

A REVOLUÇÃO FRANCESA NA FILOSOFIA DE HEGEL

Luiz Bicca

I

O esclarecimento da relação entre Hegel e a revolução francesa é uma preocupação da "Hegelforschung" posterior à segunda guerra mundial. No passado, o tema fôra esporadicamente abordado pelos comentadores do pensamento político de Hegel e ainda assim, ou segundo o anedotário em torno do período de juventude, ou de forma condicionada pelos fortes preconceitos que por longo tempo imperaram a respeito de seus últimos escritos. Desse modo, o seminarista de Tübingen, que com seus colegas Schelling e Hölderlin teria plantado uma "árvore da liberdade" e cantado hinos de louvor à revolução, seria um entusiasmado republicano, enquanto ao filósofo conformista e conservador em sua velhice só restaria compor a imagem, nada lisonjeira para a posteridade, de teórico destacado da monarquia prussiana. Curiosamente Karl Rosenkranz, discípulo apaixonado e primeiro biógrafo de Hegel, ao registrar em sua obra clássica narrativas como aquelas sobre a fase dos estudos em Tübingen, mantém um claro distanciamento com relação a tais informações, referindo-se a elas como "mitos tradicionalmente transmitidos" (mythische Überlieferungen)(1). O próprio Rosenkranz constitui-se, aliás, em um primeiro exemplo excelente de como o tema da revolução francesa em Hegel era recalcado pelos estudiosos de seu pensamento.

Se a mitologia acerca do jovem Hegel não parece merecer atenção por parte dos comentadores mais recentes, as acusações estabelecidas contra o autor da *Filosofia do Direito*, por outro lado, ficaram consideravelmente abaladas em decorrência dos esforços profundos e sobretudo sistemáticos de autores como Eric Weil(2), na França, Marcuse(3) e Kaufmann(4), nos Estados Unidos, e na Alemanha J. Ritter(5) e M. Riedel(6), para mencionar apenas os mais conhecidos. No entanto, no que se refere às influências da revolução francesa sobre a filosofia alemã o julgo geral de Lukàcs — emitido em seu extenso comentário sobre o jovem Hegel(7) — permanece em boa parte válido:

de que se trata de um domínio de reflexão insuficientemente pesquisado. Ele próprio insiste sobre a gravidade do longo silêncio por parte da historiografia das idéias na Alemanha neste ponto específico — o que se poderia atribuir às conseqüências da política restauracionista, agravada e favorecida ainda mais pelo espírito que se abate sobre a intelectualidade liberal após a derrota das forças democráticas em 1848. As memórias de Goethe fornecem, no seu entender, um testemunho confiável de quão revolvida fôra a opinião do chamado público letrado pelo curso dos eventos em França. No tocante à conduta intelectual de Hegel diante do fenômeno histórico revolucionário, seu julgamento não deixa margem a dúvidas: "Hegel possui, na Alemanha, não só a mais elevada e correta compreensão da essência da revolução francesa e do período napoleônico, como é também o único pensador alemão a se confrontar seriamente com os problemas da revolução industrial na Inglaterra"(8).

A postura geral das manifestações do jovem Hegel acerca da revolução de 1789 acompanha a de grande parte da intelectualidade alemã da época: defesa nítida dos princípios que a inspiraram, sem se confundir de maneira alguma com um apoio incondicional aos eventos particulares ou formas de exteriorização política que marcaram inúmeras vezes o acontecimento histórico revolucionário. Os atos dos jacobinos em 1793-94 jamais receberam uma palavra de anuência de sua parte. Suas preferências partidárias à distância moviam-se noutra direção, como atesta Dieter Henrich: "Antes do encontro com Hölderlin em Frankfurt Hegel era um crítico da Igreja e um analista das relações históricas e políticas afinado com a Gironda"(9). Sua maior identidade com os girondinos é sugerida também por Lukàcs e por Jacques d'Hondt(10). Sua recusa do "terror", nome pelo qual passa a designar doravante a figura do jacobinismo, se faz sentir nessa mesma época. Dado que somente a partir do período de Berna encontram-se disponíveis documentos que comprovam diretamente a posição de Hegel face à revolução francesa, pode-se recorrer à sua correspondência para corroborar o que foi dito acima — por exemplo, sua carta a Schelling, de dezembro de 1794(11).

Ter mostrado repugnância a respeito da fúria sanguinária dos jacobinos não é, a meu ver, o aspecto decisivo da crítica, como um todo, dirigida por Hegel à revolução francesa. Mais importante — como se procurará mostrar a propósito da "Fenomenologia do Espírito" — são as reservas feitas à contrapartida necessária dessa negatividade incessante, ao fato dela não permitir nenhuma solução estável, duradoura. Por outro lado, ao se pensar por um momento nas preocupações e nos interesses de fundo que habitariam as simpatias de Hegel

pela revolução de 1789, nenhuma objeção consistente parece sustentável diante do ponto de vista de S. Avineri de que seriam os mesmos que se fazem sentir na ensaística política de Hegel voltada para a realidade imediata da Alemanha: mais que a mera preocupação nacionalista com a unificação alemã, com a constituição de um Estado nacional, merece destaque o interesse pela modernização da vida política, das instituições e das relações jurídicas(12).

A literatura recente sobre a filosofia política de Hegel parece majoritariamente enfatizar a continuidade e a coerência que há em seu pensamento. Neste sentido é dado destaque também à sua atitude *após* a derrota de Bonaparte. Contra os ataques à intervenção francesa, provenientes de intelectuais nacionalistas e dos autores do romantismo, Hegel mostra-se um defensor conseqüente de idéias políticas que já manifestava há mais de duas décadas — idéias estas em boa parte *tornadas realidade efetiva* na Prússia mesmo. Em 1817, por exemplo, ao publicar nos "Heidelberger Jahrbücher" um longo comentário em torno dos debates acerca da constituição para o reino do Württemberg — terra natal do filósofo — encontra lugar para encaixar o seguinte julgamento: "Temos que considerar o começo da revolução francesa como a luta desencadeada pelo direito político racional contra a massa de direitos positivos e privilégios que o oprimiam..."(13). Em poucas palavras, não foi Hegel quem mudou, e sim a realidade jurídica e política prussiana, que se transformara ao passar por reformas modernizadoras e mesmo liberalizantes, conseqüência da derrota do absolutismo prussiano frente a Bonaparte.

Esta unanimidade de avaliação só é quebrada pela posição assumida por Habermas. Partindo da tese central de J. Ritter de que "o evento ao redor do qual se reúnem, em Hegel, todas as determinações da filosofia na sua relação com a época... é a revolução francesa, e não existe outra filosofia que seja tanto e até em seus motivos mais íntimos filosofia da revolução que a de Hegel"(14), Habermas problematiza precisamente esta proximidade, sugerindo que a relação de Hegel para com a revolução é profundamente ambígua: "Para não sacrificar a filosofia enquanto tal ao desafio posto pela revolução, Hegel levou a revolução a princípio de sua filosofia"(15). Operando, no fundo, com o tradicional prejuízo que contrapõe o jovem Hegel progressista ao conservador da velhice — diluindo-o nessa época ainda em meio a preocupações neomarxistas — Habermas toma de Franz Rosenzweig a visão de um Hegel intimidado, que festeja a revolução (para não rechaçá-la) por temê-la.

Temor ou dificuldade teórica? A própria argumentação de Habermas oscila entre estes dois motivos. Sem dúvida, Hegel legitima a realidade histórica do "direito abstrato". Mas, no seu entender, ele o teria feito de maneira inadequada, promovendo uma separação entre a validade do direito formal e sua realização, ao transitar de uma argumentação no plano da razão subjetiva — próprio, aliás, à tradição do direito natural moderno — à razão objetiva de uma filosofia da história, ao passar de uma concepção prática de necessidade ao pensamento da necessidade histórica: "Hegel reduz a realização subjetivamente revolucionária do Direito Abstrato ao evento objetivamente revolucionário da emancipação social dos indivíduos trabalhadores para poder legitimar o revolucionamento da realidade segundo uma subtração da própria revolução"(16). Com isso, o último Hegel teria desativado o potencial explosivo de seu próprio pensamento e adotado uma atitude ambivalente em face dos direitos formais, a repercutir, por extensão, em sua ambigüidade acerca da revolução francesa.

Não pretendo aqui discutir pormenorizadamente as críticas de Habermas. Outros já o fizeram e com suficiente competência (ele próprio indica alguns: M. Theunissen, A. Wildt, H. F. Fulda). Seria o caso de se dar mais atenção aos textos do próprio Hegel, mais precisamente àqueles em que se ocupa de modo mais intenso da revolução: a IIIª parte da Seção B do Capítulo VI da 'Fenomenologia do Espírito' — intitulada "A liberdade absoluta e o terror" — e o capítulo final das *Preleções sobre a Filosofia da História*.

II

Os antecedentes da dialética da "Liberdade absoluta e do terror" integram o quadro do triunfo do racionalismo iluminista do século XVIII, da 'Aufklärung', sobre a fé. Hegel constrói a relação do Iluminismo para com a revolução caracterizando-a como a de um movimento espiritual preparatório desta por aquele. O evento histórico de 1789 é precedido de um longo 'trabalho interior' de mudança de mentalidade ou de predisposição dos espíritos subjetivos, das vontades singulares. A luta da 'Aufklärung', contra a fé é o trabalho paciente e silencioso do "Espírito que tece seus fios" (dumpfes Weben des Geistes) através das subjetividades individuais — movimento que produz, segundo uma expressão de Hegel, um real "contágio" (Ansteckung) dos espíritos, até mesmo de seus adversários.

A violenta transformação da realidade efetiva é portanto, de acordo com este entendimento, objetivação ou exteriorização de uma revira-

volta interior. Prosseguindo dentro desta linha de raciocínio, se se aceita, em suma, com Kojève, que "o revolucionário de 1789 é o homem esclarecido que começa a agir"(17), parece razoável pensar que o acontecimento explosivo, enquanto tal, apenas faz enterrar o antigo regime, que já estava mortalmente contagiado pela disseminação das idéias das "luzes". Ele tomba com um simples empurrão, como o ídolo de barro é derrubado do altar, n' "O Sobrinho de Rameau". Hegel favorece esta interpretação ao afirmar, na passagem para a dialética da liberdade absoluta, que a próxima etapa da dialética geral do Espírito configura uma radicalização, onde "as oposições serão conduzidas ao extremo do conceito", o que obrigará a "Aufklärung" a "experimentar os frutos de suas próprias ações"(18). Esta etapa é também a da descrição da tentativa da consciência no sentido de proceder à verificação dos dois mundos: além e aquém, verdade e realidade, vontade de realizar o céu sobre a terra.

A experiência da revolução francesa é apresentada segundo três momentos principais: a exposição da "liberdade absoluta", a dialética do terror e o movimento final de reconciliação, recomposição da substância ética. No primeiro momento Hegel discute, sob a expressão 'vontade universal', a idéia maior do "Contrato Social" de Rousseau. O conceito da "liberdade absoluta" abrange a atividade transformadora da consciência de si — agora não na forma daquela realização ou produção inconsciente do universal através da busca consciente dos fins privados, particulares — mas na forma da transformação consciente da realidade espiritual dada. Sua lógica é a da redução do 'em si' ao 'para si', da dissolução prática de toda e qualquer objetividade na subjetividade consciente de si ou, nas palavras de Hegel: "Ele [O Espírito como liberdade absoluta, L.B] é a consciência de si que se compreende de tal modo que a certeza de si mesma é a essência de todas as massas espirituais tanto do mundo real quanto do suprasensível ou, inversamente, que essência e realidade efetiva é o saber da consciência de Si"(19).

Hegel caracteriza ainda a vontade universal que preside à concepção de uma liberdade absoluta — à primeira vista a mais real e rica, que se revelará, entretanto, como a mais pobre, abstrata e desprovida de realização — por uma expressão de cunho fortemente idealista: "o mundo é para ela pura e simplesmente sua vontade e esta é vontade universal"(20). Estas duas passagens contêm o que fornece a aparência de efetividade, mais, de verdade, a semelhante concepção de agir livre: a presença direta da vontade singular na realização geral, cada consciência de si singular pretendendo tomar parte imediatamente na

obra (do) universal. Com isso se pode entrever a contradição decisiva encerrada na idéia de liberdade absoluta, de consciência de si singular que quer agir, mas quer agir como consciência de si universal. O caráter abstrato, vazio, dessa liberdade tem sua medida na imediatidade que caracteriza o querer que a ela se vincula. A passagem sem mediação, sem exteriorização (Entäusserung), do Eu ao Si impede precisamente o espírito de se fazer presente no elemento do Ser, de se realizar. A revolução, ao pretender operar uma identidade imediata sujeito-objeto, entre consciência de si e substância, deixará transparecer na figura do terror — a experiência da consciência jacobinista — toda essa intimidade elementar da liberdade absoluta com o nada.

Assim como a propagação das idéias das luzes não encontrou obstáculo capaz de deter sua potência de alastrar-se, o poder da "substância indivisível da liberdade absoluta" se dá efetivamente a perceber como irresistível. A conseqüência necessária dessa lógica de redução de toda realidade objetiva a si ou de se ter a consciência de si como essência de toda realidade é a destruição de fato do sistema da liberdade, de toda e qualquer organização do poder — fim da divisão ou da diferenciação real da substância ético-política, o que se configura também em termos sociais: dentro do reinado da liberdade absoluta desmorona a ordem que mantinha ligados os segmentos ou "estados" (Stände) — as classes do antigo regime e sua disposição relativa. Eliminadas as mediações sociais e políticas, desintegradas as "massas espirituais particulares" (estamentos, grupos, etc.) que delineavam a participação inconsciente da subjetividade no todo, a consciência de si singular se convence de que "seu fim é o fim universal, sua linguagem é a lei universal, sua obra é obra universal"(21).

Realização imediata da 'volonté générale' significa efetivamente o terror jacobino. Nos quatro parágrafos que apresentam a dialética do terror Hegel expõe o cerne de sua crítica do acontecimento revolucionário. Ela mostra, por um lado, que a liberdade verdadeira não pode ser tornada efetiva de modo imediato, por outro, confirma que a mediação e a alienação (ou exteriorização, Entäusserung) são necessárias à vida do Espírito.

O que se desenrola aqui é, no dizer de Hegel, uma grande "interação da consciência consigo mesma". A contrapartida dessa tendência da consciência de si a tudo absorver em si, reduzir a si, é sobretudo que este movimento é impotente para produzir objetivações duradouras, permanentes, é incapaz de gerar "positividades", pôr na esfera da existência "obras positivas" (leis, regras, instituições, etc., que subsis-

tam no elemento do Ser) ou de rearticular diferentes segmentos ou setores na produção. Hegel critica nitidamente a mera negatividade da liberdade absoluta, exibindo seu caráter infecundo no sentido de criar objetividades de um modo geral, de passar do interior (puro pensamento) ao exterior (ser). Fica patente nessa descrição a necessidade do momento da particularidade na lógica da liberdade, a importância da não-supressão das diferenças, que têm de se fazer presentes na forma de momentos de um todo ou de autodiferenciação de um mesmo. A esterilidade da liberdade absoluta se torna captável a partir do momento em que a consciência de si não quer "deixar-se iludir" pelo significado de autodeterminação envolvido no ato de legislar (como um dar-se suas próprias leis). Ela recusa com isso a representação de representação ou de fazer-se representar, já que, como se observou, ela quer estar direta e imediatamente presente: "pois onde o Si está apenas **representado** (repräsentiert — indiretamente presente, L.B.) e é **representado** (vorgestellt — é uma representação, uma construção mental, L.B.) ele não está real e efetivamente (Wirklich); onde ele se **faz representar** (vertreten), ele não está"(22). Percebe-se, portanto, do que foi exposto, a necessidade de representação, um aspecto exigido aliás pelo princípio — emergente com o Cristianismo e que se faz mundo com a modernidade — da subjetividade ou da consciência de si livre.

Assim, a consciência de si singular (as individualidades) acaba por não se fazer presente — e não estando, não pode se encontrar, se reconhecer — nem na obra universal que se desenvolve, nem nas ações individuais daqueles que encarnam a liberdade absoluta. Estas são, forçosamente, sempre realizações particulares, pois a vontade universal só se torna real por meio de algum Si, alguma consciência de si individual. Mas, com isso, a alegada universalidade se desfaz de pronto: os feitos não são efetivamente de uma consciência de si universal. "A liberdade universal não pode produzir, portanto, nenhum feito ou obra positiva; resta a ela apenas o **agir negativo**; ela é apenas a **fúria** de fazer desaparecer (Verschwinden)"(23). Hegel mostra que, por sua própria lógica, a liberdade absoluta é conduzida a distinguir em si momentos — os quais permanecem abstratos (como é, aliás, da própria essência do conceito dessa "figura"), como extremidades que se opõem sem mediação: a universalidade simples e inflexível esbarra na rigidez da consciência de si real.

Concretamente, a ausência de surgimento de positivities em termos de substância ética equivale à exclusão das consciências de si singulares da ação política "stricto sensu" ou das decisões governamentais,

equivale ao estabelecimento dessa cisão ou contraposição brusca do universal e do individual. A relação entre universalidade e singularidade desse modo absolutizados é, nas palavras de Hegel, "a negação pura e totalmente imediatizada, mais precisamente a negação do singular enquanto *ente* (Seiendes) no universal. A única obra e o único feito da liberdade universal é por isso a *morte*, uma morte que não possui nenhuma grandeza e realização (...) a mais fria e baixa das mortes, sem maior significação do que o ato de talhar um repolho ou tomar um gole d'água" (24).

De todo esse movimento é possível traçar-se um paralelo com a lógica da figura da "lei do coração" (cap. V, B), que ilustra a pretensão da consciência de si singular de impor sua ordem às demais consciências, excluindo-as de sua resolução, e descobre-as contrapostas a si, à sua vontade. Aqui, sucedem-se os governos, eles não podem ter permanência, são vontades particulares se substituindo dentro da mesma lógica de contraposição imediata à vontade das demais consciências de si. Cada governo não passa de facção momentaneamente no poder, destinada pelas mesmas razões a cair. É o império da suspeita e da culpa, onde aquela se converte nesta última com a mesma presteza com que a vontade universal se transforma em singularidade.

A liberdade absoluta, essa consciência de si abstrata que impossibilita a subsistência de diferenças reais, pode contemplar-se em suas ações aniquiladoras — terríveis objetivações que lhe propiciam saber de sua essencial negatividade. Se tal liberdade só se realiza pelo terror, ela é "terror em si", isto é, vazio, nada em si; este, por seu turno, é experiência desse nada, experiência daquele "senhor absoluto" (a morte), que se torna consciente, presente 'para ela' (für-es).

* A última etapa de todo esse movimento é de um retorno ou ressurgimento. O terror, como contemplação (Anschauung) do nada, desperta as consciências para a necessidade de objetivação, para a afirmação de um mundo exterior de realizações. A própria consciência de si é levada, mais cedo ou mais tarde, a ultrapassar a essencial negatividade que estigmatiza o elemento de ser ou a substância marcada pela liberdade absoluta e repõe, por si mesma, as diferenças, reestruturando a vida em comum ao pôr novas "massas ou poderes espirituais". Reorganiza-se dessa forma a vida política e social, o Espírito reconstrói a substância ética e, em termos estritamente lógicos, retorna ao ponto de partida: à atividade e à vida cultural. Paradoxalmente resulta da experiência do terror uma formação (Bildung) mais elevada. A ressurreição do Espírito objetivo, como novo sistema de "essências espiri-

tuais', manifesta sua superioridade na medida mesma em que as realizações que agora o integram indicam um "progresso na consciência da liberdade".

III

Em suas preleções sobre filosofia da história, mais exatamente no capítulo final intitulado "O esclarecimento e a Revolução", Hegel retoma a tese de que a revolução recebeu da filosofia seu primeiro estímulo. Para tanto, ele traça uma linhagem de pensamento que vai de Martin Luther até a Ilustração no século XVIII. A liberdade absoluta é, do mesmo modo, pensada em relação ao "Eu puro", isto é, a algo apenas inteligível: a atividade do puro pensar ou do pensamento que se move no elemento que lhe é próprio (bei sich). Não é por acaso que Hegel coloca em perspectiva a reforma protestante e a concepção de liberdade que caracteriza o acontecimento histórico revolucionário. Tal concepção é assim inserida na história do conceito de "liberdade interior", — cujo desenvolvimento se confunde com a própria evolução do espírito da modernidade —, conceito que localiza na exclusiva atividade do pensar o eixo central da determinação do ser livre.

Hegel, que na *Fenomenologia do Espírito* criticara a revolução francesa por sua negatividade, salvaguardando ao mesmo tempo a racionalidade de seus princípios, jamais se deixou decepcionar pelo caráter horrorizante de muitas ocorrências que a compuseram a ponto de se tornar um adversário dela. Ao contrário, opôs-se até sua morte a todas as tentativas restauracionistas, encontrando sempre ocasião de honrá-la, como aqui mesmo, nessas preleções, onde ela é saudada como "magnífico nascer do sol". Pois é antes de tudo como evento de significação histórica universal que ela lhe era importante.

A vida de Hegel acompanha toda a trajetória da revolução. Sua filosofia, como bem observa Ritter, expressa o desafio posto por este evento ao pensar. O problema por ela colocado e até hoje ainda não resolvido em sua totalidade é o da efetiva realização da liberdade. É o que parece afirmar o Hegel grisalho, quando quase no final de sua filosofia da história lança um olhar retrospectivo sobre a história européia recente, emitindo um juízo que ainda nos diz respeito: "Finalmente após quarenta anos de guerras e imensa confusão poderia um velho coração alegrar-se por ver um fim para elas e surgir alguma satisfação.

(...) [Mas] Não satisfeito que prevaleçam direitos racionais, liberdade da pessoa e da propriedade, que haja uma organização do Estado e nela existam círculos da vida civil que tenham, eles próprios, atividades para realizar, que pessoas ponderadas tenham influência sobre o povo e que neste impere confiança, o liberalismo contrapõe a tudo isso o princípio dos átomos, das vontades individuais: tudo tem de acontecer por meio do poder e da aquiescência expressos destas. Com esta fórmula de liberdade, com esta abstração, elas não permitem que surja nada de estável em termos de organização. As disposições particulares do governo contrapõe-se imediatamente a liberdade, pois elas são vontade particular, livre-arbítrio. A vontade de muitos derruba ministérios e o que até então era oposição entra agora em cena; mas esta, na medida em que é governo, tem novamente muitos contra si. E assim prossegue a movimentação e a inquietude. Essa colisão, esse nó, esse é o problema em que a história está e que ela terá de resolver nos tempos futuros''(25).

NOTAS:

- (1) ROSENKRANZ, Karl, GWF Hegels Leben, Darmstadt, 1977, p. 29.
- (2) WEIL, Eric, Hegel et l'Etat, Vrin, Paris, 1950.
- (3) MARCUSE, Herbert, Reason and Revolution, New York, 1941.
- (4) KAUFMANN, W., Hegel: a Re-interpretation, New York, 1965.
- (5) RITTER, J., Metaphysik und Politik, Frankfurt, 1969.
- (6) RIEDEL, M., Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt, 1969.
- (7) LUKÁCS, G., Der junge Hegel, Frankfurt, 1973, p. 21. .
- (8) Ibid., p. 26.
- (9) HENRICH, D., Hegel und Hölderlin, in: Hegel im Kontext, Frankfurt, 1967, p. 39.
- (10) LUKÁCS, G., op. cit., p. 46-55, 88-89, 160-166. D'Hondt vê num fragmento de texto escrito (ou transcrito) em francês pelo jovem Hegel — publicado por Rosenkranz, op. cit., p. 532 — algo que se assemelha a um manifesto girondino, cf. D'Hondt, J. Einschätzung des revolutionären Krieges durch Hegel, in: Riedel, M. (Hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt, 1974, p. 416.
- (11) Ver Rosenkranz, op. cit., p. 66.

- (12) Ao comentar o ensaio sobre "A Constituição da Alemanha" Avineri sublinha como Hegel, numa determinada passagem, defende um ponto de vista bastante surpreendente para a época. Em sua crítica ao centralismo exacerbado da república francesa, Hegel observa que tanto esta, quanto o que seria seu contrário – a Prússia absolutista – encarnam, diferenças à parte, um mesmo princípio: a idéia de uma soberania ilimitada. A propósito da passagem onde este paralelo entre o velho absolutismo e o novo republicanismismo é tecido, Avineri nota ainda uma interessante semelhança de linguagem entre Hegel e Tocqueville. Ver Avineri, S., op. cit., p. 65.
- (13) Citado por Avineri, op. cit., p. 95.
- (14) RITTER, J., op. cit., p. 192.
- (15) HABERMAS, J., Hegels Kritik des franzosischen Revolution, in: Theorie und Praxis, Frankfurt, 1971, p. 128.
- (16) Ibid., p. 137. Decerto, a "astúcia da razão" objetiva incomoda fortemente Habermas, pois, como ele próprio lamenta numa passagem reveladora do "filósofo-da-consciência" que ele no fundo é, é através dela que Hegel "concede ao espírito objetivo o que ele recusa ao espírito subjetivo" – o que, de fato, implica uma transferência do que é decisivo deste último plano para o primeiro, obriga subordinar sistematicamente a esfera da consciência ao mundo do Espírito, obriga, enfim, que se reconheça quão limitada e freqüentemente impotente é a razão subjetiva – tão cara aos iluministas – diante do curso tomado pela história, o qual só parece dar-se a compreender às atrasadas corujas de Minerva.
- (17) KOJËVE, A., Introduction à la lecture del Hegel, Paris, 1947, p. 141.
- (18) HEGEL, GWF, Phänomenologie des Geistes, Hamburg, 1952, p. 412 – doravante designada por PhG.
- (19) PhG, p. 415.
- (20) Ibid.
- (21) Ibid., p. 416.
- (22) Ibid., p. 417.
- (23) Ibid., p. 418.
- (24) Ibid., p. 419.
- (25) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt, 1970, p. 534 e seg.

SUMÁRIO

O artigo procura, na sua primeira parte, apresentar um breve relatório sobre as teses e as posições de alguns destacados comentadores mais recentes da obra de Hegel, a respeito especificamente do tema "Hegel e a revolução francesa". Na segunda parte e no final trata-se de — à luz de algumas passagens da "Fenomenologia do Espírito" e das "Preleções sobre a Filosofia da História" — enfatizar a continuidade e a coerência nos juízos de Hegel sobre aquele fenômeno histórico revolucionário em diversas etapas de seu pensamento filosófico.

SUMMARY

The paper consists in his first part in a short account on the views and positions of several prestigious recent commentators of Hegel's work concerning specifically the subject "Hegel and the French revolution". Part two and the conclusion aim — based on some passages of the "Phenomenology of Mind" and the "Prelections on Philosophy of History" — to stress the continuity and coherence in Hegel's judgements about that revolutionary historical event in different stages of his philosophical thought.