultura e uma restituição ontológica da sua inteligibilidade essencial. A cultura, com efeito, realiza-se no tempo como história do *logos* — da Razão — desdobrando-se no *medium* da contingência, da desordem, e do não-sentido da violência e do erro. Assim sendo, a filosofia aparece, tanto para Platão como para Hegel, como a iniciativa, insensata aos olhos da opinião mundana, de instaurar a sensatez da razão no *medium* histórico da desrazão.

Passemos à descrição do modelo platônico.

Herdeiro da tradição pré-socrática da "vida teórica" e do estilo, inaugurado por Sócrates, do "filósofo na cidade", Platão, foi, sem dúvida, o primeiro a propor uma

reflexão rigorosa sobre a natureza da filosofia e a traçar o perfil correspondente do filósofo, nele compreendendo as razões da sua situação singular e paradoxal no mundo dos homens. O *tópos* que orienta nesse campo a reflexão platônica é o da necessidade do filosofar e, portanto, do discurso protréptico à vida filosófica ou teórica³². Na demonstração da necessidade da filosofia, está implícita a legitimação histórica e social da figura do filósofo. Por sua vez, a necessidade da filosofia é demonstrada em dois níveis: o primeiro é o nível *histórico-cultural*, o segundo o nível *teórico*.

No primeiro nível, a filosofia, na concepção de Platão, surge como uma necessidade *histórica* na confluência das causas, sobretudo de ordem política, que determinaram a crise de Atenas nos fins do século V; ela se impõe, além disso, como uma necessidade *cultural* em face da leitura sofisticada dessa crise e do remédio proposto pelos sofistas e por seus seguidores, o de uma nova *paideia* fundada na Retórica e na opinião (*dóxa*).

No segundo nível, Platão apresenta como fundamento da necessidade da filosofia a correlação natural ou conaturalidade (*syggéneia*)³³ da Alma com as idéias, da qual resulta no homem o impulso³⁴ a lançar-se com toda a alma (*syn ole te psyché*) na direção do inteligível³⁵. A filosofia nasce na esteira desse impulso e, por ela, o homem alcança a sua *eudaimonía*, o seu fim verdadeiro. A necessidade da filosofia funda-se aqui numa visão teleológica da existência humana na qual a primazia da contemplação (*theoría*) é deduzida da natureza e da história da alma, vem a ser, da própria estrutura conceptual da antropologia platônica³⁶.

Os dois níveis nos quais se desenrola a demonstração da necessidade da filosofia segundo Platão, sendo distintos, não são alheios um ao outro. Eles se implicam mutuamente pois é justamente a face da crise e do desconcerto da cidade e da cultura designada com o nome de "ignorância" (*amathía*)³⁷, oculta pela nuvem do falso saber (a Eristica e a Retórica), que é desvelada à luz da filosofia, acabando aquela nuvem por dissipar-se ao sol da *theoria*³⁸. Será, pois, como *theoria* ou *contemplação da verdade*, vem a ser como *epistémē*, elevada sobre as flutuações da *doxa*, que a filosofia, para Platão, estabelece sua relação profunda e definitiva com a cultura.

O perfil do filósofo e a figura conceptual da filosofia desenham-se exatamente no espaço da relação entre a necessidade *histórica* e a necessidade *teórica* desse evento cultural decisivo, qual foi o aparecimento da "vida filosófica" e do mister de filosofar. Nesse sentido a filosofia, para Platão, não é uma fuga das coisas humanas. Fiel à tradição socrática, ele a pensa como uma lúcida presença no meio do mundo. Nos dois diálogos que dão ao tema da filosofia e do filósofo um lugar central — o *Banquete* e a *República* —, Platão faz transcorrer a conversa nas casas de Agaton e Céfalos, situadas respectivamente nos portos atenienses do Falero e do Pireu, talvez para lembrar, como observa G. Krüger³⁹, que o lugar da presença da filosofia — uma presença contestada e mesmo *atópica* segundo o juízo do homem comum — é justamente ali onde mais intensamente se exercem as atividades humanas. No tumulto desses afazeres humanos estão presentes, de resto, todas as razões de viver, de crer, de pensar e de agir depositadas na tradição ou no *ethos* que atravessam as gerações e que denominamos justamente cultura. Para Platão, como mais tarde para seu discípulo Aristóteles⁴⁰, a filosofia não desconhece essas razões com que a experiência e as aspirações do homem vão

construindo o universo do senso comum. Ao contrário, ela tem em vista provocar a "conversão" desse universo à verdade profunda das suas razões e ao Princípio que as unifica e explica.

Passemos agora ao exame de algumas das principais passagens da obra platônica nas quais se trata da presença, ao mesmo tempo necessária e paradoxal, da filosofia no meio do mundo.

Embora, como já observamos, o *histórico* e o *teórico* estejam aqui estruturalmente articulados, alguns textos parecem mais significativos no que diz respeito à necessidade *histórica* da filosofia. São eles os textos que traçam o perfil do filósofo no *Górgias*, na *República*, no *Fedro* e no *Teeteto*. Já a necessidade *teórica* da filosofia é o fio condutor das grandes exposições sobre a Dialética no *Fédon*, no *Banquete*, na *República*, no *Fedro* e nos chamados diálogos tardios, sobretudo no *Parmênides* e no *Sofista*. Nosso propósito aqui não pode ser, evidentemente, uma análise minuciosa desses textos célebres. Tentaremos, tão-somente, por em evidência os traços que cada um deles oferece para o desenho da imagem do filósofo e para a definição da natureza da filosofia, e que se inscrevem no contexto dos grandes temas da cultura ateniense da época: a Educação, o Estado, a Retórica, a Ciência.

O *Górgias* é tido como um dos diálogos mais intensamente dramáticos de Platão. Nele a discussão sobre a Retórica oferece ocasião propícia para que sejam postas em confronto duas concepções antropológicas e, por conseguinte, duas formas de vida⁴¹, uma colocada sob a primazia do desejo (*epithymía*) e da desmesura (*pleonexía*), outra sendo guiada pelo saber verdadeiro (*epistémē*) e, portanto, pela medida (*metron*) e pela ordem (*táxis*)⁴². A figura do filósofo faz sua aparição no momento em que o diálogo atinge o seu *climax* e se torna definitivamente clara a oposição inconciliável entre o sábio e o homem político exaltado por Cálicles, aquele seguidor da filosofia, este fazendo do impulso infinito do desejo a força dominante da sua existência e abandonando-a ao desencadear-se sem peias das tendências da natureza (*physis*)⁴³. Na *práxis* política dominante em Atenas e ardorosamente propugnada por Cálicles, prevalece o amante do povo (*demos*). Nela não há lugar para o filósofo que se apresenta como intérprete de uma ontologia da ordem (*táxis*)⁴⁴. Em contraste com o homem político formado pela *paideia* sofística, o filósofo platônico situa-se nesse diálogo — que encerra o ciclo dos diálogos aporéticos — na perspectiva de uma visão da totalidade ordenada do ser. É ela que inspira essa celebração da justiça, da sabedoria e da justa medida com que Sócrates surpreende e irrita o impetuoso Cálicles⁴⁵.

O horizonte da *República*, depois das sombrias nuvens que o cobriam na discussão com Trasímaco (livro I)⁴⁶, permanece sereno e claro no correr dos nove livros restantes e no longo diálogo de Sócrates com seus dois jovens interlocutores Adimanto e Glauco. A figura do filósofo, porém, emerge aqui na crista de uma vaga⁴⁷ que, segundo o próprio Sócrates, ameaça submergi-lo no ridículo. Parece, com efeito, intolerável desafio à opinião comum (*paradoxan*)⁴⁸ propor o governo do filósofo como única salvação para o Estado. Mas é justamente afrontando esse paradoxo que Platão nos apresenta a mais completa e, como ele mesmo o reconhece⁴⁹, longa e trabalhosa descrição do filósofo. Com efeito, o filósofo ocupa aqui o centro para onde convergem os dois lados de um grande

painel: no primeiro (livro V) é desenhado o contraste entre o filósofo como amante da sabedoria (*philosophos*) e o homem comum amante da opinião (*philodoxos*)⁵⁰. O filósofo abraça o ser (*tó on*) e, por conseguinte, a ciência (*epistémē*), o filódoxo contenta-se com a opinião (*dóxa*). No outro lado do painel (livro VI) são as qualidades do filósofo⁵¹ que são descritas; mas Platão observa que o filósofo, mais do que ninguém, verificará o princípio da *corruptio optimi pessima* se vier a perder-se em meio a uma cultura corrompida⁵².

De um lado, pois, a necessidade histórica do mister do filósofo se impõe a Platão desde quando a ciência (*epistémē*) torna-se uma componente essencial da *paideia* grega no estágio de desenvolvimento por ela alcançado no século IV; de outro, essa necessidade traz consigo o imperativo da criação das condições culturais propícias para que a verdadeira ciência, vem a ser, a filosofia, possa florescer e exercer sua ação benéfica na vida da *pólis*. Ora, a criação dessas condições implica, para Platão, nada menos do que a edificação de um Estado, modelado sobre o Estado ideal, já que nos Estados existentes, mergulhados na desordem⁵³, somente uma sorte divina⁵⁴ poderá preservar as naturezas verdadeiramente filosóficas. No Estado regenerado segundo a imitação do modelo ideal e que deverá ser o Estado da justiça, poderá então ser programada uma *paideia* apta a preparar o filósofo para a missão de governar, segundo o modelo que só a ele é dado contemplar⁵⁵.

Ao traçar na *República* o perfil do filósofo Platão tem em vista, sem dúvida, oferecer uma resposta definitiva às objeções de Cálicles no *Górgias*⁵⁶ e empreender um passo decisivo para além do estágio da "opinião verdadeira" (*alethés doxa*), no qual se detivera o *Ménon*⁵⁷. A alta figura do filósofo como legítimo portador da ciência, como aquele que ama contemplar a verdade (*aletheías philothéamonas*)⁵⁸ e como a síntese das *aretai* que constituem a excelência humana (*kalokagathós*)⁵⁹ eleva-se em meio ao itinerário da *República*, ao mesmo tempo como um paradigma proposto aos alunos da Academia e como um testemunho da resignada melancolia de Platão ante a impossibilidade de plantar seu ideal filosófico no coração da Atenas real⁶⁰. Mas, por outro lado, a resignação platônica nessa altura do diálogo constitui provavelmente o impulso mais poderoso para completar com traços definitivos a figura do filósofo, proposto agora como *mediador* entre a ordem transcendente e divina que ele realiza primeiramente em si mesmo⁶¹, e o mundo do vir-a-ser⁶², no qual deverá ser edificado o Estado da justiça.

Situado no ciclo dos diálogos da maturidade, o *Fedro* é, sem dúvida, o mais amável e sedutor entre os grandes diálogos de Platão⁶³. Apresentando-se explicitamente como um diálogo sobre a Retórica e o amor, o *Fedro* é, na verdade, uma serena exortação à filosofia, contrapondo-a às formas dominantes da cultura literária da época, sobretudo à Retórica de inspiração sofística. O *apex* do diálogo é alcançado na parte final⁶⁴, quando é descrita a Retórica filosófica. Justamente a propósito dos discursos escritos e falados, Platão propõe a sua célebre tese sobre a superioridade da palavra oral sobre a palavra escrita na comunicação do saber mais alto, tese hoje reconhecida como uma alusão ao modo de transmissão da teoria dos Princípios, coroa da metafísica platônica⁶⁵. É nesse contexto que o filósofo faz a sua aparição⁶⁶ e se apresenta como aquele que é capaz de escrever discursos de acordo com o conhecimento do verdadeiro e de socorrer a fraqueza do escrito com a dialética oral, sendo esta a única apta a plantar o saber na alma do discípulo e do ouvinte⁶⁷.

Ao fim do diálogo, o filósofo, na pessoa de Sócrates, poderá dirigir-se a Pan e aos outros deuses que assistem no sítio campestre, à margem do Ilisso, onde o diálogo se desenrolou e dirigir-lhes a prece de impetração dos dons que devem ornar a vida filosófica: o de tornar-se interiormente belo (*kalô génesthai tándothēn*); o de conservar as coisas exteriores que possui em paz com as interiores (*éxothēn dé osa écho tois entós einai moi philía*); o de considerar rico o sábio (*plousíon dé nomizoími tón sophón*); o de ter tanta quantidade de ouro (*chrysôn pléthos*) quanto nenhum outro, a não ser o homem temperante, possa tomar e levar consigo (*óson méte phéreín méte ágein dúnaito allos hé o sophrôn*)⁶⁸.

No curso do tenaz esforço de Platão para exprimir no filósofo um novo ideal de humanidade, o *Fedro* representa uma hora de serenidade e plenitude. Aqui os traços do amante da sabedoria delineiam-se com luminosa nitidez na claridade inteligível que irradia da idéia do Bem. Platão propõe um paradigma da vida filosófica que permaneceu elevado por longos séculos sobre toda a tradição intelectual do Ocidente. No limiar da modernidade, nós o vemos ainda inspirar um Descartes, um Espinoza, um Leibniz. Ele começa a esvaecer-se apenas quando a filosofia deixa de ser vocação para tornar-se profissão, e é obrigada a integrar-se nos enormes mecanismos burocráticos da sociedade da produção e do consumo, dentro dos quais somos hoje forçados a praticá-la.

Platão anunciara, nos *prólogos* do *Sofista* e do *Político*, sua intenção de completar com um diálogo sobre o filósofo uma trilogia sobre as três personagens mais representativas da cultura ateniense da época⁶⁹. Ora, nada indica que a promessa desse diálogo sobre o filósofo tenha sido cumprida. Várias razões têm sido aduzidas para explicar esse silêncio de Platão e, afinal, a sua desistência de expor *ex professo*, num diálogo que seria sem dúvida uma das principais chaves hermenêuticas da sua obra, aquele ideal de humanidade que melhor responderia a seus olhos à pergunta "que é o homem?"⁷⁰. Devemos, pois, render-nos à evidência de que Platão preferiu dispersar ao longo de quase todos os diálogos os traços que deveriam compor a imagem ideal do filósofo⁷¹. Esses traços, porém, ele os reuniu ainda uma vez numa digressão famosa do diálogo *Teeteto*, provavelmente contemporâneo do *Sofista* e do *Político*⁷². Aqui Platão volta a opor os dois tipos de humanidade: o filósofo de um lado, o sofista ou o homem do mundo de outro. No primeiro, ele realça a liberdade nascida do lazer e da paz, na convivência amigável com a razão⁷³. No segundo, a condição que reina é a da servidão⁷⁴, imposta pelas solitudes da vida mundana. O perfil do filósofo é desenhado aqui tendo como fundo o horizonte temático do diálogo, que versa sobre a sensação, a opinião e a ciência e se propõe refutar a famosa proposição de Protágoras sobre o homem-medida. Se, nessas páginas, a atopia do filósofo aparece mais uma vez simbolizada no conselho de Sócrates a Teodoro⁷⁵, ela exprime sobretudo, para Platão, a distância que separa os vastos espaços do universo que a alma filosófica percorre livremente e a natureza de cada coisa que ela perscruta, dos estreitos limites da *pólis* onde se agitam os corpos e as almas parecem estar como que adormecidas⁷⁶.

A existência, *de facto*, da filosofia e a proposição do ideal da vida filosófica constituem, para Platão, a prova convincente da necessidade *histórica* da filosofia. Ele inaugura assim, com incomparável vigor de reflexão, o *topos* do *anankáion philosophēin*, do "é

necessário filosofar" que, 23 séculos depois, Hegel retomará com não menor vigor. Mas, necessidade *histórica* significa que a filosofia surge das entranhas vivas da cultura na hora em que seu desenvolvimento lança diante daqueles que devem, pela *paideia* ou educação, fazer seus os símbolos e valores que a constituem, o desafio de uma interrogação decisiva sobre a sua unidade e sobre o seu sentido profundo. Essa hora Platão a viveu na inquieta Atenas dos fins do século V e começos do século IV, para onde confluíam todas as correntes, todos os problemas, todos os grandes protagonistas dessa brilhante cultura helênica então no seu zênite e que estava destinada a tornar-se a primeira matriz simbólica do imenso ciclo civilizatório que denominamos Ocidente. Aí, pois, a filosofia surge como necessidade *histórica*. Ela aparece pela primeira vez como a necessidade de captar seu tempo no conceito. Ninguém o viu melhor do que Platão.

Como porém, formular esse conceito e como deduzir, da necessidade *histórica* da filosofia, a sua necessidade *teórica*? Vamos encontrar a resposta a essa interrogação no próprio conceito platônico de "ciência" (*epistémē*)⁷⁷. Entre as componentes mais importantes e também mais problemáticas do progresso e da crise da cultura grega, encontra-se o saber racional ou o *logos* demonstrativo que, nos tempos socrático-platônicos, via-se ameaçado por uma separação em dois ramos opostos: de um lado as ciências empíricas e matemáticas, como a Medicina, a Astronomia, a Geometria, a Aritmética, de outro as ciências do discurso como a Retórica e a Dialética, essas derivando rapidamente para o relativismo e a erística dos Sofistas. Ora, é justamente quando a vertente epistêmica da cultura tende a tornar-se uma das estruturas mestras do universo simbólico, que as questões chamadas últimas sobre o *ser*, a *verdade*, o *bem* levantam-se imperiosamente, e é no confronto com essas questões que a necessidade *teórica* da filosofia se impõe. A filosofia é, então, chamada a operar uma *reductio ad unum*. Ela deve mostrar a unidade profunda do *logos* epistêmico justamente ao descrever o seu movimento essencial como um movimento de unificação cujos termos são os conceitos supremos e os primeiros princípios da razão. O platonismo apresenta-se, dentro dessa ordem de problemas, como um arquétipo para a vida intelectual do Ocidente, pela audácia especulativa com que se elevou aos cimos mais altos do pensamento para, a partir daí, construir o primeiro modelo desse saber eminentemente unificador que mais tarde foi denominado Metafísica⁷⁸ e no qual fica comprovada, em última instância, a necessidade *teórica* da filosofia⁷⁹.

A esse saber Platão denominou Dialética: a Dialética é o termo da *paideia* filosófica nos diálogos da maturidade, assim como o método dialético é a forma própria do pensamento filosófico na *República*, no *Fedro* e nos chamados diálogos metafísicos⁸⁰. A Dialética, porém, não tem para Platão a estrutura formal de uma disciplina filosófica como terá a Filosofia primeira de Aristóteles. A caracterização da Dialética como *métodos*⁸¹ deve ser entendida segundo a acepção literal do termo, ou seja, a de "caminho"⁸², o que põe em evidência o seu enraizamento no terreno da cultura viva, pois é justamente a partir das *aporias* lá presentes que o "caminho" dialético começa e se desdobra em estágios, seja de ascensão ao mundo das Idéias, para a qual o instrumento do procedimento dialógico é considerado essencial⁸³, seja de discurso sobre as Idéias, no qual consiste propriamente a Dialética⁸⁴. Quanto ao terceiro estágio, quando se atinge a Idéia suprema do Uno-Bem e se chega à polaridade primeira dos Princípios do ser, o

Uno e a Díade indefinida (*aóristos dyás*), Platão faz a ele apenas alusões na sua obra escrita, tendo reservado para sua exposição o ensinamento oral na Academia, sobre o qual nos ficaram apenas testemunhos de natureza doxográfica⁸⁵.

A relação da Dialética com a cultura ateniense dos tempos platônicos é, pois, uma relação metafísica. Vale dizer que somente elevando-se ao pensamento do ser verdadeiro (*alethes ón*) e do princípio absoluto (*arché anypóthetos*)⁸⁶, a Dialética poderá responder às *aporias* daquela cultura que avançara intrepidamente no caminho de uma civilização da razão. Aqui tem lugar, pois, um evento de extraordinária significação na história espiritual do Ocidente. Então, pela primeira vez, a experiência da leitura racional do mundo e da história⁸⁷ atinge aquele nível de radicalidade lógica no qual se impõe a necessidade *teórica* de uma fundamentação metafísica da cultura, tal como Platão irá compreendê-la na sua Dialética.

Podemos nos representar a Dialética platônica, fazendo uso da imagem de diversos caminhos que partem da tumultuada planície da *polis* e sobem pelas vertentes da alta montanha do saber verdadeiro, indo finalmente convergir no cimo no qual é figurada a intuição do Uno-Bem⁸⁸. O ponto de onde parte cada um desses caminhos deve ser interpretado, por sua vez, como um nó aporético no terreno das representações e dos valores no qual se agitam os homens da *polis*. Desta sorte, os grandes diálogos platônicos podem ser considerados demonstrações da necessidade *teórica* da filosofia enquanto neles a Dialética indica o caminho de saída das *aporias* nas quais viera embaraçar-se o desenvolvimento histórico da cultura.

O tema desses grandes diálogos nasce justamente de algumas dessas *aporias* fundamentais: o tema do destino no *Fédon*, do desejo ou *eros*, no *Banquete*, do indivíduo e da comunidade na *República*, do discurso (*logos*) no *Fédro*, enfim o problema da ciência (*epistémē*) como expressão mais acabada de uma cultura da razão, das suas exigências e dos seus protagonistas, nos diálogos que vão do *Teeteto* ao *Filebo*. Toda essa imensa construção intelectual se completará, enfim, com a representação do universo no *Timeu* e com o programa político-pedagógico das *Leis*.

Uma leitura criticista dessas obras, tal como a propôs o neokantismo, ou ainda uma leitura problematizante ou mesmo decididamente reducionista como a de alguns autores recentes⁸⁹, mostram-se totalmente ineptas para explicar a relação profunda da filosofia de Platão com a cultura do seu tempo, bem como o propósito do filósofo de recuperar, ordenar e unificar no conceito as intuições fundamentais da vida espiritual dos gregos, pois é o implícito metafísico nelas presente que, explicitado e feito objeto de um saber adequado — a Dialética — torna possível a superação das *aporias* que ameaçavam romper a unidade da cultura⁹⁰.

As metáforas do caminho e da subida, ao representar-nos o movimento dialético e sua direção, situam-nos igualmente na perspectiva traçada desde o problemático múltiplo inicial e que percorre os estágios da ascensão para a unidade final. Essa perspectiva aponta, pois, para a teoria das Idéias e para a teoria dos Princípios. Em cada um dos grandes *Diálogos* acima mencionados, a *aporia* do ponto de partida resolve-se com a posição das Idéias; e em cada um deles, como demonstrou exaustivamente G. Reale, delineia-se o passo ulterior que leva do múltiplo ideal à unidade suprema dos Princípios.

pios. A posição das Idéias e a discussão que a elas conduz estão consignadas nos diálogos escritos, a exposição sobre os Princípios ficou reservada para o ensinamento oral.

Vê-se, portanto, que a teoria das Idéias sendo, por definição, uma Ontologia⁹¹, é essencialmente uma metafísica da cultura, pois é como resposta aos problemas do mundo da cultura grega numa peculiar conjuntura histórica que Platão faz apelo às Idéias: só elas permitirão assegurar ao conhecimento intelectual um objeto verdadeiro e, desta sorte, fazer dele uma instância decisiva do ser e do não-ser no julgamento dos homens, o que significa elevar ao plano da *theoria* a solução dos problemas da *práxis* e, mesmo, fazer remontar essa solução à esfera dos primeiros Princípios⁹².

Não obstante esteja presente em esboço e seja objeto de claras alusões nos diálogos da juventude⁹³, a teoria das Idéias foi exposta amplamente pela primeira vez no *Fédon*. A extraordinária riqueza desse diálogo célebre deu origem a muitas interpretações, todas entretecidas em torno da personalidade exemplar de Sócrates, cuja vida e cuja morte Platão erige em emblema da natureza e do destino da vida filosófica. Há, sem dúvida, uma razão profunda a levar Platão a unir a primeira exposição da teoria das Idéias à narração de um diálogo que precede a morte de Sócrates. Essa união assegura, com efeito, a unidade temática do diálogo, ao fazer da demonstração da existência das Idéias o viático de Sócrates na passagem para a imortalidade, sendo ela o terreno firme⁹⁴ por onde o filósofo pode caminhar para além da morte. Harmonizam-se, assim, os dois grandes modelos interpretativos do *Fédon*: aquele, antigo, que vê no diálogo um "discurso de consolação" (*paramythetikós logos*) ou de "exortação" (*protreptikós*), e o moderno que nele vê a primeira grande formulação de uma teoria do conhecimento conhecida pela literatura filosófica⁹⁵. O *Fédon* é, de fato, ambas as coisas, e nada impede considerá-lo um manifesto programático com o qual Platão anuncia o espírito e as doutrinas que irão caracterizar a recém-fundada Academia⁹⁶, posta sob o patrocínio e o exemplo de Sócrates.

Se, no entanto, assim é, como interpretar o chamado "ascetismo" do *Fédon*, o dualismo radical da alma e do corpo nele propugnado, essa figura solitária do filósofo que nele aparece ocupado apenas em meditar sobre a morte⁹⁷? Nossa primeira tentação seria a de fazer do *Fédon* a revelação daquela que seria a verdadeira natureza do filósofo, a confirmação da sua *atopia*, do seu não-lugar no mundo onde estão as ações e as obras dos homens.

Mas o enigma do *Fédon* se dissipa se considerarmos que nele Platão, ao traçar a imagem paradigmática de Sócrates no limiar da imortalidade pretende, na verdade, oferecer a resposta da filosofia a uma das mais dramáticas *aporias* da cultura grega, aquela que opõe liberdade e destino e que encontrara, na Atenas do século V, uma expressão literária grandiosa na obra dos grandes trágicos⁹⁸. O filósofo, no *Fédon*, está permanentemente posto diante do inelutável destino do dever-morrer⁹⁹. Mas a vida filosófica eleva-se sobre esse destino ao voltar-se para a contemplação das Idéias¹⁰⁰, e esse contemplar é já um morrer ao destino do corpo arrastado no torvelinho do vir-a-ser¹⁰¹. A vida filosófica, toda tendida para a contemplação do Ser¹⁰², é já uma participação da imortalidade no tempo, um exercício da liberdade que venceu o destino, e que não é outro senão o exercício da virtude verdadeira: aquela que vem acompanhada pela

contemplação¹⁰³. No *Fédon*, o diálogo no qual pareceria dominar sem restrições o tema do *contemptus mundi*, a teoria das Idéias e sua abertura para a teoria dos Princípios¹⁰⁴, tornando possível a criação da Metafísica e da Ética¹⁰⁵, vem comprovar a necessidade teórica da filosofia num complexo e evoluído mundo cultural, onde o problema do Destino tornara-se um dramático problema de civilização¹⁰⁶.

Assim como o *Fédon* que, sob esse aspecto, é o mais enigmático, também os outros grandes diálogos de Platão devem ser lidos, como acima observamos, segundo a correspondência, definida pela direção e pelos estágios do caminho dialético, entre uma *aporia* concreta presente na cultura grega da época, e a Idéia que brilha ao termo do caminho iluminando-o retrospectivamente e dissipando a *aporia* que está no seu início. No *Fédon* a estrela polar do itinerário dialético é a Idéia da Vida. Prefigurada na condição empírica da alma pela *vida filosófica* e pelo permanente confronto do filósofo com o duro destino que pesa sobre a nossa condição mortal, a Idéia da Vida, ao ser intuída ao termo do percurso dialético, estabelece nos firmes vínculos do *logos* a crença na imortalidade e antecipa assim, na meditação do filósofo, a vitória definitiva da razão sobre o destino.

A Idéia a cuja luz se dissolverá a *aporia* que está na origem do diálogo *Banquete* é a Idéia do Belo. Essa *aporia* se forma em torno do problema representado pela presença perturbadora do desejo (*órexis*), sobretudo na forma extrema do amor-paixão (*eros*), numa cultura que avançara tão longe no caminho do *logos*. Ora, a cultura ateniense conheceu, desde a segunda metade do século V, o crescer de uma inquietante onda de irracionalismo, na qual confluíam, de resto, correntes arcaicas que revelavam como que outra vertente do espírito grego¹⁰⁷. No fluxo dessa onda, o problema do desejo e, com ele, o problema do *eros* tornaram-se problemas fundamentais na vida cultural de Atenas, e podemos ver nos elogios (*encomia*) do *eros* que Platão põe nos lábios das personagens principais do diálogo, um eco das concepções correntes sobre esse tema de candente atualidade¹⁰⁸. Ora, o elogio do *eros* que Sócrates atribui a Diótima, a sacerdotisa de Mantinéia, envolvendo com um halo iniciático a revelação da natureza do Amor¹⁰⁹, termina justamente com a célebre descrição da ascensão dialética, apresentada sob a fabulação de um rito de iniciação nos mistérios do amor¹¹⁰ e cujo ápice é a intuição da Idéia do Belo¹¹¹. As inumeráveis interpretações a que essa passagem deu ocasião poucas vezes se preocuparam em estabelecer uma relação entre essa subida dialética ao Belo absoluto e os problemas pedagógicos e culturais que a experiência do *eros* suscitava na Atenas de Sócrates e Platão¹¹². Podemos, no entanto, afirmar que a dialética do *Banquete* retoma, sob outra perspectiva, a dialética do *Fédon*. Em ambas trata-se de definir a forma de *theoria* que seja capaz de resolver embaraços bem concretos da *práxis* cultural grega. No *Fédon*, a *theoria* (ato da *phrónesis*) da Idéia da Vida liberta a alma da inelutabilidade de um destino mortal; no *Banquete* a visão (*epopteia*)¹¹³ da Idéia do Belo ordena na alma o poderoso dinamismo do *eros*, orientando-o para um absoluto de inteligibilidade do qual flui a luz inteligível que ilumina o itinerário da alma na sua inquieta busca da beleza¹¹⁴. Em ambos, a necessidade da filosofia assume a forma de uma "conversão" que deve levar a cabo a cura (*therapeia*) da alma, aprisionada na dispersão dos sentidos e abandonada à desordem do desejo¹¹⁵.

A *República* (II-X) pretende expor o grandioso programa platônico de regeneração da democracia ateniense e, igualmente, o programa de estudos que a Academia se propõe

oferecer. Assim entendida ela é, na intenção de Platão, a prova mais ampla e convincente da necessidade a um tempo *histórica* e *teórica* da filosofia. Essa necessidade é exposta audazmente na proposição que estabelece uma relação de causa e efeito entre o governo dos filósofos e a salvação do Estado. Vimos anteriormente que a descrição da personagem do filósofo, tendo por fim apresentá-lo como o mais apto a governar a Cidade justa, pode ser interpretada como a prova *de facto* da necessidade *histórica* da filosofia em face do desconcerto político das cidades gregas. No entanto, para que o filósofo possa cumprir essa missão é necessário apresentá-lo não somente como amante da sabedoria, mas ainda como possuidor da ciência — a Dialética — que lhe permitirá contemplar na Idéia do Homem e do Estado a norma ideal a ser realizada nos indivíduos e na comunidade. Na perspectiva dessa formação do filósofo para a Dialética devemos, portanto, situar a grande digressão do livro VI a partir de 502 c e do livro VII que, aparentemente, se afasta da linha da reflexão política e ética seguida pelo diálogo, para alargar-se numa discussão epistemológica e metafísica. Na verdade, ao responder nessas páginas à questão “o que é a filosofia?”, depois de ter respondido àquela outra, “quem é o filósofo?”, Platão obedece à lógica profunda que orienta o desenvolvimento do verdadeiro tema posto em discussão por Glauco e Adimanto: como conciliar a prática da justiça com a felicidade (*eudaimonía*) e nelas fazer consistir o verdadeiro bem (*agathón*)¹¹⁶? Ou ainda: como conciliar a vida política com a vida virtuosa? Era esse um problema que se formulava em torno de duas categorias fundamentais do espírito grego: a vida política (*bíos politikós*) e a excelência da vida ou a felicidade (*eudaimonía*) que deve ser como que a coroa do “bem agir” (*eu práttein*)¹¹⁷; e era, por outro lado, um aspecto da grande querela sobre a primazia respectiva da *physis* ou do *nómos*, da natureza ou da lei que, desde os tempos dos sofistas, agitava os meios intelectuais da Grécia¹¹⁸.

A digressão filosófica da *República* deve ser lida como resposta a essas questões pois nela se ilumina, em todas as suas dimensões, o espaço conceptual dentro do qual os termos com que elas se formulam (*polis*, *eudaimonía*, *physis* e *nomos*) mostram o núcleo inteligível que permite articulá-los num *logos* coerente. É esse *logos*, desdobrando-se ao longo da *República*, que vem comprovar a necessidade *teórica* da filosofia na hora da crise mais profunda do Estado ateniense.

Com efeito, as relações que se estabelecem entre esses termos na vida política da *polis* existente, configuram a face da *aporia* com a qual se vêem às voltas os interlocutores da *República*: entre a *polis* e a *eudaimonía* vigora a relação de poder geradora de injustiça; por sua vez, a *pseudo-eudaimonía* nascida do poder e da riqueza na *polis* injusta apresenta-se como fruto do *nomos* que a *physis* impõe à vida política: a lei do mais forte, essa mesma que permite exaltar a *pseudo-eudaimonía* do tirano como coroa da suprema injustiça do seu agir. Tal é a tese de Cálicles no *Górgias* e de Trasímaco na *República* I.

Ora, a reordenação dessas relações, de sorte a torná-las expressão do *logos* verdadeiro, exige justamente a negação da desordem da *polis* empírica¹¹⁹. Reordenar as relações entre os termos que se situam nos pontos cardeais do espaço da vida política significará, em suma, redefinir a unidade da *polis*, referindo-a ao modelo ideal que o filósofo realiza primeiramente em si, para dedicar-se à tarefa da sua realização concreta na comunidade, em meio às vicissitudes da história¹²⁰. No entanto, contemplar o modelo

ideal só é possível a quem percorre o "mais longo circuito" (*makrotéra...períodos*)¹²¹. Descrever esse circuito é justamente o tema da digressão filosófica da *República*; é ele o caminho da Dialética, em cujo termo a Idéia do Bem brilhará como objeto da ciência mais alta (*mégisthon máthema*)¹²².

É verdade que a dialética do Bem na *República* poderia ser interpretada, com alguma verossimilhança, como aquele ponto em que a órbita do pensamento platônico nesse diálogo célebre atinge a sua maior distância da terra, a ela só voltando na descrição dos estágios da formação do dialético na segunda parte do livro VII e na tipologia dos Estados e dos seus governantes nos livros VIII e IX. Tal interpretação poderia mesmo invocar em seu favor os embaraços de Sócrates diante da insistência de Glauco ao pedir uma definição do Bem¹²³, como também referir-se a essa transcendência estupenda (*daimonías hyperbolés*) em que o Bem é situado para além do Ser (*epekeina tes ousías*)¹²⁴. No entanto, Platão nunca esteve tão perto da realidade ou, mais concretamente, dos problemas da cultura ateniense, do que nessas páginas. Ao falar do Bem segundo a grandiosa analogia entre a preeminência da Idéia do Bem no mundo inteligível, e a preeminência do Sol no mundo das coisas visíveis¹²⁵, ele expõe com uma clareza única em sua obra escrita, a condição suficiente e necessária para que a vida política e cultural de Atenas possa ser reordenada segundo as exigências de um seguimento coerente do *logos*, vem a ser, segundo as exigências da submissão ao *logos* verdadeiro. Com efeito, essa condição só pode ser satisfeita se o filósofo chegar ao termo do seu "longo caminho". Somente desde esse alto cimo, que é a contemplação do Bem, poderá ele voltar à cidade para reordená-la de acordo com a "visão sinótica"¹²⁶ própria do dialético, e que se desdobra agora a partir da Idéia suprema do Bem-Uno.

A Dialética, em suma, nessa forma quase canônica com que Platão a descreve nos livros centrais da *República*, apresenta-se como expressão acabada da necessidade *teórica* da filosofia, e essa recebe sua sanção mais alta na articulação da teoria das Idéias com a Protologia ou doutrina dos Princípios¹²⁷. A conclusão que nos é permitido tirar da digressão filosófica dos livros VI e VII é a de que as desmesuras e as deficiências da *práxis* política dos Estados existentes não podem ser avaliadas e, portanto, corrigidas, senão por uma medida perfeita, já que "nada de imperfeito pode ser medida do que quer que seja"¹²⁸; e essa medida perfeita somente é encontrada no conhecimento do supremo inteligível, ou seja, da Idéia do Bem¹²⁹. Se pois a *theoria*, num primeiro momento, distancia-se da planície da *práxis*, esse distanciamento é, por sua vez, rigorosamente medido nos seus estágios. Ele tem uma definida estrutura epistemológica descrita na comparação da linha¹³⁰; e um caminho pedagógico bem traçado, como mostra a alegoria da Caverna¹³¹. Só depois de cumpridos esses estágios e contemplado o Bem, o filósofo, instruído pela *theoria*, pode retornar ao mundo da *práxis*¹³².

O modelo platônico da filosofia completa, na *República*, seu desenho fundamental, tendo sido nela alcançado o ápice da ascensão dialética¹³³, para o qual todas as linhas convergem. Esse ápice é contemplado segundo a conceptualidade do Bem absoluto, ou seja, segundo a idéia do Princípio primeiro da inteligibilidade e do ser¹³⁴, e dele deriva o modelo platônico da presença da filosofia no seu tempo histórico, vem a ser, do seu enraizamento no terreno cultural do qual nasce e do seu ocupar-se com a vida dos homens que nele se agitam. Coincidem aqui a necessidade *histórica*¹³⁵ e a necessidade

teórica da filosofia. Essa é comprovada justamente pela lógica interna do pensamento filosófico, tal como Platão exemplarmente o representou, capaz de captar e transpor para o domínio da *theoria* os problemas levantados pela *práxis* cultural.

No *Fedro* e nos diálogos chamados tardios (*Parmênides*, *Sofista*, *Político* e *Filebo*) e ainda nos diálogos da velhice (*Timeu*, *Leis*), o modelo platônico é completado sobretudo com a explicação mais pormenorizada do movimento dialético segundo os processos da "coleção" (*synagoge*) e da "divisão" (*diaíresis*), e com as referências mais insistentes ao complemento das doutrinas não-escritas, sobretudo no *Fedro* e no *Filebo*. Já a dialética dos "gêneros supremos" ou das Idéias universalíssimas no *Sofista* e no *Filebo* permitirá descrever a chave de abóbada do arcabouço inteligível da realidade, coroado pelo Bem-Uno.

No entanto, três tópicos fundamentais devem ser ainda assinalados, como sendo aqueles que acabam por conferir ao modelo platônico a exemplaridade arquetipal com a qual se apresenta no limiar da história da filosofia ocidental. O primeiro é a dialética do Uno e do múltiplo no *Parmênides*, que abre uma perspectiva ampla e profunda sobre a bipolaridade estrutural dos primeiros Princípios; ela torna possível, justamente, a articulação dialética entre a unidade e a pluralidade e, por conseguinte, a regência da *episteme* sobre o mundo da *doxa*, separados pelo monismo eleático¹³⁶.

O segundo é a metafísica da história, presente sobretudo no *Político*, e que recupera no *logos* a dispersão do tempo da cultura¹³⁷.

O terceiro, enfim, é a cosmologia do *Timeu*, no qual a fabulação mítica da ordenação do *kósmos* pelo Demiurgo, segundo o modelo contemplado no mundo das Idéias, pode ser interpretada em analogia com a ordenação da *polis* pelo filósofo. Essa analogia estabelece um fundamento ideal para a correspondência entre os dois conceitos de *nomos* e de *physis* cuja oposição, como vimos, está na origem dos problemas ético-políticos da cidade grega nos tempos socrático-platônicos¹³⁸.

III. O modelo hegeliano

Unidos pelo fio sem ruptura da tradição filosófica que atravessa 23 séculos, Hegel e Platão estabelecem entre si uma relação singular que se distingue da relação do pensador alemão com qualquer outro dos seus predecessores. A descoberta propriamente filosófica de Platão por parte de Hegel tem lugar nos tempos de Iena, não obstante os traços de um platonismo estético que se deixam ver no pensamento dos amigos do grupo de Frankfurt, sobretudo de Hölderlin¹³⁹. Em Iena, é o platonismo no seu horizonte histórico original que se descobre aos olhos de Hegel. É no horizonte da cultura grega que Hegel irá situar o autêntico pensamento de Platão e nele reconhecer uma exemplaridade normativa para o seu próprio pensamento¹⁴⁰.

Levando-se em conta o estado da pesquisa no seu tempo, a relação entre Hegel e Platão é, primeiramente, uma relação fundada em acurado estudo textual. Com efeito,

dispondo de algumas das melhores edições de Platão na época¹⁴¹, Hegel empreendeu uma leitura cuidadosa e presumivelmente completa dos *Diálogos*, e sobre ela fundamentou sua interpretação de Platão nas *Lições sobre a História da Filosofia*¹⁴². Essa familiaridade com o texto explica a presença permanente das referências platônicas ao longo de toda a obra de Hegel. Mas essa presença é testemunho de uma leitura crítica e interpretativa, hoje reconhecida como uma das chaves hermenêuticas mais importantes para a compreensão do próprio pensamento hegeliano. A relação histórico-doutrinal de Hegel com Platão tem sido, por essa razão, objeto de numerosos estudos na pesquisa hegeliana contemporânea¹⁴³. Mas, nosso propósito aqui não é o de estudar essa relação. O que pretendemos, ao traçar as grandes linhas do modelo hegeliano das relações entre filosofia e cultura, é mostrar, dentro das profundas diferenças que os separam, sua semelhança notável com o modelo platônico. A nossos olhos, com efeito, esses dois modelos assinalam, na história da cultura ocidental, a aurora e o ocaso de uma tradição intelectual que se constitui em torno da filosofia como instância crítica e sistemática privilegiada das diversas formas da cultura.

Hegel foi, sem dúvida, o último grande filósofo, cuja obra manifesta a ambição de traduzir no conceito o longo trabalho do Espírito no tempo, vem a ser, as vicissitudes da história humana como desdobrar-se de uma dialética da cultura. As complexas transformações da história européia nos tempos hegelianos, numa hora de dramática transição para um mundo novo, devem ser levadas em conta como um pressuposto essencial na gênese e desenvolvimento do pensamento hegeliano. Ele é, na sua intenção primeira, um pensamento do tempo, mas guiado por essa suprema ambição de ser um pensamento do Absoluto, pois só enquanto tal, a filosofia pode pretender assentar-se como juiz no tribunal da história. Guardadas as devidas proporções e considerado o longo segmento de tempo que separa horizontes históricos tão distantes, há aqui uma analogia clara com a reflexão platônica sobre a crise de Atenas, e com seu programa de regeneração da *polis* guiado pelo conhecimento do Princípio anipotético e absoluto: a Idéia do Bem.

O ponto de partida de Hegel, do qual deverá proceder a filosofia como pensamento da unidade é a consciência da cisão (*Entzweiung*) que revela, ante seus olhos, uma ruptura de alto a baixo no edifício da cultura ocidental. Essa consciência da cisão está presente desde os anos de formação de Hegel em Tübingen e o acompanha nos anos da sua atividade como preceptor em Berna e Frankfurt a. M. Longo e trabalhoso será o caminho que o conduzirá — como ao Platão dos primeiros *Diálogos* — à convicção de que à filosofia, sendo ela a única capaz de formular em sua radicalidade o pensamento da cisão, caberá pensar igualmente os caminhos que conduzem à unidade restaurada da cultura¹⁴⁴. Quando Hegel se dirige a Iena para dar início a sua docência universitária, essa convicção estará nele plenamente amadurecida. Será em Iena que Hegel irá formular sua concepção da natureza e da necessidade da filosofia, e ela estará presente ao longo da construção do Sistema definitivo.

Não obstante a notória complexidade e riqueza de um pensamento que se pretende onicompreensivo das várias faces da realidade, as linhas do modelo hegeliano da relação entre a filosofia e a cultura desenvolvem-se com exemplar coerência e rigor conceptual. Também nesse caso, podemos distinguir uma necessidade *histórica* e uma

necessidade *teórica* da filosofia tal como Hegel a concebeu. A necessidade *histórica* torna-se clara para ele durante os anos de Iena. Hegel reflete então sobre as condições estruturais da cultura em determinada época, e descreve aquelas das quais a necessidade da filosofia surge como uma necessidade intrínseca do seu próprio desenvolvimento. Trata-se de uma necessidade *histórica* que revela igualmente a *natureza* da filosofia, pois essa deve mostrar-se capaz de dar razão do devir da cultura e de compreender os seus problemas no âmbito do pensamento racional. Como tal, a filosofia passa a ser uma necessidade *teórica* inscrita no próprio devir da cultura. De fato, ela é, para Hegel, a *teoria* da cultura no sentido pleno, sendo propriamente a captação do seu tempo no conceito¹⁴⁵.

Essas duas faces do filosofar nas quais a filosofia é considerada seja como *resultado* intrínseco da evolução da cultura, seja como *teoria* da cultura, entrelaçam-se na reflexão de Hegel em Iena e inspiram seja a vertente *crítica* seja a vertente *sistemática* do seu pensamento nesses anos que podem ser considerados uma gestação do Sistema da maturidade. Neste, Hegel dará a forma conceptual definitiva às intuições e aos primeiros esboços ienenses e completará as linhas do seu modelo de interpretação filosófica do tempo histórico e da cultura.

A decidida opção de Hegel pela filosofia tem lugar ao termo do período de Frankfurt (1796-1800). Ela se consolida em Iena, para onde Hegel se transfere em fins de 1800, com o intento de associar-se a Schelling naquela então célebre Universidade. De fato, essa opção é fruto de complexa evolução na qual estão presentes os grandes temas e problemas da cultura da época¹⁴⁶. São temas e problemas que unem aspectos históricos e teóricos e que aparecem ao jovem Hegel como o desaguadouro das grandes correntes que formam a tradição ocidental.

Na visão hegeliana da época, três são essas correntes: 1) o helenismo; 2) o cristianismo e seu antecessor, o judaísmo; 3) a modernidade. Cada uma delas deposita na cultura do tempo uma tríplice interrogação: 1) a respeito da Religião e do seu destino; 2) a respeito da Cultura, entendida como tradição intelectual do Ocidente; 3) a respeito da Sociedade, submetida às transformações profundas que assinalaram os fins do século XVIII. Diante dessas interrogações, o mundo da civilização ocidental, tal como o vê Hegel, experimenta uma "cisão" (*Entzweiung*) inquietante: 1) a Religião se vê dividida entre a nostalgia da "bela totalidade" da religião antiga¹⁴⁷, a positividade do cristianismo e do judaísmo como religiões históricas, e a "religião nos limites da simples razão" que Kant preconizara para os tempos modernos; 2) a Cultura, representada pela tradição intelectual, mostra-se dividida entre a idéia da totalidade da razão, herdada da filosofia e da teologia antigas e o conflito entre a Fé e a Ilustração, que divide entre si o cristianismo e a modernidade; 3) por fim a Sociedade, trazendo ainda a lembrança da "bela unidade ética" da Cidade antiga que habita os sonhos dos revolucionários, vive de fato seja a oposição entre o Estado moderno e a sua proclamação dos direitos individuais, e os privilégios da antiga sociedade de ordens, seja a oposição entre a sociedade civil e a sociedade política, nascida das grandes transformações da vida econômica¹⁴⁸.

Segundo o jovem Hegel ao se encaminhar a Iena, caberá à filosofia desatar esse nó de problemas¹⁴⁹. Mas, que filosofia? Eis a questão com a qual Hegel se ocupará inten-

samente nos primeiros anos ienenses. Ela o separará do seu amigo Schelling e o levará, por fim, a propor o seu próprio modelo de filosofia: uma filosofia capaz de, pensando a *Entzweiung* em toda a sua radicalidade, fazer emergir a unidade do seio dessa dilaceração extrema. Nesses primeiros anos de Iena, é sob a forma dos *dualismos* dominantes no pensamento moderno que a cisão da cultura se apresenta a Hegel. Dualismo entre racionalismo e empirismo, entre razão teórica e razão prática, entre razão e sentimento e, sobrepassando a todos, o dualismo kantiano entre o Entendimento (*Verstand*), faculdade dos fenômenos, e a Razão (*Vernunft*), faculdade do Absoluto. Os primeiros passos teóricos de Hegel em Iena percorrem e avaliam essa herança dualista do pensamento moderno bem como a incapacidade nele patente de superar a *Entzweiung* da cultura, do qual é uma manifestação¹⁵⁰. Hegel vai então tentar cumprir o programa delineado na famosa carta a Schelling de 2.11.1800¹⁵¹, que se propõe transcrever no conceito e integrar finalmente no Sistema as grandes intuições que presidiram às reflexões da sua juventude: vida, amor, destino¹⁵².

É, pois uma dupla tarefa que tem diante de si o jovem e ambicioso professor que chegava a Iena inteiramente desconhecido: uma tarefa crítica com relação às filosofias existentes; e uma tarefa *sistemática* na construção de um novo modelo ou de uma nova figura da filosofia que se demonstre o *resultado* do movimento histórico do Espírito — da cultura —, bem como a suprassunção dialética de todo o passado da Razão nessa sua manifestação privilegiada que é a filosofia na tradição ocidental¹⁵³.

Essa dupla tarefa repousa sobre a convicção da necessidade da filosofia sobretudo no tempo presente. Hegel a proclama eloquentemente na sua primeira publicação, conhecida como *Escrito sobre a diferença*¹⁵⁴. Nela é estabelecida a pressuposição da necessidade da filosofia como forma da Razão no seu trabalho de suprassumir as oposições (*Gegensätze*) que caracterizam a cisão (*Entzweiung*) da cultura. Com efeito, a necessidade da filosofia se impõe quando o “poder de unificação” (*Macht der Vereinigung*) desaparece da vida dos homens e a cultura passa a ser dominada pelo Entendimento (*Verstand*), que é a faculdade do finito. Deixado a si mesmo, o Entendimento abandona-se a um encadeamento sem fim de determinações finitas. Ele é representado, na cultura filosófica da época, pelo empirismo e pelo formalismo e, finalmente, pelas filosofias da “reflexão da subjetividade” (Kant, Fichte e Jacobi)¹⁵⁵. Mas a tarefa da filosofia, atendendo ao “único interesse da Razão”¹⁵⁶, consistirá em suprassumir no Absoluto as oposições “solidificadas” (*festgewordene*) que assinalam a saída da consciência fora da totalidade, e o domínio do Entendimento.

A tarefa crítica que Hegel, nos inícios do seu ensinamento em Iena, confiou à disciplina denominada *Lógica*¹⁵⁷ é para ele apenas o limiar da filosofia, o que não significa propriamente uma “introdução” (que não tem lugar no estudo da filosofia), mas o terreno onde se demonstra a necessidade da filosofia no seu alcance *prático* ou na sua significação para a vida ou ainda, segundo a expressão do próprio Hegel num texto da época, enquanto por meio dela se “aprende a viver”¹⁵⁸. Esse trabalho crítico preliminar à edificação do Sistema é desenvolvido por Hegel em diversos textos, mas, sobretudo, num dos mais importantes dessa época, o artigo sobre o Direito Natural¹⁵⁹, que contém uma crítica profunda do empirismo e do formalismo na concepção do Direito Natural moderno, e um esboço do que será a concepção hegeliana do Estado no âmbito do Sistema¹⁶⁰.

Mas a tarefa precípua à qual Hegel se entrega totalmente é a tarefa *sistemática*. Ela conhece duas fases na reflexão hegeliana. A primeira ainda sob a influência da filosofia da identidade de Schelling, a segunda, plenamente hegeliana, caracterizada pela pressuposição *absoluta* do Absoluto como Espírito, ou, dialeticamente, como identidade da identidade e da não-identidade¹⁶¹. Não é o lugar para acompanharmos aqui as vicissitudes da formação do Sistema em Iena¹⁶². Essas primeiras tentativas são ensaios para o Sistema da maturidade onde então se poderá ler o *resultado* (no sentido hegeliano) do intenso trabalho especulativo de articular dialeticamente o Absoluto ou o Espírito com a história e com a cultura¹⁶³.

Mas antes de expor as grandes linhas do Sistema como modelo da relação entre filosofia e cultura, é conveniente delinear o horizonte teórico que Hegel tinha diante de si ao termo de período ienense (1801-1806). Com efeito, nesse horizonte é que se projeta a perspectiva definitiva dentro da qual caminhará doravante a reflexão hegeliana. Nela situa-se, em primeiro lugar, o grande texto da *Fenomenologia do Espírito*, redigido nos últimos meses da estada em Iena e que, ao mesmo tempo em que anuncia o Sistema¹⁶⁴, passa a constituir uma das faces originais do modelo teórico hegeliano.

Ao deixar Iena, Hegel já levava a cabo a fusão da Lógica e da Metafísica, aquela deixando de ser o preâmbulo crítico à filosofia, esta tornando-se, como *ciência da Lógica*, o *systema rationis* que é o desdobrar-se do pensamento nas suas puras essencialidades. Essa união da Lógica e da Metafísica unifica igualmente a chamada "reflexão extrínseca" da Lógica na sua forma primeira, que se refere ao "para nós" do conceito, e a "reflexão intrínseca" da Metafísica na sua primeira versão, ou Lógica na versão definitiva que diz respeito ao "em si" do conceito. A unidade dialética do "em si" e do "para nós" irá constituir a articulação dialética do discurso da *Fenomenologia* e acompanhará doravante todos os passos do pensamento hegeliano. A *Lógica* de 1804-1805 contém, por sua vez, a primeira exposição plenamente elaborada da estrutura *dialética* do conhecimento racional. Aqui os conceitos de "infinidade verdadeira" (*wahrhafte Unendlichkeit*) e de "negação determinada" (*bestimmte Negation*) permitem seja a superação dos dualismos com os quais se ocupara a tarefa crítica dos primeiros tempos ienenses, seja a formulação de um princípio capaz de ser o princípio estruturante de uma nova forma da Ciência¹⁶⁵.

Duas outras linhas de extrema importância para a concepção da filosofia na sua relação com o tempo histórico compunham o horizonte teórico de Hegel ao fim do período ienense: a integração da história da filosofia na perspectiva sistemática do desenvolvimento do Espírito, tendo sido esse o fio condutor do curso de História da Filosofia que Hegel ministrou pela primeira vez em 1805-1806¹⁶⁶; e a supressão da noção de "consciência" (*Bewusstsein*), cujo movimento dialético é descrito na Filosofia do Espírito de 1803-1804, na noção mais ampla e definitiva de Espírito (*Geist*)¹⁶⁷, tal como é apresentada na *Realphilosophie* de 1805-1806. Assim, a noção de "consciência", fulcro conceptual do Idealismo transcendental, caminha para tornar-se um conceito histórico-dialético como momento no desenvolvimento do Espírito.

Com a publicação da *Fenomenologia do Espírito* em 1807¹⁶⁸, começa a erguer-se na sua forma definitiva o edifício do Sistema hegeliano; e começam a fixar-se igualmente as linhas do modelo com que Hegel pensa a relação entre a filosofia e a cultura. Esse

modelo irá obedecer com extraordinário rigor e amplitude ao movimento essencial do *logos* filosófico cujo *telos* é a redução ordenada do múltiplo ao Uno ou a introdução da ordem que procede do Uno na desordem fenomênica do múltiplo.

Para Platão, como vimos, esse movimento se cumpre seguindo o esquema vertical da ascensão e da descida, e o Uno preside à ordem do múltiplo sob a forma do Bem, organizando-o como *universo*. Para Hegel, num contexto ideo-histórico profundamente distinto, o movimento essencial do *logos* filosófico, de acordo com os resultados obtidos nos anos extremamente fecundos de Iena, procede segundo a linha horizontal de um desenvolvimento dialético no qual o Princípio, que é o Uno, organiza o múltiplo segundo os estágios da sua manifestação enquanto Espírito, vem a ser, organiza o múltiplo como *história*. Em ambos porém, é importante notá-lo, a ordem que procede do Uno é sempre um retorno à unidade original: o *logos* filosófico é a imagem (*eikón*) no tempo do círculo eterno da verdade¹⁶⁹. Com efeito, sendo o Uno o Absoluto, o fluxo de inteligibilidade que dele procede não pode ser pensado como perdendo-se na indeterminação do "mau infinito", mas só é adequadamente pensado como retornando ao Princípio que se conceitua então como mediatizado seja pela ordem do *universo* em Platão, seja pela ordem da *história* em Hegel¹⁷⁰.

Há, pois, uma homologia estrutural entre o modelo platônico e o modelo hegeliano no que diz respeito ao *telos* do *logos* filosófico, ou seja, a redução ao Uno e a ordenação do múltiplo a partir do Uno. Mas, justamente com essa homologia, uma profunda diferença distingue a concepção do Uno como Bem e a concepção do Uno como Espírito. Essa diferença incide particularmente na forma da relação estabelecida por ambos os modelos entre a filosofia e a cultura, e põe mais nitidamente em evidência a originalidade do modelo hegeliano. Com efeito, o Uno como Bem permanece na calma identidade da Idéia suprema, da qual deriva ser, inteligibilidade e verdade ao modelo ideal da *polis*, através do tranqüilo fluir da luz inteligível. Assim o sugere a comparação do Bem com o sol na *República*, inaugurando uma metáfora que se tornará célebre na tradição neoplatônica. O Uno como Espírito é a substância como *sujeito* que não é apenas a "unidade original", mas a "igualdade *reinstaurando-se...* a reflexão em si mesma no seu ser-outro"¹⁷¹. Tal é a concepção do Absoluto ou do Uno como Espírito que exprime "o conceito mais elevado que pertence aos tempos modernos e à sua religião"¹⁷². Em suma, o modelo platônico opera com a dialética do arquétipo e da sua imagem, devendo a ordem do mundo humano e da cultura ser a imagem móvel do protótipo eterno da ordem, assim como o é a ordem do universo¹⁷³. No modelo hegeliano prevalece a dialética da negatividade do Começo (o arquétipo que se realiza no movimento da sua própria negação) e da sua reinstauração como Fim (o arquétipo mediatizado e, por isso mesmo, realizado no seu ser-outro). A filosofia e a cultura conhecem aqui, nas duas pontas do arco da civilização ocidental, as duas possibilidades emblemáticas do seu relacionar-se. Em cada uma delas, por outro lado, a filosofia é reconhecida como "o espírito do tempo pensando-se como espírito"¹⁷⁴.

A autoconsciência do Espírito na forma do discurso filosófico atinge, segundo Hegel, seu estágio de amadurecimento a partir de Descartes, saudado como "herói do pensamento"¹⁷⁵, e atinge seu desenvolvimento pleno na própria filosofia hegeliana que se apresenta assim como sendo, no sentido mais rigoroso, a *filosofia* dos tempos modernos. É como tal que ela pode ser comparada com o platonismo como *filosofia* da idade antiga.

Como filosofia do Espírito, o modelo hegeliano obedece, portanto, a um esquema dinâmico, vem a ser, a um esquema que indica as *direções* fundamentais do movimento do Espírito dentro das *dimensões* que definem o espaço *ontológico*¹⁷⁶ do seu auto-desenvolvimento. Trata-se, pois, de um esquema que traduz, da parte de Hegel, uma percepção profunda do “espírito do tempo” (*Zeitgeist*) como forma histórica de manifestação do “espírito do mundo” (*Weltgeist*), que aqui se manifesta no imenso e acelerado processo de transformação da cultura ocidental que caracteriza os tempos modernos. Responder às formas de *dualismo* que assinalam a *Entzweiung* profunda desse processo, eis o alvo que Hegel se propõe alcançar e que se situa no ponto de encontro das dimensões constitutivas do seu modelo de filosofia.

Três são essas dimensões¹⁷⁷: a *fenomenológica*, a *lógica* e a *espiritual* propriamente dita. O ponto de encontro será justamente o conceito de Espírito, no qual repousa a consistência do modelo hegeliano¹⁷⁸. O Espírito é Saber absoluto na dimensão *fenomenológica*, é Idéia absoluta na dimensão *lógica* e é Espírito absoluto na dimensão *espiritual*. Essas três dimensões permitem referir ao Absoluto e, portanto, pensar na sua unidade radical as manifestações do Espírito no tempo, vem a ser, a História, cuja face fenomênica mostra-se como essa *Entzweiung* ou cisão que, nos tempos modernos, atinge todas as formas da vida e nelas penetra até a máxima profundidade. É da consciência desse extremo da cisão que a filosofia procede para operar a mais profunda reconciliação (*Versöhnung*), tomando sobre si a tarefa ingente de unir seu tempo no conceito. A cisão, com efeito, é o modo fenomênico do existir do Espírito no tempo após a ruptura da “bela unidade” ética primitiva. Mas o trabalho histórico do Espírito — sendo ele a Razão absoluta — consiste justamente em reinstaurar a sua unidade, agora *mediatizada* pela suprassunção das cisões do seu devir no tempo. À filosofia cabe, segundo Hegel, elucidar a estrutura dialética desse devir e *pensar* a unidade final do Espírito.

Como hermenêutica dos tempos modernos e da sua cultura, a filosofia de Hegel é — como havia sido, com respeito ao *ethos* grego, a filosofia de Platão — a transposição no *logos* filosófico dos conteúdos espirituais que se articulam na dialética concreta do mundo pós-cartesiano. Hegel vê esses conteúdos manifestando-se historicamente em três formas que constituem como que a *enteléquia* da modernidade ocidental. Essas três formas são: a *consciência*, a *ciência* e a *sociedade*¹⁷⁹. Com efeito, podemos afirmar que a dialética histórica do mundo moderno, considerada no seu simbolismo conceptual, desdobra-se num movimento profundo no qual se encadeiam três termos: a *consciência* que se eleva à *ciência* (ou, em termos hegelianos, o *fenomenológico* que se eleva ao *lógico*), e a *ciência* que se transfunde na *sociedade* (ou, em termos hegelianos, o *lógico* que passa no *espiritual* pela mediação do *natural* transformado pela *ciência*: esse será o esquema da *Enciclopédia*). Nesse movimento, está claramente inscrito o devir ideológico da modernidade de Descartes a Hegel: o *Cogito*, segundo o desígnio cartesiano retomado pelos herdeiros de Descartes, deve elevar-se à *Ciência*; e a *Ciência*, segundo o projeto de Hobbes que se prolonga na obra dos pensadores políticos ao longo do século XVIII, deve guiar a construção da *Sociedade*¹⁸⁰.

A tríade hegeliana *fenomenológico-lógico-espiritual* contém, assim, o modelo da relação entre filosofia e cultura que Hegel propõe nessa, que aparece a seus olhos como uma hora já avançada dos tempos modernos, na qual é possível *pensar* o termo do longo e trabalhoso caminho do Espírito na história, ou seja, transcrever nos códigos da Razão

ou na linguagem do *conceito* a manifestação do Absoluto na história, que o cristianismo anunciara na linguagem da *representação*; e dar assim por definitivamente elucidado o enigma da “rosa da Razão na cruz do presente”: reconhecê-lo significa a reconciliação (*Versöhnung*) com a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) e essa é a tarefa da filosofia¹⁸¹. Restamos, pois, acompanhar o itinerário hegeliano nessas três dimensões que, desenhando a figura da filosofia, circunscrevem igualmente para Hegel o espaço simbólico fundamental da cultura moderna.

A idéia de uma *Fenomenologia do Espírito*¹⁸² obedece a dois desígnios principais: a) conduzir a *consciência* ao nível da *Ciência* na sua forma mais elevada — a filosofia — ou ao nível do *lógico* como forma absoluta da Razão; b) organizar esse caminho da *consciência* para a *Ciência* segundo uma *lógica* própria (ou *lógica fenomenológica*) que vigora entre as formas do *saber* que se manifestam na *consciência* (na medida em que a *consciência* se manifesta como *consciência que sabe*). Tal caminho torna-se assim, também ele, *ciência* ou “*Ciência da experiência da consciência*” (primeiro título dado por Hegel à sua obra) ou “*Ciência da Fenomenologia do espírito*” (título definitivo), pois o Espírito é o conceito nodal onde se entrelaçam a *consciência* e a *ciência*¹⁸³.

Desta sorte, o texto da *Fenomenologia* se oferece a três níveis de leitura: a) a que acompanha a *lógica* própria dos *objetos* da experiência que são momentos do seu *saber*, o qual é para a *consciência* (*für es*) no seu ser “natural”, sem que ela mesma se desdobre como *consciência* da articulação dialética desses momentos; b) a que acompanha a *lógica fenomenológica* ou a explicitação da *lógica* natural da *consciência* no encadeamento das suas experiências. É uma *lógica* que é tal para o leitor (*consciência cultivada*) capaz de acompanhar o caminho da *Fenomenologia* (*lógica* para nós, *für uns*) como caminho de uma “*ciência das experiências da consciência*”¹⁸⁴, pois trata-se aqui da experiência da sua própria logicidade que a *consciência* faz sobre si mesma; c) a *lógica formal* do discurso fenomenológico em si (*an sich*), que não é a da *consciência* mergulhada na experiência, nem a do leitor no desenrolar da leitura, mas a do filósofo (Hegel) na hora histórica do Saber absoluto em que se torna possível a escritura do discurso fenomenológico. Aqui a *consciência* “natural” e a *consciência* “fenomenológica” são suprasumidas no “puro saber de si no absoluto ser-outro” ou no “Espírito que se sabe como Espírito”¹⁸⁵. Nele desaparece a cisão da *consciência* entre sujeito e objeto e é alcançado o nível da *Ciência* absoluta ou da *Lógica*. O texto da *Fenomenologia* é, pois, escrito desde o ponto de vista do Saber absoluto, ou seja, daquele momento dialético — que constitui igualmente um evento histórico no dia avançado da modernidade — em que é possível dar ao caminho da *consciência* para o Saber, atestado nas “*figuras*” da história da cultura ocidental¹⁸⁶, a “*forma do conceito*” ou a “*forma objetiva da verdade e (a forma) do Si-que-sabe*”¹⁸⁷.

A *Fenomenologia*, portanto, não é nem uma antropologia nem uma filosofia da história. Ela expõe o caminho da “*formação*” ou “*cultura*” (*Bildung*) da *consciência* para a *ciência*, ou seja, para o estágio em que o Espírito se manifesta como absoluto naquele que é, para Hegel, o *kairós*, o tempo propício da modernidade. Ora, essa manifestação do Espírito no seu pleno desabrochar tem lugar justamente na filosofia tal como Hegel a expõe — o Espírito que se sabe a si mesmo no tempo — capaz de designar para a *consciência* a própria forma do Saber absoluto¹⁸⁸.

Nesse sentido a *Fenomenologia* cumpre a mesma tarefa do *logos* dialógico, condutor do discípulo na *paideia* platônica e que, personificado em Sócrates, deve levá-lo até a intuição da Idéia do Bem, expressão platônica do Saber absoluto¹⁸⁹.

No tempo histórico de Hegel, a consciência aparece como o “lugar” teórico privilegiado de manifestação do Espírito. Assim a tarefa da consciência filosófica (ou da filosofia hegeliana) será a de expor as experiências da consciência “natural” num discurso logicamente organizado que deve conduzir ao Saber absoluto, no qual tem lugar a plena epifania do Espírito. Esse discurso percorre, pois, um caminho que se estende pelo “reino total da verdade do Espírito”¹⁹⁰, avançando, portanto, a) por todo o domínio dos fenômenos nos quais a consciência tem “a aparência (*Schein*) de estar presa a algo estranho que é somente para ela”¹⁹¹ (o que corresponde, na seriação dos capítulos da *Fenomenologia*, ao campo da natureza, da certeza sensível à Razão, I-V); b) por todo o domínio do Espírito onde, “apreendendo a sua essência ela irá designar a natureza do Saber absoluto”¹⁹² [o que corresponde ao campo da cultura, do cap. VI (Espírito) e VII (Religião), até ao cap. VIII (Saber Absoluto)]. A face do *fenomenológico* no discurso hegeliano articula-se, assim, com o *lógico*, na medida em que as experiências da consciência (do Espírito no tempo) que a constituem abrangem a *história* (presente nas “figuras” da consciência), mas a “história conceituada”¹⁹³ — a história do mundo que o Espírito “teve a paciência de percorrer na longa extensão do tempo, ao tomar sobre si o prodigioso trabalho da história universal”¹⁹⁴.

Sem entrar aqui na *vexata questio* da relação entre a *Fenomenologia* e o Sistema, podemos afirmar que, para Hegel, a emergência da consciência no centro do universo simbólico da modernidade impõe ao filósofo a tarefa de expor o caminho histórico da consciência até os tempos modernos como um encadeamento dialético de *experiências*, cujo termo não pode ser senão a plena manifestação da *logicidade* essencial do Espírito, reconhecida pela consciência na forma do Saber absoluto. Nesse reconhecimento a consciência eleva-se, por sua vez, ao nível da “consciência filosófica” adequada aos tempos modernos (p. ex., a do filósofo Hegel). Ela pode refazer no conceito seu próprio caminho no tempo, e a exigência que se lhe impõe agora — exigência inscrita, portanto, na dinâmica da cultura moderna como reino da consciência ou do *sujeito* — é a de pensar o *lógico*, vem a ser, a de organizar a própria vida do conceito. Esse o dever da *Ciência* ou da filosofia¹⁹⁵, que Hegel irá cumprir com a trabalhosa escritura da *Ciência da Lógica*.

É sabido que a *Lógica* hegeliana conhece diversas versões: como introdução crítica à Filosofia em *Lena*, sendo posteriormente integrada à *Metafísica*; nas diversas redações da chamada “Propedêutica filosófica” (nome atribuído por K. Rosenkranz às lições de Hegel no ginásio de Nürnberg), nas quais ele já faz uso da estrutura definitiva da *Lógica* que por esse mesmo tempo está sendo exposta no grande texto da *Ciência da Lógica* (I, 1812; II, 1816); enfim, na 1ª parte das três edições da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817; 1827; 1830). Não é o lugar aqui para nos alargar na exegese dessas páginas reconhecidamente difíceis da obra hegeliana¹⁹⁶. Temos em vista tão somente mostrar a significação essencial da *Lógica* para a concepção hegeliana da relação entre filosofia e cultura. Desde esse ponto de vista, a *Ciência da Lógica*¹⁹⁷ representa, aos olhos de Hegel, o ponto de chegada e como a culminância do devir filosófico dos tempos modernos e da sua cultura, inaugurado com o *Cogito* cartesiano; e ela é, ao mesmo

tempo, a supressão do devir filosófico da cultura antiga, inaugurado com a metafísica platônica e que alcançara seu ápice no neoplatonismo. Na verdade Hegel vê a *Ciência da Lógica* como o grande estuário de toda a cultura filosófica ocidental¹⁹⁸. Como tal, ela não pode ser escrita a não ser a partir do evento histórico-especulativo do Saber absoluto, ou seja, quando a consciência completou a sua formação para a Ciência e acolheu a manifestação do Espírito que se sabe absolutamente a si mesmo. Esse saber do Espírito é a Lógica na textura dialética que lhe dá Hegel. Ela deve ser considerada, pois, sob dois aspectos: a) como *resultado* do caminho *fenomenológico* da consciência no qual está supressumida a oposição da consciência entre sujeito e objeto e fica aberto o caminho *lógico* do pensar puro (*das Denken*) que é passagem do sujeito que pensa (*Ich denke*) à Idéia que se pensa (*sich denkende Idee*), à verdade que se sabe (*sich wissende Wahrheit*). Assim o Lógico (*das Logische*) se apresentará, no conceito desenvolvido da Filosofia, como sendo o "Espiritual" (*das Geistige*)¹⁹⁹; b) como desenvolvimento dialético do Conceito (*der Begriff*) que se manifestará como tal na Lógica objetiva e no qual está supressumida toda *Entzweiung* teórica e prática, sendo o Conceito o *sujeito* verdadeiro e o verdadeiro termo do fluir profundo da filosofia moderna. Como teoria do Conceito, a *Ciência da Lógica* supressume, pois, a antiga Metafísica²⁰⁰, liberada esta do interdito kantiano que sobre ela pesava, e leva, portanto, ao seu cumprimento o desígnio de uma filosofia transcendental que guiara os passos do Idealismo alemão²⁰¹. Nesse sentido, a *Ciência da Lógica* pode ser considerada também o termo da evolução do pensamento do próprio Hegel do ponto de vista da sua estrutura formal: ela será a *vis rector* na construção da Filosofia real (Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito) que será exposta na *Enciclopédia*²⁰².

Entretanto, o aspecto segundo o qual a *Ciência da Lógica* incide mais profundamente na hermenêutica hegeliana da cultura ocidental é aquele no qual ela se mostra como sendo, no sentido mais rigoroso, um *pensamento da liberdade*. Essa afirmação pode surpreender, mas ela exprime sem dúvida a intenção de Hegel e, talvez, o sentido mais profundo da sua Lógica. Como é sabido, Hegel definiu a História ou, melhor, o seu sentido, como sendo "o progresso na consciência da liberdade"²⁰³. Essa consciência da liberdade dá um passo decisivo, segundo Hegel, com o advento da subjetividade cristã, e se torna a categoria histórica determinante dos tempos modernos enquanto se exprime na noção de *sujeito* entendido como *autodeterminação*; sua versão filosófica mais profunda teve lugar na Razão prática de Kant e no Eu fichtiano. Ora, o Conceito (*Begriff*) hegeliano, num sentido que é original e único em toda a história da filosofia²⁰⁴, é o termo do desenvolvimento do *lógico* que se dá a si mesmo seu conteúdo e é, pois, autodeterminação absoluta. Como tal ele descerra o reino da liberdade²⁰⁵. No Conceito hegeliano convergem, pois, a Idéia platônica, a *nóesis nóeseos* aristotélica, a liberdade pauliniana, a *causa sui* espinoziana e o Eu transcendental kantiano²⁰⁶. O modo de ser próprio do Conceito é justamente a lei ontológica fundamental da liberdade: o *resultado* (ser-posto) é, ao mesmo tempo, *fundamento* ou o ser-em si e para-si e se mostra, pois, como ser-posto de si mesmo (*causa sui*)²⁰⁷, tendo sua representação adequada na imagem geométrica do círculo²⁰⁸. A expressão plena da liberdade do Conceito será, pois, o Espírito absoluto, no qual Natureza e Espírito finito serão postos a partir dessa mesma liberdade: será essa a vida lógica e a vida ôntica da Idéia na sua totalidade dialética²⁰⁹.

Na perspectiva da Lógica como lógica da liberdade, a categoria da Efetividade (*Wirklichkeit*) ao fim da lógica da Essência (3ª sec.) passa ocupar uma posição central traçada em torno dos momentos da Relação absoluta (3º cap.: substancialidade, causalidade e ação recíproca). Daqui procederá o Conceito ou a liberdade como verdade da Substância²¹⁰. Causa e mediação são dois momentos essenciais na concepção hegeliana do Conceito como *sujeito* que se produz a si mesmo e, portanto, é livre nesse processo da sua autodeterminação. Processo que é, primeiramente, *passagem* (lógica do Ser), depois *aparecer* (lógica da Essência) e, finalmente, *autodesenvolvimento* (lógica do Conceito), ou seja, autodeterminação do ser-livre (*freies Sein*) da totalidade do Conceito²¹¹. Aqui a liberdade do Conceito alcança sua plena realização como igualdade consigo mesmo realizada ou efetivada (*erwirkte*), e o Eu transcendental de Kant se mostra na verdade da sua universalidade como *conteúdo* e não como simples *forma*²¹².

Desta sorte, a concepção da Lógica hegeliana recebe sua significação profunda a partir da idéia de liberdade. Vale dizer que a Lógica é, na sua estrutura dialética, "a única forma adequada para se pensar e expor a liberdade"²¹³. Podemos, pois, considerar o capítulo final da Lógica sobre a Idéia absoluta como a exposição (*Darstellung*) do caminho (*Methode*) da Lógica como lógica da liberdade. Nesse sentido a *Ciência da Lógica* vem satisfazer, na intenção de Hegel, à exigência fundamental da época: pensar a liberdade ou constituir a ciência do *Eu penso* (*consciência*)²¹⁴, vem a ser, unir num único discurso, obra da filosofia como pensamento da época, duas das grandes categorias culturais da modernidade: consciência e ciência ou Liberdade e Razão.

Na Introdução à *Ciência da Lógica* Hegel chama, de resto, a atenção para a relação intrínseca que une Lógica e linguagem, e que revela, na linguagem formalizada em Gramática, o espírito e a cultura de um povo. Sendo a Lógica a expressão do Espírito em geral, o valor do "lógico" como tal (*das Logische*)²¹⁵ aparece na sua universalidade concreta que compreende em si a riqueza do particular, quando a cultura atinge esse grau mais elevado no conhecimento científico que caracteriza os tempos modernos. Nesse sentido, o estudo da *Ciência da Lógica* se impõe após o trabalho do conhecimento do sensível pelas ciências, como "a cultura e a educação absolutas da consciência"²¹⁶; a Lógica é, aos olhos de Hegel, o necessário ponto de chegada de toda a cultura ocidental considerada desde o ponto de vista da proposição platônica inicial que estabelece uma homologia rigorosa entre ser e *verdade*. Ela é o reino da verdade absolutamente universal²¹⁷, ou do "absolutamente verdadeiro"²¹⁸.

A terceira dimensão do modelo hegeliano da filosofia, a dimensão do *espiritual* (*das Geistige*) constitui, por um lado, uma dimensão propriamente dita (a *Filosofia do Espírito*, ao lado da *Fenomenologia* e da *Lógica*); mas, por outro lado, ela conduz diretamente ao ponto nodal onde essas dimensões se encontram — o Espírito absoluto — em cujo âmbito conceptual podem ser formulados os silogismos que expõem o conceito adequado da Filosofia. A dimensão *espiritual* tem, assim, uma estrutura linear na construção do discurso filosófico hegeliano na medida em que se situa na seqüência discursiva do *fenomenológico* e do *lógico*, e resulta da mediação do *natural*. Mas o *espiritual* é que torna possível a estrutura circular do Sistema, pois este só é tal enquanto enuncia o Absoluto como Espírito²¹⁹.

A interpretação do modelo hegeliano da filosofia esbarra aqui com uma difícil questão, que pode ser assim formulada: como o Espírito absoluto se faz espírito finito? Ela apresenta alguma analogia com a célebre questão teológica, *Cur Deus homo*. Sem nos demorarmos aqui nessa questão, podemos nela descobrir uma correspondência entre o modelo hegeliano e o modelo platônico, que nos ajudará a entender melhor a exemplaridade dos dois modelos. Ao conceito do Espírito para Hegel (segundo ele, conceito pós-antigo e propriamente cristão e moderno) corresponde a Idéia do Bem para Platão. O Bem, ao mesmo tempo em que é o Princípio anipotético ou absolutamente transcendente, guia a "segunda navegação" da alma (*Fédon*), dá ser e inteligibilidade ao mundo das Idéias (*República*), é princípio de ordem no universo (*Timeu*) e na *polis* (*República*). Assim o Espírito, manifestando-se no *sujeito* como Saber absoluto, na esfera do *lógico* como Liberdade absoluta da Idéia, desdobra-se igualmente no tempo como exteriorização pura na Natureza e como retorno a si mesmo no indivíduo pensante (Espírito subjetivo) e na história (Espírito objetivo). A necessidade de uma "filosofia real" (Natureza e História)²²⁰ como 2ª e 3ª partes da *Enciclopédia* decorre, para Hegel, do fato de que toda realidade, enquanto *pensável*, deve ser referida a um Princípio absoluto, ou seja, ao Espírito. Na Filosofia do Espírito da *Enciclopédia* fecha-se, por conseguinte, o ciclo das razões sobre a necessidade *teórica* e *histórica* da filosofia, iniciado com a crítica *filosófica* da *Entzweiung* nos primeiros tempos de Iena.

A dimensão *espiritual* contém, portanto, as razões definitivas da *necessidade* da filosofia e da sua *natureza*, segundo Hegel. A sua necessidade *histórica*, de acordo com as características culturais da época, é exposta nos Prefácios às três edições da *Enciclopédia* e na Introdução à mesma; a *natureza*, ou sua necessidade *teórica* é objeto dos parágrafos finais sobre a Idéia da Filosofia.

A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*²²¹ é a obra filosoficamente mais importante de Hegel e, indiscutivelmente, uma das mais importantes de toda a história da filosofia. Em páginas que se tornaram clássicas, R. Kroner expõe a significação da *Enciclopédia* como o *telos* para o qual converge e no qual se consuma esse poderoso movimento de idéias conhecido como Idealismo alemão²²². Sob certo aspecto é lícito dizer-se que é o corpo de toda a cultura ocidental a ressuscitar nessas páginas, tendo a filosofia como seu espírito vivificante. Escreve Kroner: "Haverá apenas algum conhecimento significativo surgido nas grandes épocas que não celebre nesse livro a sua ressurreição e que não se ordene nesse panteão de idéias"²²³. A dimensão *espiritual* do modelo hegeliano que se expõe na *Enciclopédia* acolhe, em suma, o sentido de toda realidade natural e histórica, pensado pela Razão e enunciado na linguagem do Espírito. Essa linguagem não é senão a linguagem adequada para se expor o conceito da Filosofia na sua auto-realização, compreendendo a Razão em si mesma (Lógica), no seu ser-outro (Natureza) e na sua singularidade concreta (Espírito). Tal é a resposta hegeliana — resposta propriamente *filosófica* — ao problema da *Entzweiung*, cuja solução fora buscada primeiramente na Religião (período de Frankfurt). Com efeito, a *Enciclopédia* é fruto do esforço titânico de Hegel para transcrever no código da Razão ou do Conceito (*Begriff*) a verdade que a Religião anuncia na forma da representação (*Vorstellung*). Hegel entende assim recuperar a revelação cristã do Espírito, mas ele a integra na tradição grega da filosofia de modo muito mais radical do que o fizera antiga teologia cristã. A *Enciclopédia* pretende assim expor, com a necessidade e o rigor do conceito, a Vida

divina (Lógica), a Criação (Filosofia da Natureza) e a História da salvação (Filosofia do Espírito). Se o *éschaton* da história santa é, na representação religiosa, a *parusia* do Cristo ressuscitado, o *telos* do imenso devir especulativo pensado por Hegel é a *parusia* do Espírito absoluto na Idéia da Filosofia (parágrafos finais da *Enciclopédia*)²²⁴.

Compreende-se, deste modo que, nos Prefácios às três edições da *Enciclopédia* Hegel tenha pretendido justificar a sua concepção do sistema filosófico seja em face das tendências reducionistas que dominam a filosofia na época (o criticismo e a filosofia do sentimento), seja sobretudo em face da Religião, ela também submetida a procedimentos reducionistas ora de feição racionalista como na "religião natural" da *Aufklärung*, ora de feição pietista²²⁵.

Ao afirmar a identidade de conteúdo (*Gehalt*) entre a filosofia e a religião²²⁶, Hegel pretende, na verdade, integrar dialeticamente ao seu Sistema os dois motivos espirituais mais poderosos que impelem o movimento da cultura na tradição ocidental: a Religião e a Razão, essa na forma da ciência e da filosofia²²⁷. Tal é, igualmente, o tema dominante da alocução sobre a *Enciclopédia* com que Hegel se apresentou à Universidade de Berlim em 1818 para assumir a cátedra que pertencera a Fichte²²⁸. E esse é o fluxo das idéias que corre através dos densíssimos 18 parágrafos da *Introdução*²²⁹, nos quais a concepção hegeliana da filosofia e da sua relação com a cultura encontra uma expressão didática acabada²³⁰.

Mas a Idéia da Filosofia — sua significação como *telos* de todo o processo da cultura não narrado historicamente, mas pensado especulativamente — só pode ser exposta como ápice do Sistema e como fim alcançado pelo Espírito que nela se manifesta plenamente e nela percorre os estágios da sua manifestação progressiva. Essa exposição da Idéia da Filosofia é objeto da última parte (C) da seção sobre o Espírito absoluto e compreende seis parágrafos (572 a 577) na edição de 1830. Essas páginas contam e compreende as mais célebres e as mais comentadas de toda a obra hegeliana. Pelo vigor e beleza e pelo contido frêmito de emoção intelectual que as percorre, só são comparáveis ao hino à *theoria* que Aristóteles deixou-nos nos capítulos 6 a 9 da *Ética de Nicômaco*, e a esse capítulo 7 do livro XII (*lambda*) da *Metafísica*, do qual Hegel escolheu uma passagem para ser o fecho da *Enciclopédia*²³¹.

Esses parágrafos finais, cuja discussão pormenorizada não poderia ocupar-nos aqui, registram, de resto, certa hesitação redacional de Hegel. Na 2ª edição (1827), ele suprimiu três parágrafos da 1ª edição (1817) que nela eram os parágrafos finais (474-477). Mas acabou por reintroduzi-los na 3ª edição (1830). Na verdade, esses parágrafos finais podem ser interpretados como uma explicitação do que já fora exposto no parágrafo 474 (1ª ed.) ou 574 (2ª e 3ª ed.)²³². Segundo uma interpretação que hoje tende a tornar-se comum²³³, os silogismos com que Hegel expõe, nos três parágrafos finais, a estrutura dialética da filosofia representam três ordens possíveis de leitura da *Enciclopédia*. Essa pluralidade de leituras vem do fato de que a Verdade, eternamente presente a si mesma como Espírito absoluto, deve necessariamente se finitizar e temporalizar no discurso do nosso espírito finito. Assim, os três silogismos²³⁴ dos parágrafos finais propõem um "programa de leitura" da obra e de apropriação do seu conteúdo²³⁵. A Idéia da Filosofia exposta no terceiro silogismo é o *telos* especulativo do Sistema e o

retorno ao seu Princípio, “a Idéia *que se pensa*, a Verdade que se sabe, o Lógico com a significação de ser a universalidade *comprovada* no conteúdo concreto como na sua realidade efetiva”²³⁶. Tal é a concepção da filosofia que Hegel irá expor nos três últimos parágrafos da *Enciclopédia* na forma necessariamente imperfeita do silogismo.

Nunca a *hybris* especulativa do homem ousou elevar-se tão alto quanto nessas linhas. Na Idéia da Filosofia, Hegel quer compreender, no discurso e na palavra do homem ou na razão do filósofo que faz aqui a sua mais esplêndida aparição histórica, no momento em que já se prenunciava a “morte da filosofia” e o subsequente niilismo, o *Logos* divino, a Natureza e o Espírito finito, no “círculo dos círculos” ou na tríplice mediação em que eles expõem a própria vida do Espírito absoluto. Aqui chegado, depois do seu longo trabalho no tempo, o Espírito repousa na sua Verdade absoluta e ao filósofo cabe, nessa hora vespéral, “rememorar” no Conceito que circula entre os três silogismos, essa Verdade. Os três silogismos do final da *Enciclopédia* constituem, desta sorte, o descanso do sétimo dia da criação filosófica. Que resta então à filosofia, depois dessa epifania do *Logos* absoluto na razão humana na forma de um Sistema que compreende essa manifestação? Segundo Hegel, assim como a história empírica continua com sua contingência e aparente insensatez, assim a filosofia, após o evento do Sistema e da exposição da Idéia da Filosofia, continua seu afazer *crítico* e *sistemático*, captando no conceito novas descobertas e teorias da ciência da Natureza e novas iniciativas da *práxis* histórica do homem. Mas, do mesmo modo como, depois do cristianismo como religião da manifestação *representada* do Absoluto na história, nenhuma outra religião é possível, assim, depois do Sistema como manifestação *compreendida* do Absoluto na razão, nenhuma nova idéia de filosofia é possível; e todas as filosofias do passado, que se podem considerar verdadeiramente tais, prepararam esse *kairós* no qual tem lugar o Sistema, o Absoluto se manifesta na razão e nela é compreendido como Idéia da Filosofia²³⁷. Eis, pois, como os silogismos hegelianos pretendem suportar na fragilidade do discurso humano a gravidade infinita da Verdade absoluta.

1. O primeiro silogismo (§ 575) é da forma L (Lógica) — N (Natureza) — E (Espírito). Nele a idéia da Filosofia se expõe segundo a seqüência “natural” do discurso, tendo a Natureza como *mediação* entre o Lógico e o Espírito. É essa a ordem de leitura da *Enciclopédia* que acompanha a ordem da sua redação.

2. O segundo silogismo (§ 576) é a suprassução da manifestação (*Erscheinung*) da Idéia no primeiro silogismo, que se deu segundo a “forma exterior” da passagem do Lógico na Natureza e da Natureza no Espírito. Sua forma é N — E — L. É o silogismo da reflexão espiritual na idéia da Filosofia ou da sua realização no *ato* do Espírito (do filósofo) que é mediação entre a Natureza e o Lógico. A Ciência — a Filosofia — *aparece* aqui como conhecimento subjetivo cujo alvo é a *liberdade*, sendo ela mesma o caminho através do qual a liberdade se produz²³⁸.

3. O terceiro silogismo (§ 577) é propriamente o silogismo da Idéia da Filosofia. Sua forma é E — L — N. É a Razão que se sabe (*die sich wissende Vernunft*) ou o absolutamente universal (*das absolut — Allgemeine*) que exerce aqui a função do meio termo. Ele se cinde em Espírito e Natureza. O Espírito é feito (pela Razão que se sabe) *pressuposi-*

ção enquanto processo da atividade subjetiva da Idéia. A Natureza é feita extremo universal como processo da Idéia que é *em-si* objetivamente. Os dois silogismos anteriores são apresentados por Hegel como o "dividir-se" (*sich urteilen*) da Idéia nas suas "aparições" (*Erscheinungen*). Eles são, pois, "manifestações" (*Manifestationen*) da Razão que se sabe. Aqui se unifica o Conceito (*Begriff*) no seu avançar e desenvolver-se que é, igualmente, a atividade do conhecimento: é a Idéia eterna que é *em-si* e *para-si* e que, como Espírito absoluto, eternamente se atua, se engendra e a si mesmo se frui²³⁹.

Devemos, pois, pensar que Hegel encontra, na Idéia da Filosofia, a solução da aporia entre Sujeito e Sistema que se desenhara na *Fenomenologia*. Aqui finalmente se exprime na linguagem da Razão a "reconciliação" (*Versöhnung*) dos dualismos entre os quais a cultura moderna se cindia na visão do jovem Hegel. Na Idéia da Filosofia, enfim, Hegel pensa ter atingido o vértice conceptual de onde se originam o racional e o efetivamente real, nessa identidade dialética que ele celebrou no Prefácio da *Filosofia do Direito*²⁴⁰.

IV. Conclusão

"Filosofia e cultura na tradição ocidental": a pertinência desse tema com o qual encerramos a nossa Semana Filosófica torna-se patente pelo fato de que a justificação da sua presença na cultura foi uma tarefa que se impôs à filosofia desde os seus albores na Grécia, uma vez que a pretensa *atopia* social do filósofo e o caráter desinteressado da *theoria* filosófica conspiravam para fazer tanto do filósofo como da filosofia um enigma cultural que desafiava o senso comum.

Ora, ao longo da tradição que vai de Platão a Hegel um só foi o caminho seguido pela filosofia para se autojustificar: a demonstração de que ela é engendrada necessariamente pelo próprio desenvolvimento da cultura: uma necessidade *histórica*, nascida de problemas que se originavam no seio da própria cultura e cuja solução só podia ser encontrada num nível de conceptualidade ao qual apenas a filosofia pretendia elevar-se; uma necessidade *teórica*, na medida em que uma cultura que acabou configurando-se como cultura da *razão*, deve imperativamente formular uma razão de si mesma na forma de uma *teoria* da cultura que só pode constituir-se, em última instância, como *teoria* filosófica.

Vemos, pois, que a relação da filosofia com a cultura é constituída por duas faces aparentemente opostas: o *paradoxo* e a *necessidade*. O paradoxo aparece ligado à figura social do filósofo e à índole da sua atividade de pensador. A necessidade se mostra intrínseca ao próprio devir da cultura desde o momento em que esta transpõe o limiar que separa o universo simbólico do mito do universo simbólico da razão. O paradoxo e a necessidade da filosofia repousam, portanto, sobre um pressuposto: ela é fruto de uma civilização que fez da razão a matriz principal da sua produção simbólica, de uma civilização que deve ser reconhecida propriamente como *logocêntrica*.

Tal é a civilização do Ocidente para o seu bem ou, como querem alguns cultores da *mater natura*, para o seu mal. Não iremos nos pronunciar aqui sobre esta questão.

Voltemos, antes, nossa atenção para uma característica essencial da presença da filosofia na cultura e que nos levou a escolher como paradigmas dessa presença os modelos platônico e hegeliano.

Desde que a Razão, na sua estrutura formal de razão demonstrativa (*logos apodeiktikós*) se torne a fonte principal da criação simbólica numa civilização dada, é necessário que a *lógica* da imaginação mitopoiética, da qual procede a *ordem* das representações, das crenças e das normas no universo mitológico, ceda lugar à *lógica* do discurso racional, capaz de articular uma *ordem de razões* que seja tão abrangente quanto a ordem do *mito* e assim se ofereça para sustentar uma nova visão do mundo, para dar novo fundamento às crenças e nova legitimação às normas.

Ora, a ordem das razões, em analogia notável com a ordem do mito só se constitui tal como ordem que se justifica através da referência a um Princípio ordenador. A coerência e a consistência da ordem das razões exige que esta se proponha como *sistema*, segundo o termo de origem estoica consagrado pela tradição filosófica. O paradoxo da existência filosófica procede, como vimos no início da nossa exposição, do fato de que o filósofo aparece, aos olhos do senso comum, como aquele que sobrepõe aos interesses imediatos da vida o desinteresse absoluto com que se entrega à contemplação da ordem das razões ou ao exercício da *theoria*. Na verdade esse desinteresse atende, como Kant afirmará muitos séculos depois de Pitágoras e de Platão, ao supremo interesse da Razão, que é essencialmente sistemática e arquitetônica. Assim sendo, ele atende igualmente ao supremo interesse de uma cultura que aceita a Razão como fonte primeira de significação e legitimação das suas obras. Nesse sentido, o *paradoxo* do filósofo e da filosofia não é senão a outra face da sua incontornável *necessidade* na cultura racionalizada do Ocidente.

Os modelos platônico e hegeliano, situados na aurora e no anunciado crepúsculo dessa cultura, demonstram a sua feição paradigmática justamente porque, neles, o caminho da Razão foi seguido, como tivemos ocasião de ver, com singular audácia especulativa até o fim das suas exigências sistêmicas. Em ambos os casos, tais exigências conduziram à posição de um Absoluto como Princípio rigorosamente *pensado* da ordem das razões, tanto na Protologia platônica quanto na doutrina hegeliana do Espírito.

Depois de Hegel, o problema da presença da filosofia na nossa cultura assume a figura de um novo *paradoxo*. Com efeito, anunciada por alguns tidos como herdeiros, a "morte da filosofia" é entendida como seu "tornar-se mundo", vem a ser, como o reconhecimento de que a filosofia, como tarefa *teórica*, não tem mais lugar num mundo que incorporou na sua *práxis* todos aqueles desígnios e fins da Razão que solicitaram por tantos séculos a meditação do filósofo. A filosofia, portanto, morre na *teoria* para renascer na *práxis*, segundo o conhecido programa da chamada esquerda hegeliana.

Ora, é justamente na sequência dessa "mundanização" da filosofia que novos problemas fazem sua aparição. A necessidade *histórica* e *teórica* do pensamento filosófico na sua acepção tradicional de *theoria* mais uma vez se impõe o que, de resto, é comprovado pela persistência de um intenso labor filosófico em meio aos repetidos prognósticos de um iminente trespasse da filosofia²⁴¹.

Na verdade, o que reclama a necessidade da reflexão filosófica na nossa cultura é o aparentemente irresistível expandir-se da racionalidade sistêmica como estrutura simbólica básica da nossa civilização. A noção de *sistema* adquiriu uma tecnicidade instrumental e um rigor formal que a tornaram a mais eficaz e poderosa matriz organizacional da vida e das idéias na cultura contemporânea do Ocidente. Ora, se levarmos em conta o fato de que a explicitação formal da noção de sistema teve lugar historicamente na tradição filosófica, entenderemos facilmente por que o problema da relação entre filosofia e cultura adquire hoje uma surpreendente atualidade. Entenderemos, outrossim, por que os modelos platônico e hegeliano reivindicam, no âmbito desse problema, uma exemplaridade que solicita nossa atenção e nossa reflexão.

A onipresença cultural do pensamento sistêmico traz consigo um problema decisivo, talvez o mais grave entre quantos se levantam diante de nós na rota do terceiro milênio. Sendo a História o lugar da liberdade — da sua aparição, da sua trabalhosa realização e do seu destino — e estando a História regida cada vez mais pela racionalidade sistêmica, como o foi até agora pela irracionalidade da violência, poderá a liberdade, apenas saída da pré-história da violência, florescer nas áridas planícies de uma História feita Sistema?

Não obstante um tenaz preconceito que apresenta Platão e Hegel como filósofos da necessidade da Razão que tiraniza a liberdade, procuramos mostrar que o caráter emblemático dos modelos platônico e hegeliano na tradição ocidental das relações entre filosofia e cultura provém do gesto especulativo com que eles pensaram a *liberdade* no próprio coração da *necessidade* racional que preside à construção do sistema das razões universais, e tende a instaurar uma ordem translúcida às razões individuais, numa história enfim sensata. O Bem para Platão, o Espírito para Hegel significam ao mesmo tempo o Princípio absoluto de toda inteligibilidade e o supremo paradigma da liberdade como absoluta autodeterminação: o Bem como Idéia na perspectiva da ontologia antiga, o Espírito como Sujeito segundo o postulado da metafísica moderna, mas que Hegel irá ler na *noësis noëseos* aristotélica.

Como a transcendência absoluta assegurada ao Bem platônico pelo esquema vertical da "inteligência espiritual"²⁴² possa ser afirmada igualmente do Espírito hegeliano que obedece ao esquema horizontal da sua manifestação progressiva na Natureza e na História, é questão que aqui deixamos aberta²⁴³. O que importa ressaltar como sendo, talvez, o núcleo conceptual mais profundo da relação entre filosofia e cultura, e que se encontra formulado com vigor incomparável no próprio coração dos modelos platônico e hegeliano, é que neles a liberdade não é *exterior* à Razão, mas é *intrínseca* ao movimento da sua autoconstituição ou, antes, é essa autoconstituição mesma. Desta sorte, ela não é antagonônica ao sistema das razões que tem seu Princípio no Bem ou no Espírito, confrontando-o na contestação ou sendo por ele oprimida como coerção.

Pensar a Liberdade ou unir dialeticamente Liberdade e Razão, eis a única tarefa da filosofia. Daqui a *necessidade* da sua presença insubstituível como Hegel viu com admirável acuidade num mundo de cultura onde as razões se multiplicam e se organizam em sistemas e subsistemas, envolvendo toda a vida dos homens e das comunida-

des humanas. A recusa dessa *necessidade* da filosofia só tem uma alternativa: a vã contestação niilista que acompanharia, com o clamor da desrazão, o avanço implacável da razão sistêmica na rota de uma civilização que teria perdido a sua alma.

Notas

1. Os historiadores realizam um minucioso e meritório trabalho de investigação para mostrar o quanto a filosofia grega e o pensamento racional em geral devem às suas fontes orientais ou greco-arcaicas. Mas o fato é que a doxografia antiga nos mostra a filosofia nascendo quase *ex abrupto* com Tales de Mileto, como Pallas Athena da cabeça de Zeus. Há aqui uma analogia com o nascimento da matemática grega, que introduz nos conhecimentos aritméticos e geométricos acumulados por egípcios e babilônios a ordem da demonstração. A bibliografia mais antiga sobre as fontes orientais da filosofia grega e sobre a religião grega e o gênio helênico na filosofia é examinada e discutida por R. MONDOLFO, em ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Florença, La Nuova Italia, 1943, I, 1, pp. 63-99; 140-166; 306-355. Ver também P. M. SCHUHL, *La formation de la pensée grecque: introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, Paris, PUF, 2. éd., 1949, e J. P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962 (tr. br., São Paulo, Difel, 1972).
2. ERIC WEIL, *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1950, Intr., pp. 11-21; 54-86. Ver o brilhante comentário de M. PERINE, *Filosofia e Violência: sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*, (Col. Filosofia, 6) São Paulo, Loyola, 1987, pp. 109-134; e a recensão do livro de J. KIRSCHER, *Figures de la violence et de la modernité: essai sur la philosophie d'Eric Weil*, ap. *Sintese Nova Fase*, 60 (1993) : 131-133.
3. A fonte clássica dessa legenda é o texto de M. T. CICERO, *Disp. Tusc.* V, 9, que cita por sua vez como sua fonte Heráclido Pôntico (fr. 87 Wehrli). As versões antigas da legenda foram reunidas por M. DIXSAUT, *Le Naturel Philosophe: essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Belles Lettres/Vrin, 1985, pp. 367-368. Sobre a origem do termo "philosophia" ver o estudo clássico de A. M. MALINGREY, "Philosophia": *étude d'un groupe de mots de la littérature grecque des Présocratiques au IV^{ème} siècle*, Paris, Klincksieck, 1961; ver M. DIXSAUT, op. cit., pp. 43-83.
4. Ver, a propósito, W. JAEGER, *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, ap. *Scripta minora*, Roma, ed. di Storia e Letteratura, I, pp. 348-393; A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2. éd., Paris, Vrin, 1950, pp. 14-44; sobre a *atopia* do filósofo, ver *Rep.* V, 475 d 1.
5. Na verdade, o enigma de Sócrates permanece até hoje como o índice mais significativo do paradoxo que representa, para a opinião comum, a interrogação que a filosofia dirige a todos os domínios da cultura. Trata-se de um enigma situado na confluência de três fontes principais: Aristóteles, Xenofonte e Platão — que nos transmitem imagens diferentes de Sócrates. Ver V. de MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate*, Paris, PUF, 1951, e o balanço recente da questão por C. J. de VOGEL, "Who was Socrates?" ap. *Philosophia I, Studies in Greek Philosophy*, Assen, van Gorcum, 1970, pp. 109-130. Sobre a *atopia* de Sócrates ver, p. ex., *Górg.* 494 d 1.
6. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B, 490-504.
7. ARISTÓTELES, *Met.* A (alpha) I, 981, b 20-24.
8. *eis theorían*, ANAXÁGORAS, DK 49, A, 1, segundo DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas*, II, 10.
9. *Rep.* IX, 580 c 8 - 583 a 11. Platão faz uma enumeração ternária dos bens da vida humana em *Leis*, III, 697 b 2 e *Leis*, V, 743 d - e; segundo esses bens ele divide os gêneros de vida na *República*, loc. cit.. Ver A. J. FESTUGIÈRE, art. cit. *infra*, nota 10, pp. 123-129.
10. O tema é estudado com erudição e fina penetração por A. J. FESTUGIÈRE, "Les trois vies", ap. *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1970, pp. 116-156.
11. *Ét. Nic.*, I, 3, 1095 b 14 - 1096 a 10.
12. Sobre essa comparação, atribuída a Heráclido Pôntico, ver A. J. FESTUGIÈRE, "Les trois vies", loc. cit., pp. 118-119.
13. Sobre a profunda repercussão desse problema no campo da Ética, ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura* (Filosofia 8), 2ª ed., São Paulo, Loyola, 1993, pp. 111-118.
14. Platão: "É necessário filosofar" (*anankáion einai philosophéin*, *Eut.*, 282 d 1). Aristóteles: "Deve-se, pois, necessariamente filosofar (*pantos ara philosophetón*, *Protrético*, ap. *Fragmenta Selecta*, Ross, 2, p. 27-29). Sobre o contexto do *topos* acerca da necessidade de filosofar na discussão de Platão com os Sofistas, ver M. DIXSAUT, *Le Naturel Philosophe*, op. cit., pp. 87-123.
15. O gênero *protrético* na literatura filosófica tem início provavelmente com Platão como mostra A. J. FESTUGIÈRE, *Les trois "Protreptiques" de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis*, Paris, Vrin, 1973 e encontrou sua forma clássica no *Protrético* de

Aristóteles, escrito provavelmente em polémica com a *Antípodis* de Isócrates, que é uma apologia da filosofia da *dóxa* (ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, 2ª ed., op. cit., p. 100, nota 77). Assim, o gênero chegou a Jâmblico (séc. VI), cujo *Protrético* é literalmente inspirado em Aristóteles. Sobre o gênero protrético em geral, ver a Introdução de E. DES PLACES à sua edição do *Protrético* de Jâmblico: *Le Protreptique*, Paris, Belles Lettres, 1989, pp. 5-17. É conhecida a confissão de Santo Agostinho sobre a profunda impressão nele causada pela leitura do *Hortensius* de Cícero, discurso protrético em prol da filosofia (*Conf.*, III, c. 4).

6. Sobre essas características da filosofia grega ver G. REALE, *História da Filosofia antiga* (tr. bras. de M. Perine), São Paulo, Loyola, 1993, vol. I, pp. 415-444. Ver igualmente as páginas clássicas de W. JAEGER, *Paideia: the Ideals of Greek Culture* (tr. ingl.), Oxford, Blackwell, 1946, I, pp. 150-180; e de M. POHLENZ, *L'Uomo Greco*, (tr. it.), Florença, La Nuova Italia, 1962, pp. 363-461, como também C. J. DE VOGEL, "Some reflections on the term 'Philosophia'", ap. *Philosophia I: Studies in the Greek Philosophy*, op. cit., pp. 3-24.

7. Assim Isócrates designa a filosofia platônica na sua crítica em favor da filosofia como Retórica (*Antípodis*, n. 262; ver M. KRANZ, "Philosophie I", ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VII (1989), col. 572-576).

8. Ver V. GOLDSCHMIDT, "Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques", ap. *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, pp. 13-21.

9. Esse problema foi retornado recentemente, com uma inspiração nitidamente hegeliana, por V. HÖSLE, estudando a evolução da filosofia grega de Parmênides a Platão e a continuidade da estrutura dialética da sucessão dos sistemas até a filosofia pós-hegeliana. Ver *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophie-Geschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart/Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1974; sob perspectiva diversa, a continuidade do pensamento filosófico é estudado por W. JORDAN ao confrontar a filosofia antiga e a filosofia analítica. Ver *Ancient concepts of philosophy*, Londres-N. York, Routledge and P. Kegan, 1990; sobre esse livro ver as reflexões de J. FOLLON, "De l'originalité de la philosophie antique", *Revue Phil. de Louvain* 90 (1992):67-74.

10. Reside aqui a origem da necessidade aparentemente paradoxal de um "filosofar sobre a filosofia" por parte da própria filosofia, ou seja, da gênese necessária de uma meta-filosofia. Ver G. G. GRANGER, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacobs, 1988, pp. 9-26. Ela anuncia-se no problema platônico de uma "ciência da ciência" que é proposto já no *Cármides*. Ver, a respeito, V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte*, op. cit., p. 424-448 e J. MOREAU, *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939, pp. 121-126.

11. A significação e o alcance da intenção constitutiva da filosofia de ser um "pensamento do Uno" mostra-se, de modo exemplar, no neoplatonismo, cuja profunda influência na cultura ocidental é cada vez mais reconhecida. A propósito, ver a obra fundamental de W. BEIERWALTES, *Denken des Einen: Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1985; tr. it. de M. L. Gatti, *Pensare l'Uno*, Milão, Vita e Pensiero, 1991. Na Introdução à tradução italiana, G. Reale mostra como o pensamento do Uno ou a dialética da identidade e da diferença rege todo o desenvolvimento da cultura. Ao tematizá-la, a filosofia torna-se verdadeiramente o tempo histórico, ou seja, o tempo culturalmente vivido, captado no conceito.

12. De fato, como Platão explica no *Ménon*, 97 c 5-98 b 5, a opinião mesmo reta (*orthé dóxa*) é lábil, ao passo que a *epistémé*, ciência das causas, é firmemente ligada pela razão.

13. PLATÃO, *Rep.* VII, 518 c 4-d 7; ver H. C. LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II* (Col. Filosofia, 22), São Paulo, Loyola, 1992, p. 178, nota 42.

14. Nesse sentido, o modelo ideal proposto pela filosofia não deve ser confundido com um modelo utópico. O pensamento utópico, cuja importância é inegável na dinâmica do espírito ocidental (ver M. DE GANDILLAC, *Genèses de la modernité: de la "Cité de Dieu" à la "Nouvelle Atlantide"*, Paris, Cerf, 1992), não entra, propriamente falando, no âmbito do pensamento filosófico. A filosofia é pensamento do que é, não do que deveria ser. A propósito da República de Platão, Hegel critica severamente aqueles que denunciam seu caráter utópico; ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede*, § 185 Anm. (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 7, p. 24 e pp. 341-342). Ver PLATÃO, *Rep.* VI, 499 d 4-6, comparado com *Rep.* V, 472 c 5-e 6.

15. Dentre uma literatura muito vasta ver a obra clássica de K. LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, 4. ed., Stuttgart, Kohlhammer, 1958, pp. 78-152; e K. AXELOS, *Marx, penseur de la technique: de l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Paris, Éd. de Minuit, 1961, pp. 244-258; O. MARQUARD, "Philosophie IV, E. I" ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VII, col. 720-724.

16. PLATÃO, *Iéd.* 99 e 5; ver o elogio de Parmênides a Sócrates, *Parm.* 130 a-b.

17. Sobre as ocorrências de Platão na obra de Hegel e sua presença no pensamento hegeliano, ver J.-L. VIEILLARD-BARON, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979, pp. 227-338. A permanência da forma da filosofia inaugurada por Platão é rompida nos pensadores tipicamente pós-hegelianos, de Feuerbach a Heidegger, que inscrevem nos seus projetos filosóficos uma *Überwindung* de Platão.

18. Falamos de duas possibilidades teóricas extremas na medida em que todas as outras que foram tentadas modelam-se, por sua vez, nesses dois modelos. Enquanto sabemos, nenhuma transgressão rigorosamente filosófica do espaço platônico-hegeliano, apesar de numerosas tentativas, logrou alcançar seu intento.

19. *Féd.* 96 a 5-102 a 2. A exegese filosófica mais completa dessa passagem é a de G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, 5ª ed., Milão, Vita e Pensiero, 1987, p. 147-236.

20. *Féd.*, 101 d 7; *Banq.* 202 a 3 - 4; e *passim*.

21. Segundo J.-L. VIEILLARD-BARON, *Platon et l'idéalisme allemand*, op. cit., p. 19, o terreno comum entre Platão e Hegel é o "idealismo" no sentido metafísico do termo.

32. Ver *supra*, nota 14.
33. Ver *Féd.*, 79 d 3; *Rep.* VI, 490 b 4, etc...
34. No *Banquete* esse impulso é descrito como *eros*; no *Parmênides*, Sócrates é louvado por seu zelo (*hormé*) pela argumentação (*Parm.* 130 b 1; 135 d 2-3).
35. *Rep.* VII, 518 c 8.
36. Esse tema é desenvolvido amplamente por A. J. FESTUGIERE na sua obra clássica, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, op. cit.; ver sobretudo a bela Conclusão, pp. 449-457. Uma exposição sistemática do conceito de "filosofia" em Platão encontramos-na na valiosa dissertação de F. PÉREZ-RUIZ, "El concepto de filosofía en los escritos de Platón: filosofía y sabiduría" ap. *Miscellanea Comillas*, 31 (1959):5-152.
37. *Apol.*, 29 b 1-3.
38. Ver, a propósito, a análise do *Cármides* 173 a 6 - 176 d 4, por M. DIXSAUT, *Le Naturel Philosophe*, op. cit., pp. 118-123.
39. G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft: das Wesen des platonischen Denkens*, 3ª ed., Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1963, pp. 77-78.
40. Ver o sugestivo artigo de G. VERBEKE, "Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote", ap. *D'Aristote à Thomas d'Aquin: antécédents de la pensée moderne*, Leuven, University Press, 1990, pp. 77-102.
41. No *climax* do diálogo, a discussão entre Sócrates e Cálicles versa sobre a forma de vida e sobre o melhor modo de se viver (*pos biotéon*, *Górg.* 492 d 5).
42. Ver a magistral interpretação do *Górgias* de H.-J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, Carl Winter, 1959, pp. 57-83. Ver também J. MOREAU, *La Construction de l'idéalisme platonicien*, op. cit., pp. 145-155.
43. Ver o monólogo de Cálicles, *Górg.*, 483 c 3 - 486 d 2.
44. Ver H.-J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 74-75.
45. Ver o monólogo de Sócrates *Górg.* 506 c 4 - 509 c 5, que pode ser considerado o momento decisivo do diálogo: a hipotipose do filósofo aqui traçada permanecerá nas suas linhas essenciais até as *Leis*. Ver KRÄMER, op. cit., p. 60 nota 39.
46. H.-J. KRÄMER (op. cit., pp. 41-57) trata *República I* como um diálogo independente para o qual F. DÜMMLER sugeriu o título de *Trasímaco*, situando-o no período anterior ao *Górgias*. Sobre essa questão ver as observações de A. DIÈS, *La République* (col. Budé) *Introduction*, pp. XVIII-XXII.
47. *Rep.* V, 473 c 6-8.
48. *Rep.* V, 473 e 4.
49. *Rep.* V, 484 a 2-3. Essa descrição vai de V, 473 c 11 a VI, 550 b, ocupando boa parte dos livros V e VI.
50. *Rep.*, V, 480 a 6-13. A comparação da pintura é de Platão, *Rep.* V, 472 d 5-9.
51. *Rep.* VI, 484 c 7 - 487 a 8.
52. *Rep.* VI, 495 a 4 - 496 a 10.
53. Sobre essa situação de desordem da *polis* conhecida de Platão, ver o capítulo de R. S. CUSHMAN, *Therapeia: Plato's conception of Philosophy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1957, pp. 30-51; ver *Rep.* VI, 491 a 6 - 493 d 7.
54. *Rep.* VI, 493 a 1-2.
55. Ver, a propósito, as excelentes páginas de W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., II, pp. 258-278.
56. Ver JAEGER, *Paideia*, op. cit., II, pp. 265.
57. Ver *Ménon*, 97 b 5 - 98 c 3; uma exposição minuciosa da oposição *doxa-epistémé* na *República* encontra-se em Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1981, pp. 117-151.
58. *Rep.* V, 475 e 5.
59. *Rep.* VI, 489 e 3 - 490 c 10; ver JAEGER, *Paideia*, op. cit., II, pp. 267-268.
60. Ver JAEGER, *Paideia*, op. cit., II, pp. 275-278.
61. *Rep.* VI, 500 c 9 - d 11.
62. Ver *Rep.* VI, 500 b 8 - 502 c 8. Ver o comentário de H.-J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 104-118, onde a figura do filósofo é situada na perspectiva da fundamentação da *areté* na ontologia da idéia e da ordem (*eidos-taxis*).
63. Sobre a situação do *Fedro* ver H. C. LIMA VAZ, "Eros e Logos: Natureza e Educação no *Fedro* platônico I", *Verbum* (RJ), IX (1952): 161-180; W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., III, pp. 182-186.
64. *Fedr.* 269 d 3
65. *Fedr.*, 273 b 5 - 278 e 2; um comentário autorizado dessa passagem em T. A. SZLEZAK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin, de Gruyter, 1985, pp. 7-23.
66. *Fedr.* 273 c 3-5.
67. *Fedr.* 275 d 4 - 278 b 4.
68. *Fedr.* 279 b 4 - c 8; uma interpretação magistral dessa passagem célebre foi proposta pelo grande platonizante K. GAISER no ano da sua prematura morte (1988). Ver *L'oro della sapienza: sulla preghiera del filosofo a conclusione del Fedro di Platone* (tr. e intr. de G. Reale), Milão, Vita e Pensiero, 1990. Gaiser pensa (*ibid.* p. 33) que a prece de Sócrates seja um emblema da

concepção platônica do Bem, o que significa que nela devemos ver não somente a convergência dos temas fundamentais do diálogo, mas também a aspiração do filósofo à mais alta sabedoria, simbolizada no ouro, e que o filósofo alcança na medida em que é temperante, ou seja, sabe unir o entusiasmo do *eros*, a inspiração divina, e a sobriedade da razão. Ver *ibid.*, Conclusão, pp. 79-81.

69. *Sof.* 216 a 1- 217 b 8; *Pol.* 257 a 1 - c 4.

70. Ver *Teet.*, 174 b 4.

71. No seu livro *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., pp. 391-396; 400-403, G. REALE propõe uma explicação provavelmente definitiva para a desistência de Platão em escrever o *Filósofo*, ao sugerir que a descrição da essência da natureza filosófica só seria possível no nível da dialética oral. Nesse caso, as alusões dos *Prólogos* do *Sofista* e do *Político* seriam um recurso literário, tendo em vista chamar a atenção do leitor para a importância do ensinamento não-escrito.

72. É lícito supor que esse diálogo, escrito muito provavelmente em torno de 367, seja uma homenagem ao brilhante matemático Teeteto, membro da Academia e falecido há pouco (369), cujo excelente natural filosófico é celebrado no *Prólogo*. A digressão sobre o filósofo seria, nesse caso, um retrato de Teeteto. Sobre as circunstâncias históricas do diálogo e sobre a sua composição ver A. DIÈS, *Théétète* (col. Budé), 2ª ed., Paris, Belles Lettres, 1950, *Notice*, pp. 120-128. A digressão sobre o filósofo ocorre em *Teet.* 173 c 6 - 177 a 8.

73. Os filósofos, com efeito, consideram como seu bem próprio o lazer (*scholé*), que para eles está sempre presente e é nele que trabalham em paz com a razão (*kai tous lógous en eiréne epi scholes poiountai*, *Teet.* 172 d 4-5).

74. os *oikétai*, *Teet.*, 172 d 1.

75. "É por isso que devemos nos esforçar por fugir o mais depressa possível desse lugar inferior para o alto" *Teet.*, 176 a 7 - 176 b 1. Sobre o sentido dessa "fuga do mundo" em Platão ver G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 9ª ed., Milão, Vita e Pensiero, 1992, II, pp. 245-249 (tr. bras. a ser proximamente publicada pelas Ed. Loyola). Ver também W. BEIERWALTERS, *Pensare l'uno* (trad. ital.), op. cit., pp. 34-40.

76. *Teet.*, 173 e 1 - 174 a 1; sobre a digressão do *Teeteto* ver a sugestiva interpretação de M. DIXSAUT, *Le Naturel Philosophe*, op. cit., pp. 299-309. Sobre os problemas centrais levantados pela temática do *Teeteto*, ver o longo e minucioso capítulo de Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, op. cit., pp. 196-304. A correspondência entre a digressão do *Teeteto* e a imagem do filósofo na *República* é posta em relevo por H.-J. KRAMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 128-135. Também a digressão filosófica da *Carta VII* (342 a 7 - 344 d 3) pode ser enumerada entre os retratos do filósofo traçados por Platão. Mas as peculiaridades do texto e as dificuldades que oferece sua interpretação levaram-nos a não incluí-lo nas passagens aqui examinadas. Ver o recente balanço da questão por L. BRISSON, ap. *Platon, Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, pp. 145-158, e as notas das pp. 226-229.

77. Ver o estudo clássico de A. DIÈS, "L'idée de la science dans Platon", ap. *Autour de Platon*, Paris, Beauchesne, 1927, pp. 450-522.

78. Sobre as origens históricas do termo "Metafísica" ver V. DECARIE, "Le titre de la Métaphysique", ap. *Herменeutique et Ontologie*, (Homnages à P. Aubenque), Paris, PUF, 1990, pp. 121-125.

79. As tentativas e a anunciada intenção de uma *Überwindung* da Metafísica constituem, portanto, um sinal inequívoco do abandono do espaço filosófico que caracteriza, em grande parte, a tradição pós-hegeliana. Quanto a negar ao pensamento platônico o predicado de "metafísico" e restringir o termo "Metafísica" à "filosofia primeira" de Aristóteles, como faz H. ALBERT, *Sul concetto di filosofia in Platone*, tr. it. de G. Traverso e intr. de G. Reale, Milão, Vita e Pensiero, 1991, pp. 97-98, parece-nos apenas uma *questio de nomine*. Indiscutivelmente, a "segunda navegação" platônica fornece-nos a carta de fundação da Metafísica ocidental. Ver G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit. pp. 156-163.

80. Ver M. KRANZ, "Philosophie I, B" ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VII, col. 580.

81. *he dialektiké méthodos*, *Rep.*, VII, 533 c 8.

82. Ver *Rep.* VII, 532 e 1 - 4: Glauco quer saber de Sócrates quais são os caminhos (*odoi*) da Dialética e qual o termo desse caminhar (*telos tes poreias*).

83. Ver *Prot.* 336 a 5 - d 6; *Crát.*, 390 e 6; *Féd.*, 75 d 2-3; 78 c 9 - d 1; *Rep.* VII, 531 e 5-8 e *passim*.

84. Ver, por ex., *Rep.* VI, 511 b 3 - c 2. Os estudos sobre a estrutura da Dialética bem como sobre sua relação com a forma dialógica formam um capítulo importante da bibliografia platônica recente. Entre os estudos mais notáveis convém citar: R. SCHAEFER, *La question platonicienne: études sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, 2ème. éd., Paris, Vrin, 1969; V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, 4ème. éd., Paris, PUF, 1988; H. G. GADAMER, "Etica dialettica di Platone: interpretazioni fenomenologiche del *Filebo*", ap. *Studi platonici I* (tr. it. de G. Moretto), Casale Monferrato, Marietti, 1983, Intr. e cap. 1, pp. 5-85; J. LABORDERIE, *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris, Belles Lettres, 1978.

85. A distinção dos dois estágios dialéticos na esfera do inteligível, o primeiro consignado no diálogo escrito, o segundo reservado à dialética transmitida no ensinamento oral, é defendida pelos estudiosos que tentam reconstituir esse ensinamento oral. Ver G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., pp. 163-167; 226-236; M. D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Cerf, 1986, pp. 171-204; sobre essa questão ver o sugestivo Prefácio de P. Hadot ao livro de Richard.

86. *Féd.* 99 e 4 - 100 a 7; *Sof.* 240 b 3-4; *Rep.* VI, 510 b 7.

87. Dois exemplos dessa leitura racional são oferecidos então pela ciência histórica de Tucídides e pelos progressos da Matemática. Ver J. DE ROMILLY, *Histoire et Raison chez Thucydide*, Paris, Belles Lettres, 1956 e F. LASSERRE, *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon*, Paris, Cerf, 1991. Essa experiência e a necessidade teórica da Metafísica terá lugar igualmente de modo exemplar em Descartes e Hegel.

88. A metáfora da *subida* é utilizada por Platão para representar o itinerário da Dialética, por ex., no *Banquete* e na *República*. Consideramos aqui a Dialética como *métodos* do saber racional. O problema do uso platônico do mito, extremamente importante para uma interpretação abrangente de todo o pensamento de Platão, permanece à margem da nossa perspectiva. Ver o tratamento clássico desse problema em P. FRIEDLÄNDER, *Platon I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, 2ª ed., Berlim, de Gruyter, 1954, p. 182-221; sobre a relação do mito com a unidade literária do diálogo ver J. LABORDERIE, *Le dialogue platonicien de la maturité*, op. cit., p. 443-472; L. BRISSON, *Platon: les mots et les mythes*, Paris, F. Maspero, 1982.
89. Ver, p. ex., A. JEANNERIE, *Lire Platon*, Paris, Aubier, 1990.
90. Esse aspecto é excelentemente estudado por G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., cap. 10, pp. 275-292; ver igualmente o sugestivo apêndice de G. FRIGERIO sobre a proporção matemática na arte grega, *ibid.*, pp. 673-704.
91. É o que mostra a introdução da teoria das Ideias no *Fédon*, fundada sobre a distinção do sensível (vir-a-ser) e do inteligível (ser). Ver *Féd.* 79 a 6-9.
92. Ver uma luminosa introdução a essa temática nas lições de L. ROBIN, publicadas por P.-M. SCHUHL, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, PUF, 1957.
93. Ver D. ROSS, *Plato's theory of Ideas*, Oxford, the Clarendon Press, 1951, pp. 11-21; W. C. K. GUTHRIE, *A history of Greek Philosophy*, IV (1975), pp. 114-124; 150-153; 188-191.
94. *Féd.*, 100 d 8: *touto gar moi dokei asphaléstaton einai*.
95. Ver L. ROBIN, *Phédon* (col. Budé) *Notice*, pp. XV-XVII; Id. *Platon*, nouv. éd., Paris, PUF, 1968, pp. 78-80; A. J. FESTUGIÈRE, *Le trois Protrepitiques de Platon*, op. cit., pp. 71-99.
96. A Academia foi fundada em 388; a composição do *Fédon* situa-se, muito provavelmente, em torno de 385.
97. *Féd.*, 64 a 5; 67 e 2-4, etc...
98. Ver H. C. LIMA VAZ, "Destino e Liberdade: as origens da Ética" a ser proximoamente publicado no volume de homenagem ao Prof. Bacelar e Oliveira (Braga, Portugal) e a bibliografia aí citada.
99. Esse confronto do filósofo com a morte acompanha todo o diálogo, desde a mensagem de Sócrates a Eveno (61 b 7-8) até a cena final que se abre com as palavras de Sócrates sobre o "belo risco" da imortalidade (114 d 6).
100. *Féd.* 67 d 7-9.
101. *Féd.* 68 b 7 - c 2.
102. *orégetai tou óntos*, *Féd.*, 65 c 7.
103. *alethés areté metá phronéseos*, *Féd.* 69 b 3; sobre esse ponto ver A. J. FESTUGIÈRE, *Les trois Protrepitiques de Platon*, op. cit., pp. 81-99.
104. Sobre essa "abertura" do *Fédon* ver REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., pp. 163-167.
105. Ver, sobre esse tema, H. C. LIMA VAZ, "Platão revisitado: Ética e Metafísica nas origens platônicas", *Síntese Nova Fase*, 61 (1993):181-197.
106. O Destino (*moira*, *eimarménē* ou *anánkē*) irá tornar-se um dos temas culturais dominantes na idade helenística, na qual haverá uma descrença na filosofia e a busca de um refúgio na religião. Ver A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 2ème. éd., Paris, Gabalda, 1932, pp. 43-115.
107. Esse tema foi tratado magistralmente por E. R. DODDS no seu livro clássico *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Univ. of California Press, 1952.
108. Sobre os antecedentes históricos e doutrinais da temática do *Banquete* ver J. FRÈRE, *Les Grecs et le désir de l'être: des préplatoniciens à Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1981, pp. 15-112; sobre o *Banquete*, ver pp. 182-195. O tema é estudado igualmente nos diálogos posteriores ao *Banquete*, até ao *Timeu* e à *Carla VII*.
109. *Banq.* 201 d 1-5; sobre a personagem de Diótima ver L. ROBIN, *Le Banquet* (col. Budé), *Notice*, pp. XXII-XXVII.
110. *Banq.* 209 e 6 - 210 a 1-4.
111. *Banq.*, 210 e 4.
112. Ver, sobre o Eros educador a clássica exposição de J. STENZEL, *Platone educatore* (tr. it. de F. Gabrieli), Bari, Laterza, 1936 pp. 142ss., e W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., II, pp. 175-197. Aqui consideramos sobretudo a significação do eros na cultura grega. Ver ainda H. C. LIMA VAZ, "Amor e Conhecimento: sobre a ascensão dialética no *Banquete*", *Revista Portuguesa de Filosofia*, XII (1956): 225-242 e G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft: das Wesen des platonischen Denkens*, op. cit., pp. 3-78; 177-282.
113. Sobre o sentido religioso da *epopteia* e sua transposição filosófica ver P. HADOT, "*Epopteia*" ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II (1972), col. 559.
114. Ver "Amor e Conhecimento: sobre a ascensão dialética no *Banquete*", art. cit., p. 238-241.
115. Ver o capítulo sobre o eros em R. S. CUSHMAN, *Therapeia: Plato's Conception of Philosophy*, op. cit., p. 185-210. Não obstante as reservas de M. Dixsaut, *Le Naturel Philosophie*, op. cit., p. 123, a perspectiva da *therapeia* revela um aspecto importante da concepção platônica da filosofia.
116. Ver a exposição da tese de Glauco, *Rep.* II, 358 e 3 - 360 d 8.
117. *Eu práttein* é uma fórmula tipicamente platônica, com inconfundível acento ético: ver L. BRISSON, *Platon, Lettres*, op. cit., p. 10, nota 2. Os dois sentidos de *eu práttein*, "agir retamente" e "ser feliz", unem-se em Platão.
118. Ver H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, (Filosofia 8), 2ª ed., São Paulo, Loyola, 1993, p. 151 e nota 50.

119. Essa desordem reside, em suma, na "cisão" (*stásis*) que separa os cidadãos desde que se submetam àquela que é considerada a imutável lei (*nómos*) da *physis* e que identifica *eudaimonia* com poder e riqueza.
120. Ver *Rep.* VI, 501 a 2 - b 7; 502 a 2 - c 7, X, 592 a 10 - b 8; o tema da unidade da *polis* foi estudado amplamente por J. F. M. ARENDS, *Die Einheit der Polis: eine Studie über Platons Staat* (Mnemosyne, suppl. 106) Leiden, E. J. Brill, 1988. Sobre a posição do problema ver pp. XIV-XVII e 6-11.
121. *Rep.* VI, 504 b 3.
122. *Rep.* VI, 505 a 2-3; sobre o sentido dessa claridade irradiante da Idéia do Bem ao termo do caminho dialético para definir a natureza e a significação da filosofia na digressão filosófica da *República*, ver M. DIXSAUT, *Le Naturel Philosophie*, op. cit., p. 269-279.
123. *Rep.* VI, 506 b 3 - e 2.
124. *Rep.* VI, 509 b 6 - c 2.
125. *Rep.* VI, 506 d 3 - 509 b 10.
126. *Rep.* VII, 537 c 7.
127. As alusões à doutrina dos Princípios são, na *República*, das mais claras entre quantas Platão nos deixou na sua obra escrita. Ver sobretudo *Rep.* VI, 509 c 1-11; e ainda VI, 504 a 4 - 505 b 4; 506 d 2 - 507 a 6; 507 a 7 - 509 c 2 (o Sol imagem do Bem). Esses textos são longamente examinados por G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., pp. 293-313. O primeiro a realçar o caráter arquitetônico da Dialética na *República* convergindo para a teoria dos Princípios e a mostrar a homologia das duas faces, antropológica e política, segundo a ontologia da ordem (*taxis*) no programa desenvolvido por Platão, foi H.-J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, op. cit., p. 83-118. A ontologia da idéia-ordem (*eidos-taxis*), fundamento da verdadeira *areté* é, pois, plenamente formulada na *República* e no *Fedro* (*ibid.*, p. 118-135) e encontra fundamentação definitiva na ontologia do Uno (*Parmênides*, *Sofista* e *Filebo*). Na perspectiva da Protologia, a dialética do Bem na *República* foi reconstituída no seu artigo "Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon: zur definition des Dialektikers *Politeia* 534 b - c" (1966), reproduzido em J. WIPPERS, *Das Problem der ungeschriebene Lehre Platons*, (WdF, 186), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp. 394-448, enriquecido de numerosas notas. Esse texto foi recentemente traduzido para o italiano por E. Peroli, com importante introdução de G. Reale: *Dialektica e definizione del Bene in Platone: interpretazione e commentario storico-filosofico di "Repubblica" VII, 534 b 3 - d 2*, Milão, Vita e Pensiero, 1989.
128. *Rep.* VI, 504 c 3.
129. *Rep.* VI, 504 d 4-5.
130. *Rep.* VI, 509 d 7 - 511 c 11.
131. *Rep.* VII, 514 a 1 - 516 b 11.
132. *Rep.* VII, 517 b 8 - 518 b 5; 519 e 8 - 521 b 11.
133. *Rep.* VII, 533 c 9 - 534 a 9.
134. *Rep.* VI, 508 e 1 - 509 b 10.
135. Evidentemente, a expressão necessidade histórica que vimos usando no nosso texto nada tem a ver com qualquer determinismo cultural. Ela quer significar apenas que, no curso do desenvolvimento de uma civilização na qual o advento do *logos* demonstrativo como matriz simbólica provoca uma crise do seu *ethos* tradicional, a necessidade da filosofia, como mostrou Hegel, é um incontornável desafio histórico dessa civilização. Tal foi a situação da civilização grega a partir do VI século a. C.
136. Num inovador e minucioso comentário recente, M. Migliori mostrou a contribuição decisiva do *Parmênides* para a inteligência da doutrina dos Princípios, uma vez que o *logos* dialético só se pode compreender aqui como solução, no nível dos Princípios, das *aporias* levantadas na ciência sobre a natureza das próprias Idéias, e que estão na origem do diálogo. Ver M. MIGLIORI, *Dialektica e Verità: commento filosofico al "Parmenide" di Platone*, (pref. de H.-J. Krämer, intr. de G. Reale), Milão, Vita e Pensiero, 1990.
137. Ver, a propósito, a obra fundamental de K. Gaiser, na qual ele retoma e refunde, para a tradução italiana, a segunda parte da sua tese *Platos ungeschriebene Lehre*, 2ª ed. 1968. Ver *La Metafisica della storia in Platone* (intr. e tr. de G. Reale), Milão, Vita e Pensiero, 1988.
138. A relação da doutrina do Demiurgo com a Protologia foi amplamente estudada por G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., pp. 509-602. No *Timeu*, 47 a 1 - c 4, Platão relaciona, numa analogia célebre, a vista corporal que contempla o universo visível com a pesquisa e a ciência sobre a natureza do Todo (*peri tes pantós physeos*) pela qual alcançamos o gênero de filosofia (*philosophias génos*) ou seja, a contemplação filosófica, que é o dom maior dos deuses aos mortais.
139. Ver K. DUSING, "Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel", ap. *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, (ed. Jamme-Pöggeler), Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1981, pp. 101-117.
140. Ver K. DUSING, "Politischer Ethik bei Plato und Hegel", *Hegel-Studien*, 19 (1984):95-145 (aqui, p. 96).
141. Sobre as edições de Platão que Hegel possuía e outras conhecidas no seu tempo ver J. L. VIEILLARD-BARON, *Platon et l'idéalisme allemand*, op. cit., pp. 390-391.
142. Ver *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (Werke)*, ed. Moldenhauer-Michel, 19, pp. 11-131. Tradução fr. de P. Garniron, Paris, Vrin, 1972 t. II, com numerosas notas. Trata-se da edição preparada por K. L. Michelet após a morte de Hegel, utilizando e coordenando diversos manuscritos do próprio Hegel e cadernos de alunos. Uma versão mais satisfatória do curso sobre Platão de 1825-1826, e conservada no manuscrito de von Griesheim, foi publicada, com introdução e notas, por J. L. VIEILLARD-BARON, *Hegel: leçons sur Platon*, ed. bilingüe, Paris, Aubier, 1976.

143. Bibliografias importantes a respeito encontram-se em D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975, pp. 346-366; J. L. VIEILLARD-BARON, *Platon et l'idéalisme allemand*, op. cit., pp. 396-399; em particular, quanto a Hegel e a teoria platônica dos Princípios, ver H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della Metafisica*, (intr. e tr. de G. Reale), Milão, Vita e Pensiero, 1987, pp. 282-302. Uma sugestiva releitura da interpretação hegeliana de Platão é proposta por H. BLUMENBERG na sua hermenêutica da cultura ocidental à luz da alegoria da Caverna: *Höhlenausgänge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, pp. 570-592.
144. Sobre essa consciência da "cisão" no jovem Hegel ver J. M. RIPALDA, *The divided Nation: the roots of a bourgeois thinker*, Assen/Amsterdam, Van Gorcum, 1977; R. LECROS, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980 [ver recensão em *Síntese*, 25 (1982): 101-104]; R. S. HARRIS, *Hegel's Development: toward the Sunlight*, Oxford, Clarendon Press, 1972. Uma sugestiva análise das tendências profundas da cultura européia na época de Hegel encontra-se em C. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge, University Press, (reprint 1978) I, pp. 3-52.
145. Esse tema, dominante nos primeiros anos de Iena retorna, como é sabido, no *Prefácio à Filosofia do Direito* de 1821; ver *Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 7, pp. 11-28. Esse *Prefácio* conheceu diversas versões, que foram estudadas por A. S. BRUDNER, "The significance of Hegel's Prefatory Lectures on the Philosophy of Law", *Clio*, 8 (1978): 41-70. Ver também as reflexões de R. BUBNER, *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt a. M., 1974, pp. 108-111. Sobre a relação da filosofia e da história da filosofia em Hegel no contexto do tema filosofia e cultura, ver o importante capítulo de B. BOURGEOIS, *Eternité et historicité de l'Esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991, pp. 108-126.
146. A bibliografia em torno da evolução do jovem Hegel é muito vasta. Sob o ângulo que aqui nos interessa convém citar: A. T. PEPEZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, M. Nijhof, 1967; B. BOURGEOIS, *Hegel à Francfort: Judaïsme, Christianisme, Héglisme*, Paris, Vrin, 1970; H. S. HARRIS, *Hegel's Development: toward the Sunlight*, op. cit., parts III-IV, pp. 154-408; K. DÜSING, "Die Jugendschriften Hegels", ap. *Hegel: Einführung in seine Philosophie* (ed. O. Pöggeler), Munique, Alber, 1977, pp. 28-42.
147. Ver a conclusão do chamado "Fragmento de Tübingen" traduzido e anotado por R. LECROS, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, op. cit., pp. 260-308.
148. Ver B. BOURGEOIS, *Hegel à Francfort*, op. cit., pp. 114-122.
149. Ver F. CHIERICHIN, *Dialektica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel: dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito*, Trento, Verifiche, 1980, pp. 12-81.
150. Esses passos estão essencialmente consignados no *Kritisches Journal der Philosophie*, que Hegel editou com Schelling em 1801-1802. Essa produção crítica de Hegel está reunida no vol. IV da nova edição crítica: G. W. F. HEGEL, *Jenae kritische Schriften, Gesammelte Werke (GW)*, Bd. IV, Hamburgo, Meiner, 1968. Vários desses textos estão traduzidos, com valiosa introdução, por M. MÉRY: *Hegel, Premières publications*, Paris, Vrin, 1952. Não seria fora de propósito uma comparação, aqui, com a crítica de Platão ao dualismo entre *dóxa* e *alétheia* adotado pela Retórica sofística, e aos jogos lógicos nos quais se compraziam os Eristicos, e dos quais são exemplo o diálogo *Eutidemo* e os chamados *Dissoi lógoi* (DK, 90, 1-8).
151. Ver *Briefe von und an Hegel* (ed. Hoffmeister-Flechsigt), Hamburgo, Meiner, 1961, I, p. 59.
152. A propósito, ver J. HYPROLITE, "Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna", ap. *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1955, pp. 11-29.
153. Na Conclusão ou resultado das suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 20, pp. 454-462), Hegel julga ter alcançado essa meta, pois a sua filosofia lhe aparece como o estágio final até onde chegou o "espírito do mundo" (*Weltgeist*) no seu caminhar histórico, pois nela tem lugar o saber da "oposição na unidade e da unidade na oposição" (*ibid.* p. 460) que é, propriamente, o Saber absoluto.
154. O título completo é: *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling com relação à contribuição de Reinhold a uma visão de conjunto mais fácil sobre o estado da filosofia no começo do século XIX*, Iena, Seidler, 1801 (texto em *Jenae kritische Schriften (GW)*, 4, pp. 1-92); tr. Méry, *Premières Publications*, op. cit., pp. 77-190. A questão da natureza e do método da filosofia é o tema principal desse escrito hegeliano, que assinala a sua entrada em cena no mundo filosófico alemão. Um importante comentário desse texto é o de W. ZIMMERLI, *Die Frage nach der Philosophie: Interpretationen zu Hegels "Differenzschrift"*, *Hegel-Studien*, Beiheft 12, Bonn, Bouvier-H. Grundmann, 1974. Sobre o pensamento de Hegel na época de Iena ver os trabalhos reunidos em "Hegel in Iena", *Hegel-Tage*, Zwettl, 1977, *Hegel-Studien*, Beiheft 20, ed. Henrich-Düsing, Bonn, Bouvier-Grundmann, 1977.
155. A crítica dessas filosofias é objeto do artigo "Fé e Saber ou filosofia da reflexão da subjetividade na integralidade das suas formas enquanto filosofias de Kant, Jacobi e Fichte" *Kritisches Journal der Philosophie* II, 1 (GW, 4, pp. 313-414).
156. *Differenzschrift*, GW, 4, p. 13.
157. Ver H. TREDE, "Hegels frühe Logik (1801-1805)", *Hegel-Studien*, 4 (1972): 123-168.
158. Ver M. BAUM-K. MEIST, "Durch Philosophie leben lernen: Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenae Manuskripte", *Hegel-Studien*, 12 (1977): 30-81; Id., "Le premier Système de philosophie de Hegel: manuscrits retrouvés", *Archives de Philosophie* 40 (1977): 429-434. O manuscrito no qual está a frase citada intitula-se *Introducção in Philosophiam*. Sobre a tarefa crítica da filosofia segundo Hegel na época de Iena ver a excelente obra de G. GÉRARD, *Critique et Dialectique: l'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Fac. Universitaires Saint Louis, 1982. Ver também H. S. HARRIS, *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 191-237; G. MALUSCHKE, "Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik", *Hegel-Studien*, Beiheft 13, 1974, pp. 19-42.
159. O artigo sobre o Direito Natural intitula-se: "Sobre os modos científicos de tratar o Direito Natural, seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do Direito" e foi publicado no *Kritisches Journal der Philosophie*, II, 2-3 (GW, 4, pp. 415-485). Tr. fr. de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

160. Um comentário monumental desse texto é o de B. Bourgeois, *Le Droit Naturel de Hegel: Commentaire*, Paris, Vrin, 1986. Sobre a relação entre crítica e Sistema ver *ibid.* pp. 8-24; uma comparação entre as concepções políticas hegeliana e platônica-aristotélica é proposta *ibid.*, pp. 411-421.
161. Ver R. P. HORSTMANN, "Jenaer Systemkonzeptionen", ap. *Hegel: Einführung in seine Philosophie* (ed. Pöggeler), op. cit., pp. 43-58.
162. Na formação do Sistema distinguem-se fundamentalmente três esboços: o de 1803-1804, contendo uma Filosofia da Natureza e uma Filosofia do Espírito (*Jenaer Systementwürfe*, I; GW, 6); o de 1804-1805 contendo uma Lógica, uma Metafísica e uma Filosofia da Natureza (*Jenaer Systementwürfe*, II; GW, 7) e o de 1805-1806, contendo uma Filosofia da Natureza e uma Filosofia do Espírito (*Jenaer Systementwürfe* III, GW, 8). Uma excelente tradução espanhola desse último grupo de textos com introdução, numerosas notas e um glossário extremamente rico é devida a J. M. Ripalda, G. W. F. HEGEL, *Filosofia Real*, Mexico-Madrid-B. Aires, Fondo de Cultura Económica, 1984.
163. Sobre a significação do Sistema nessa nova perspectiva ver M. BODEI, *Sistema ed Epoca in Hegel*, Milão, Il Mulino, 1975, pp. 11-212.
164. Sobre o problema da relação da *Fenomenologia* com o Sistema da *Enciclopédia* ver V. Hösle, *Hegels System*, Hamburgo, Meiner, 1987, p. 58, nota 78.
165. A evolução da Lógica nos anos de Jena até os textos do curso de 1804-1805 é estudada por M. BAUM, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier-Grundmann, 1986. No seu livro *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier, 1974, Johannes Heinrichs estabelece um paralelismo estrito entre as categorias da Lógica de 1804-1805 e a estrutura da *Fenomenologia do Espírito*. Essa tese é discutida por J. H. TREDE no artigo "Die endgültige Lösung einer Diskussion?", *Hegel-Studien*, 11 (1976):228-234.
166. Segundo a notícia de K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben* (Reprint), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 201.
167. Um apanhado das múltiplas significações de Espírito (*Geist*) na época de Hegel encontra-se em J. M. RIPALDA, ed. da *Filosofia Real*, op. cit., p. 387-388.
168. A edição crítica dessa obra ocupa o vol 9 das *Gesammelte Werke*, ed. W. Bonsiepen-R. Heede, Hamburgo, Meiner, 1980. O leitor brasileiro dispõe da magistral tradução de Paulo Meneses: G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, 2 vols., Petrópolis, Vozes, 1992.
169. No Prefácio à *Fenomenologia* Hegel define o verdadeiro como "o círculo que pressupõe seu fim como sua meta ou o tem como seu princípio" (GW, 9, p. 18; tr. br., I p. 30).
170. Sobre a imagem do círculo em Hegel, que se apresenta como símbolo fundamental do seu Sistema (Enz.1830, § 15), ver as penetrantes reflexões de G. FESSARD, "Polyvalence symbolique du cercle", ap. *Hegel, le Christianisme et l'Histoire*, (col. Théologiques), Paris, PUF, 1990, pp. 113-136; ver ainda D. SOUCHE-DAGENS, *Le cercle hégélien*, Paris, PUF, 1986.
171. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorr. (GW, 9, p. 18; tr. br., I, p. 30).
172. *Phänom. d. G.*, Vorr. (GW, 9, p. 22; tr. br. I, p. 33). A religião dos tempos modernos é, para Hegel, o cristianismo.
173. Ver a descrição da origem dos tempos em *Tim.*, 37 c 5 - 38 c 3.
174. G. W. F. HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (1820), ap. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, (Werke, ed. Moldenhauer-Michel, 20, p. 483).
175. Ver *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, 2 (Werke, ed. Moldenhauer-Michel, 20, p. 123).
176. Com efeito, trata-se aqui de mostrar as direções segundo as quais se constitui logicamente (no discurso filosófico) o ser do Espírito.
177. Deixamos aqui de lado o problema da articulação sistemática da *Fenomenologia* com a Lógica e a Filosofia do Espírito.
178. Não seria arbitrária a comparação com os três complexos temáticos dos quais partem as linhas do modelo platônico: o tema da *psyche* no *Fédon*, no *Banquete* e no *Fédro*; o tema da *epistémé* nos Diálogos metafísicos; o tema da *polis* e da *physis* na *República* e no *Timeu*.
179. Convém observar aqui que o conceito de *sociedade* na sua estrutura binária de *sociedade civil* e *Estado* só se constitui a partir dos fins da Idade Média. Os antigos conheciam apenas a estrutura unitária da *polis* ou da *ciuitas*.
180. A diferença entre essa sequência dialética e a tríade platônica *psyche-epistémé-polis* é que esta volta-se verticalmente para o modelo ideal já presente no hiperurânio; em Hegel o modelo ideal se refere ao desenrolar de uma História sobre a terra, apontando para um fim (absoluto ou relativo) imanente à própria História.
181. Hegel usa e explica essa metáfora no Prefácio à Filosofia do Direito. Ver *Grundlinien einer Philosophie des Rechts*, Vorr. (Werke, ed. Moldenhauer-Michel, 7, pp. 26-28). As mesmas idéias estão presentes igualmente nas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, Einl., (Werke, ed. Moldenhauer-Michel, 18, pp. 71-75).
182. Ver F. CHIEREGHIN, *Dialectica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, op. cit., pp. 222-241; P.-J. LABARRIÈRE, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1979, pp. 34-64; sobre as interpretações da *Fenomenologia* ver O. PÖGGER, "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes", ap. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Friburgo B.-Munique, Alber, 1973, pp. 170-230.
183. Hegel expõe esse designio essencial da *Fenomenologia* no Prefácio, escrito, como é sabido, depois de terminada a redação da obra. Ver *Phänomenologie des Geistes*, Vorr., GW, 9, pp. 24-30; tr. br., parágr. 27-37, pp. 35-41.
184. Ver *Phänomenologie des Geistes*, Einl. (GW, 9, pp. 60-61; tr. br. I, parágr. 86-87, pp. 71-72).

185. Phän. d. G., Vorr. (GW, 9, p. 22; tr. br. I, parág. 35, pp. 33-34).
186. Phän. d. G., Einl. (GW, 9, p. 61; tr. br. I, parág. 87, p. 72).
187. Phän. d. G., VIII (GW, 9, p. 432; tr. br. II, parág. 805, p. 218). Nesse parágrafo do capítulo sobre o Saber absoluto, Hegel trata justamente da emergência da Ciência — da dimensão do lógico — ao fim do percurso fenomenológico. Sobre os níveis de leitura da *Fenomenologia* ver J. HEINRICH, *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 3-76; sobre a passagem citada do capítulo sobre o Saber absoluto, ver pp. 485-490.
188. Phän. d. G., Einl. (GW, 9, p. 62; tr. br. I, parág. 89 p. 73). Trata-se do final da Introdução, sobre o qual ver P.-J. LABARRIÈRE, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., pp. 66-68.
189. Sobre a diferença entre a *paideia* platônica e a *Bildung* hegeliana (comparação entre a "conversão" na alegoria da Caverna e a *Umkehrung* da consciência na *Fenomenologia*) ver F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, op. cit., pp. 256-261.
190. Phän. d. G., Einl. (GW, 9, p. 61; tr. br. I, parág. 89, p. 72).
191. Phän. d. G., Einl. (GW, 9, p. 61; tr. br. I, parág. 89, p. 73).
192. Phän. d. G. Einl. (GW, 9, p. 73 *in fine*; tr. br. I, parág. 89, p. 73).
193. *die begriffne Geschichte*, Phän. d. G., VIII (GW, 9, p. 432; tr. br. II, parág. 808, p. 220).
194. Phän. d. G., Vorr. (GW, 9, pp. 24-26; tr. br. I, parág. 27-29, pp. 35-37). Ver L. LUGARINI, *Dal mondo storico alla Fenomenologia*, Roma, Armando, 1973, p. 144.
195. Phän. d. G., Vorr. (GW, 9, p. 38; tr. br. I, parág. 53, p. 50).
196. Um comentário recente que procede ao mesmo tempo com minúcia literal e grande penetração é o de A. Lécrivain e seus colaboradores, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, Paris, Aubier, 3 vols., 1981-1987.
197. A edição crítica foi publicada nos *Gesammelte Werke*, vols. 11 e 12: 1º vol. *Die objektive Logik, (1812-1813)* ed. de F. Hogemann e W. Jaeschke, Hamburgo, Meiner, 1978; vol. II, *Die subjektive Logik (1816)*, ed. Hogemann-Jaeschke, Hamburgo, Meiner, 1981.
198. Segundo V. HOSLE (*Hegels System*, op. cit., I, p. 62) na *Ciência da Lógica* são fundidas numa unidade: a) a *filosofia transcendental* moderna, sobretudo *fichtiana*; a *Lógica*, no sentido clássico, de proveniência aristotélica; c) a *Ontologia* ou *ciência das categorias do ente como ente*, herdada da tradição platônico-aristotélica e da *Metaphysica generalis* wolffiana; a *Teologia especulativa*, herdada da tradição medieval.
199. Ver *Enz. d. phil. Wiss. (1830)* § 574, que remete ao § 236 (a *Idéia absoluta* como termo do caminho lógico).
200. *Wiss. d. Logik I, Allg. Ent. (GW, 11, p. 32)*; *Enz. d. phil. Wiss. (1830)*, § 24.
201. Ver H.-G. GADAMER, "Die Idee der Hegelschen Logik" ap. *Hegels Dialektik*, Tübingen, M. Niemeyer, 1971, p. 49-69 (aqui, p. 50); B. BOURGEOIS, *Présentation II*, ap. G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des Sciences philosophiques I: la Science de la Logique*, Paris, Vrin, 1970 (aqui, pp. 74-77).
202. Ver o magistral estudo de K. DÜSING, "Identität und Widerspruch: Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels", *Giornale di Metafisica* (nuova serie), 6 (1984):315-358.
203. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einl. (Werke, ed. Moldenhauer-Michel, 12. p. 32)*. Ver J. PLAMENATZ, "History as the realisation of freedom", ap. *Hegel's political philosophy: problems and perspectives*, (ed. Z. A. Pelczynski), Cambridge, University Press, 1971, pp. 30-51.
204. Ver R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, 2ª ed., Tübingen, J. C. B. Mohr-P. Siebeck, 1961, II, p. 270 nota 1.
205. *In Begriffe hat sich daher das Reich der Freiheit eröffnet* (*Wiss. d. Logik, II (GW, 12, p. 15)*).
206. Ver B. LAKEBRINK, *Die europäische Idee der Freiheit I: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, E. J. Brill, 1968, p. 3-39; ver igualmente, K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Hegel-Studien, Beiheft 15*, 1976, pp. 209-243.
207. Ver *Enz. d. phil. Wiss. (1830)*, 552 e Nota (GW, 20, 530-541).
208. *Wiss. d. Logik I*, (GW, 11, p. 35). Ver o esquema sobre o "círculo dos círculos" do Conceito em A. SARLEJMIN, *Hegelsche Dialektik*, Berlim, de Gruyter, 1971, p. 9.
209. *Enz. d. phil. Wiss. (1830)* § 15 (GW, 20, p. 56).
210. Ver G. JARCYK, *Système et liberté dans la Logique de Hegel*, "La substance comme emergence de la liberté", Paris, Aubier, 1980, pp. 173-239. Essa obra é fundamental para o tema do qual aqui estamos tratando. Ver também W. MARX, "Die Logik des Freiheitsbegriffes", *Hegel-Studien*, 11 (1976):125-147.
211. *Enz. d. phil. Wiss. (1830)*, § 161 (GW, 20, 177). Ver o *Adendo* a esse parágrafo (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 8, pp. 308-309).
212. Ver *Wiss. d. Logik II: Vom Begriff im allgemeinen* (GW, 12, pp. 19-20).
213. Ver E. ANGEHRN, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlim, de Gruyter, 1977, pp. 114-131 (aqui, pp. 114). Sobre as críticas a essa aptidão da *Lógica* de se apresentar como pensamento da Liberdade, feitas por E. BLOCH (pensamento do Sistema) ou T. W. ADORNO (pensamento da identidade) ver *ibid.*, pp. 141-149.
214. Ver: *Wiss. d. Logik, Vorrede* (GW, 11, pp. 6-7) e *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, 3 (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 20, p. 331).

215. *Wiss. d. Logik, Einl.* (GW, 11, pp. 28-29).
216. *Wiss. d. Logik, Einl.* (GW, 11, p. 29).
217. *Wiss. d. Logik, Einl.* (GW, 11, p. 28). Sobre a cultura como processo pedagógico em Hegel ver: O. POGGELER, "Hegels Bildungskonzeption" *Hegel-Studien*, 15 (1980):241-269.
218. *Wiss. d. Logik, Einl. in fine* (GW, 11, p. 29). Ver a nota de Labarrière-Jarczyk na sua tradução da *Science de la Logique*, I, 1, Paris, Aubier, 1972, p. 32 nota 129.
219. *Phän. d. Geistes, Vorr.* (GW, 9, p. 22); tr. br. I, parág. 25, p. 34). Nesse contexto, suscita-se o problema da estrutura do Sistema hegeliano desde o ponto de vista da origem conceptual (em-si) das suas dimensões. L. B. PUNTEL defende a "equioriginariedade" (*Gleichursprünglichkeit*) do fenomenológico, do lógico e do noológico. Ver *Darstellung, Methode und Struktur: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie* G. W. F. Hegels, *Hegel-Studien*, Beihft 10, 1973.
220. Ver V. HÖSLE, *Hegels System*, I, pp. 74-99.
221. Essa obra, como é sabido, teve três edições durante a vida de Hegel (1817, 1827, 1830). Na edição das *Obras Completas*, preparada pelos discípulos após a morte de Hegel, a edição de 1830 foi reeditada sob o título *System der Philosophie* em 3 volumes, acompanhada de numerosos *Adendos* (*Zusätze*) extraídos de manuscritos do próprio Hegel e de cadernos de alunos. Essa edição foi reproduzida por H. Glockner na chamada *Jubiläumsausgabe* (1930) e, com algumas correções, por E. Moldenhauer e K. Michel na sua *Theorie Werkausgabe* (1970), vols. 8, 9 e 10. Uma nova edição (sem os *Adendos*) e com valiosa introdução histórica é a de F. Nicolin e O. Pöggeler, na *Philosophische Bibliothek*, Meiner, Hamburgo, 1959 (tr. fr. de M. de Candillac, Paris, Gallimard, 1970). A ed. crítica da *Enciclopédia* de 1827 foi publicada por W. Bonsiepen e H. C. Lucas nas *Gesammelte Werke*, vol. 19, Hamburgo, Meiner, 1989; da *Enciclopédia* de 1830 pelos mesmos editores com a colaboração de U. Rameil no vol. 20, 1992. Uma tradução brasileira da ed. de 1830 (com os *Adendos*) está sendo preparada para a coleção "Filosofia" por Paulo Meneses e José N. Machado.
222. Ver R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, 2 ed., op. cit., II, pp. 502-503.
223. *ibid.*, p. 503.
224. Daqui a importância essencial da *Filosofia da Religião* de Hegel na formação do seu conceito de Filosofia. Para a temática que aqui nos interessa ver o penetrante artigo de F. WAGNER, "Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung: zum systematischen Ort von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion", ap. *Hegels Logik der Philosophie* (ed. D. Henrich-R. P. Ilorstmann), Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 127-150. A Cristologia de Hegel ocupa aqui igualmente um lugar central. Ver E. BARTO, *La Christologie de Hegel: Verbum Crucis*, Paris, Beauchesne, 1983; ver aí uma recapitulação do pensamento cristológico de Hegel, pp. 522-531.
225. Sobre esses *Prefácios* ver E. METZKE, *Hegels Vorreden: mit Kommentar zur Einführung in seine Philosophie*, Heidelberg, Kerle Verlag, 1947; B. BOURGEOIS, "Présentation I" da sua tradução francesa da *Enciclopédia*, op. cit., pp. 36-40. Hegel retoma o problema da relação entre filosofia e religião no *Prefácio* à obra do seu discípulo H. Fr. W. HINRICHS, *Die Religion in inneren Verhältnis zur Wissenschaft* (1822); texto em *Berliner Schriften*, (ed. H. Hoffmeister) Hamburgo, Meiner, 1956, pp. 57-82.
226. Ver *Enz. d. phil. Wiss. Vorrede* à 2ª edição (GW, 20, pp. 13-14).
227. Não obstante as profundas diferenças culturais não seria arbitrária uma comparação entre o uso do *mito* em Platão e a supressão dialética da *religião* em Hegel.
228. Texto em *Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 10, 399-404. A esse texto deve-se acrescentar um esquema manuscrito que é sem dúvida a sua continuação e que foi publicado pela primeira vez por J. Hoffmeister nos *Berliner Schriften*, op. cit., pp. 3-21 e reproduzido em *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel, 10, pp. 405-417). Aí é explicada mais longamente a idéia da *Enciclopédia*, o ponto de vista do indivíduo em face da necessidade da filosofia, a relação entre a religião e a filosofia e a posição da filosofia diante do senso comum.
229. *Enz. d. phil. Wiss.* (1830), *Einl.* §§ 1 - 18 (GW, 20, pp. 39-60).
230. Sobre esse parágrafo ver B. BOURGEOIS, *Présentation I*, op. cit., pp. 40-43. Sobre a relação entre religião e filosofia ver Q. LAUER, *Hegel's Concept of God*, Albany, State Univ. of New York Press, 1982, pp. 1-56. Sobre a relação do conceito (*Begriff*) e conceito preliminar (*Vorbegriff*) da filosofia nesses parágrafos, ver o importante artigo de H. F. FULDA, "Vorbegriff und Begriff der Philosophie bei Hegel", ap. *Hegels Logik der Philosophie*, op. cit., pp. 13-34.
231. Uma explicação desse texto na conclusão da *Enciclopédia* em A. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten: Grundlinien der Hegelsche Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1987, pp. 158-163. Hegel cita aqui a edição de Causabon na qual o livro *lambda* recebe o n. XI; nas edições modernas *lambda* é XII, contando-se o livro *alpha* elation como livro II.
232. Com efeito, a 2ª e a 3ª edições contêm 100 parágrafos a mais do que a 1ª. Sobre essa hesitação redacional de Hegel ver A. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten*, op. cit., pp. 118-120. Ver também B. BOURGEOIS, "Présentation", ap. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III: Philosophie de l'Esprit*, Paris, Vrin, 1988, p. 82 nota 34.
233. Dentre a vasta bibliografia recente sobre esse final da *Enciclopédia* convém assinalar: C. BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1964, pp. 64-131; M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre von absoluter Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, de Gruyter, 1970, pp. 308-322; A. LÉONARD, "La structure du système hégélien", *Revue Phil. de Louvain*, 69 (1971): 495-524; Th. F. GERAETS, "Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie et la réalisation du concept de philosophie chez Hegel", *Hegel-Studien*, 10 (1975):231-274; Id., *Hegel: l'Esprit absolu/the absolute Spirit*, Ottawa, Publications de l'Université, 1983; D. SOUCHE-DAGENS, *Le cercle hégélien*, op. cit., pp. 72-86; A. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten*, op. cit., pp. 111-165; 173-180.

234. Sobre o uso da categoria lógica do "silogismo" (*Schluss*) nesse contexto, ver A. PEPERZAK, op. cit., pp. 128-132.
235. Ver A. PEPERZAK, op. cit., p. 127.
236. *Enz. d. phil. Wiss* (1830), § 574 (GW, 20, p. 569).
237. Ver A. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten*, op. cit., nota 35, pp. 174-175.
238. Segundo a convincente demonstração de PEPERZAK (op. cit., pp. 140-146; 149), a Natureza no segundo silogismo deve ser interpretada como a objetividade *total* do mundo natural e histórico.
239. A interpretação dos três silogismos que aqui adotamos inspira-se em Th. F. Geraets e A. Peperzak. Para a leitura do 3º silogismo segundo a forma E (subjetivo e finito) - E (absoluto e infinito) - N (objetivo e finito) ver A. PEPERZAK, op. cit. pp. 152-157.
240. Ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorr.* (ed. Moldenhauer-Michel, 7 pp. 24-25). A explicação desse texto está em *Enz. d. phil. Wiss* (1830), § 6 Anm., (GW, 20, pp. 44-46).
241. Ver H. C. LIMA VAZ, "Morte e vida da filosofia", *Síntese Nova Fase*, 55 (1991):677-691.
242. Ver H. C. LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, (2ª ed.), op. cit., pp. 243-289; II, pp. 93-137.
243. Ver, a propósito, B. BOURGEOIS, *Éternité et historicité selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991 e, sobretudo, E. BRITO, *Dieu et l'être d'après Saint Thomas d'Aquin et Hegel*, (col. Théologiques), Paris, PUF, 1991.

Endereço do autor:

Av. Cristiano Guimarães, 2127

31720-300 — Belo Horizonte — MG