

## HEGEL 150 ANOS DEPOIS\*

Pierre-Jean Labarrière

Há monumentos da filosofia que não cessam de perseguir nossos sonhos. Descobrimos-os um dia no entrecruzamento das tradições, podemos perfeitamente ter a tentação de escolhê-los por morada, depois de ter restaurado suas paredes e apagado suas rachaduras mais visíveis. Alguma vez mesmo, como acontece com esses castelos que são transportados pedra por pedra de uma a outra margem do oceano, vem-nos o desejo de elevá-los de novo no nosso espaço e no nosso tempo, por um jogo de simples translação das soluções arquiteturais que eles mesmo souberam arriscar no seu tempo e no seu lugar, diante das interrogações e das buscas da hora. Mas, é possível ser ainda hegeliano, kantiano ou platônico, no sentido estrito desses termos de tão excessivo peso?

Há 150 anos morria Hegel. Vivendo num mundo tão radicalmente diverso daquele que lhe foi familiar, por que nos ocupar ainda com seu

\* Publicado originalmente em *Archives de Philosophie* 44: 1981, 177-188. Tradução autorizada de H.L.V.

pensamento e com sua obra? A história intermediária, não raro de maneira dura, e sem que isto se possa imputar ao livre iniciador que ele foi, nos advertiu sobre o insucesso global da tentativa por ele feita de reconciliar razão e efetividade — o absoluto de um pensamento livre e a contingência da história. Fica-nos a tarefa de pensar por nós mesmos, com novos recursos. De resto, não foi o próprio Hegel que chamou nossa atenção para essa tarefa? Primeiramente por seu exemplo: lembrarei como ele foi obrigado, para encontrar-se a si mesmo, a libertar-se da tríplice miragem de uma fixação representativa sobre os ideais da cidade grega, do Cristianismo e da Revolução francesa. Não é o que nos compete realizar agora com relação a ele? O próprio Hegel, desta vez por meio da sua doutrina, nos adverte: o alvo de toda filosofia digna desse nome é conduzir à dignidade do *Selbstdenken* aquele que a cultiva.

Isto não significa dar as costas a esta tentativa grandiosa. As civilizações e os pensamentos eminentes nos dizem mais sobre o homem quando atingem seus próprios limites, indicando-nos assim, no seu desfazer-se, o que nelas era deficiente com respeito a verdade. Hegel 150 anos depois: seguindo o seu exemplo, a melhor maneira, talvez, de encontrarmos a nós mesmos será refletir sobre as falhas que arrastaram esse pensamento a um insucesso, ao menos relativo, esperando que outros, depois de nós, encontrem lazer para tematizar, nessa mesma liberdade crítica, nossas próprias aventuras do espírito.

É uma empresa diferente, como se pode ver, daquela que consistia outrora em decidir o que é vivo e o que é morto nessa construção. Propõe-se algo mais modesto (ou mais ambicioso?): trata-se, sem qualquer sujeição, de dizer para o nosso tempo a inteireza viva do pensamento que ele espera. Um pensamento que saberia colher proveito do êxito e do insucesso desse monumento que foi e que permanece o hegelianismo.

Se existe um traço distintivo desse tipo de filosofar é a ruptura que ele opera com relação a certa forma de pensamento desvinculada das contingências do tempo. Princípio de limitação, princípio de efetividade: "Tu não será melhor que teu tempo, mas serás melhor o teu tempo" (1). A história, com efeito, não deve ser entendida a partir de uma preexcelência absoluta da interioridade intencional: ela é uma maneira de gerir a imprevisibilidade do mundo e suas limitações, ariscando uma palavra de unidade e sentido.

( 1 ) Aforisma do tempo de Iena

Mas o aforisma que acaba de ser citado não é, sem dúvida, tão fácil de se entender. Ele se dirige ao indivíduo. Pretende, de uma parte, prendê-lo a essa inteligência da época que acabo de evocar, mas a fim de lhe impor a obrigação, doutra parte, de se mostrar eminente no seio dessas condições. O que significa, pois, para o indivíduo, ser *melhor* o seu tempo? Não será superar, de alguma maneira, o próprio tempo? Eis, com efeito, o dilema: ou cada um passa com esse tempo que exprime, ou faz com que o próprio tempo ultrapasse o tempo e adquira, em virtude da palavra que nele se arriscou, alguma forma de perenidade. Não é isso que Hegel entende quando, na *Ciência da Lógica*, sublima a intemporalidade essencial do ato de compreender? (2). Nesse caso, somente poderia captar o tempo aquele que desperdasse, no tempo, para o outro do tempo, constitutivo do próprio tempo. E o filósofo poderia ser reconhecido, à distância, como portador de um saber que teria ainda valor para nós.

Acabo de evocar essa ambigüidade essencial — fonte de riqueza e de verdade — que faz com que o indivíduo não possa honrar seu tempo “do melhor modo” se não se eleva sobre ele para dizê-lo na verdade. Um outro texto, de janeiro de 1807 — portanto, posterior alguns anos ao aforisma citado — repetindo, em termos ainda mais radicais a total limitação do indivíduo, vai nos despertar para a razão dessa relatividade: a pulsão absolutamente essencial do universo que move as figuras particulares nas quais estamos envolvidos. Eis, respeitada na sua complexidade linguística, essa última frase do Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* “De resto, vivemos em uma época na qual a participação do indivíduo e da sua atividade na obra total do Espírito só pode ser reduzida, pois a universalidade do Espírito foi grandemente fortalecida e a singularidade, como convém, tornou-se proporcionalmente menos importante. Essa universalidade se mantém em toda a sua extensão e em toda a riqueza que se formou e as exige para si. O indivíduo deve pois, como já a natureza da Ciência o exige, esquecer-se quanto possível a si mesmo. É verdade que deve tornar-se o que deve ser e fazer o que pode fazer, mas dele deve ser tanto menos exigido quanto menos ele próprio pode esperar de si e exigir para si” (3).

Aqui se insiste sobre o que se poderia denominar a amplitude profundamente diferente do singular e do universal, do indivíduo e da Ciên-

(2) *Ciência da Lógica*, ed. Lasson, II, 3 (tr. franc. P. — J. Labarrière e G. Jarczyk, II, Aubier — Montaigne, 1976, p. 1).

(3) *Ph.G. (Fenomenologia do Espírito)*, ed. Hoffmeister, 58, lin. 34 (tr. Hypolite, I, 61/37 seq.).

cia. Alguns concluirão que o primeiro deve aceitar guardar seu lugar discreto e modesto, a fim de que seja garantido à Ciência o aparecer na sua validade própria e na sua relativa transcendência. De resto, não é essa a tese constante de Hegel, segundo a qual é o Espírito que se pensa a si mesmo no indivíduo e por meio do indivíduo? Outro texto, de 1821, irá radicalizar ainda mais a asserção, afirmando que não é somente o filósofo, mas igualmente a própria filosofia que se deve reconhecer medida estritamente pelo espírito do tempo: "Compreender o que é, escreve Hegel, com efeito, no Prefácio às *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, é a tarefa da filosofia, pois o que é é a razão. No que diz respeito ao indivíduo, cada um é incontestavelmente, um filho do seu tempo; do mesmo modo a filosofia é o seu tempo captado em pensamentos. É tão insano imaginar-se que uma filosofia qualquer vá além do seu mundo presente quanto imaginar que um indivíduo salte por cima do seu tempo, salte por cima do Rodos. Se, de fato, sua teoria vai além do seu mundo, ele constrói para si um mundo tal como deve ser, que na verdade existe mas somente na sua opinião — um elemento no qual se pode imprimir o que bem se quiser" (4).

Como se pode ver, a asserção torna-se mais exata. O que é rejeitado é a atitude que permitiria ao filósofo tentar dizer "o que é", forçando-o no sentido de um simples "dever-ser". Com efeito, não cabe à filosofia dizer como o mundo deve ser, mas permitir empenhar uma palavra de sentido na pobreza do que é dado (5). Isto nos permite marcar com exatidão em que a filosofia de Hegel pode ainda interessar-nos depois de 150 anos: não se trata de nela procurar a forma de um mundo futuro — o nosso — mas de compreender os modos de proceder que permitiram a essa filosofia aderir às estruturas e às realidades do seu tempo; e, se possível, fazer nossos esses modos de proceder em face de uma outra realidade e de outras estruturas.

### HEGEL, UM TRÍPLICE DESAPEGO

Convém, portanto, sondar primeiramente a *atitude* de Hegel diante dos problemas do seu tempo. Como antes anunciara, lembrarei aqui três elementos essenciais que o marcaram no tempo da sua formação

(4) *Ph.R. (Filosofia do Direito)*, ed. Hoffmeister p. 16 (tr. Derathé, p. 57).

(5) Isso não desvaloriza a *utopia* como realidade filosófica. Mas a utopia não consiste em se representar um mundo imaginário e a projetá-lo num futuro esperado. Sob sua forma *lógica*, a única válida, ela implica uma atenção às estruturas intemporais de todo conhecimento histórico. A forma do futuro é, então, o que diz o presente como sentido.

intelectual, quando se forjava sua personalidade profunda. Para ele, esses três elementos foram determinantes ao longo dessa crise que sofreu entre 1793 e 1800, desde a sua saída do *Stift* de Tübingen e no curso dos seus dois preceptorados, em Berna e Frankfurt. Com efeito, Hegel atravessou então uma crise espiritual das mais graves. Ao menos três vezes, foi obrigado a aceitar ser arrancado dolorosamente de formas históricas já exauridas às quais tinha sido conduzido por um princípio que aceitara integralmente e jamais questionara: o de uma *liberdade* radical, que teria valor *para todos*. Para nós, tomar consciência novamente deste fato é colocar-nos em posição de melhor compreender o que constitui, no plano dos modos de proceder, o essencial do seu filosofar e, ao mesmo tempo, da maneira com a qual esse essencial pode iluminar nossa própria tarefa.

Existe, inicialmente, o juízo feito sobre a Revolução francesa. É conhecido o entusiasmo que os acontecimentos de Paris despertaram entre os jovens estudantes de Tübingen; Hegel nunca renegará esse primeiro juízo e até o fim dos seus dias celebrará com fasto e piedade a lembrança desse 14 de Julho de 1789 quando alguns homens e, logo, todo um povo, ousaram afirmar que nenhum constrangimento poderia prevalecer contra a "liberdade absoluta" que compete aos indivíduos e aos grupos humanos. Tanto mais difícil se tornou para ele o suportar o fato de que tão nobre propósito tenha rapidamente mergulhado na confusão desse "Terror" carregado de evidente desrazão. A reflexão que Hegel levou a cabo nessa ocasião sobre as causas desse insucesso é de fundamental importância(6). Segundo ele, essas causas se prendem à intransigência inteiramente abstrata com a qual os revolucionários, voltando as costas à sabedoria das mediações históricas, exigiram que o absoluto do princípio viesse informar aqui e agora, sem qualquer tardança, ou qualquer concessão, a vida concreta dos indivíduos; o que conduziu à negação potencial desses mesmos indivíduos, sob o efeito de uma espécie de sobredeterminação. Um Joaquim Ritter soube mostrar aqui, a meu ver de maneira definitiva, que o modo com o qual Hegel saudou a restauração do Estado por Napoleão não se prende, nele, a uma espécie de emburguezamento do pensamento, mas a uma convicção inteiramente fundada na razão: a de que o monismo prático que operava durante o período revolucionário, estava destinado inevitavelmente ao insucesso, uma vez que deixava de levar em consideração o conjunto das condições históricas que são o corpo de efetividade de toda volição concreta.

(6) *Ph.G.* 416/28 seq. (II, 133/12 seq.).

(7) *Hegel et la Révolution française*, Beauchesne, Paris, 1970.

Isto não quer dizer que Hegel retorne ao dualismo do antigo regime, fundado danosamente sobre uma separação radical de fatos e valores, do mundo da efetividade e do pensamento: essa forma de "presente" — e de "presença" — não é e nunca será capaz de acolher uma palavra de sentido. Mesmo se, nesse caso, o empenho da inteligência tende a articular, em segunda instância, essas partes desarticuladas da realidade, tal articulação não será bastante para corrigir o defeito de problemática, que tem sua origem no fato de se partir do postulado de dois elementos separados um do outro por uma espécie de ruptura ontológica primeira. Se, por sua vez, Hegel foi obrigado a desprender-se dolorosamente de ideais desencaminados, ele os considerou sempre na ordem de uma certa unidade principial. Aconteceu assim com a Revolução francesa, como acontecera com a Cidade grega. Como tantos literatos e filósofos do seu tempo, Hegel conheceu a sedução desse tipo de idéias realizadas representadas pelas "belas totalidades" do "mundo ético". Pela primeira vez a humanidade tentara exprimir aí uma plena reciprocidade entre o indivíduo e o todo da sociedade. Mas, enquanto a Revolução francesa se dirige ao indivíduo, obrigando-o a carregar todo o peso do universal, prevaleceu então, de fato, um movimento inverso, sendo o universal da cidade considerado como o resultado do "fazer de todos e de cada um"(8). As conseqüências são conhecidas. Essa sobredeterminação individual se deixou envolver no engano de um naturalismo demasiado estreito e acabou distribuindo as tarefas éticas em razão desse acaso biológico que faz de cada um homem ou mulher. A partir daí, esse mundo estava condenado no seu princípio, impedido de "funcionar" segundo a harmonia da qual trazia a promessa, e a justificada revolta de uma Antígona anunciou o desaparecimento de uma organização que, no fundo, nunca soube honrar o indivíduo senão sob as espécies do herói morto.

Duas esperanças, dois revezes. A razão foi a mesma. Tanto aqui como lá, ainda que sob forma diversa, a realidade do indivíduo foi postergada. Único destino que lhe restava: desaparecer ou revoltar-se. Nos dois casos havia soado o toque de finados de mundos hostis à razão. Com efeito, a razão exige que se tente, sem descanso, essa "satisfação do indivíduo" que as *Linhas fundamentais de uma Filosofia do Direi-*

( 8 ) Ph.G. 314/18 (II 10/19).

to colocarão como tarefa suprema da inteligência e da liberdade(9). Com essas considerações ficamos bem distantes da imagem banal de um Hegel que teria reduzido o indivíduo a uma peça do universal. Trata-se, na verdade, de despertar nele sua destinação para as realidades do espírito. Mas, o juízo que Hegel pronuncia sobre a imediatez do seu desejo é inteiramente ordenado a uma libertação das suas verdadeiras virtualidades. Foi assim que o Cristianismo, em particular sob a forma que recebeu no século XVI a partir da admissão do "princípio protestante", sempre apareceu aos olhos de Hegel como o sistema de pensamento que soubera anunciar sem ambigüidade a dignidade intocável que todo homem recebe a partir da sua relação com o absoluto. A adesão de Hegel a esse princípio foi tão inteira quanto a que ofereceu ao princípio da Revolução francesa. Rosenkranz tem razão, sem dúvida, em dizer que ele permaneceu até o fim convencido firmemente da verdade do *conteúdo* do luteranismo. Mas, também nesse caso a desilusão foi grande, e doloroso o desprendimento das formas transviadas que esse princípio engendrou na história. Essa crise e sua revolução se resumem numa palavra: o pensamento do movimento puro-identidade do singular e do universal na sua diferença estrutural e funcional — degradou-se na simples *representação* de uma realidade dada, aqui e agora, sob o modo do "ser-aí". Uma dupla conseqüência decorre da proclamação do Cristo como Deus, um Deus que aparece no tempo como estando fora do tempo. Em primeiro lugar para o próprio Cristo: terá ela assumido inteiramente o movimento desse vir-a-si-mesmo que é essencial à liberdade do homem? Não há aí, novamente, alguma espécie de sobredeterminação pelo absoluto?(10). Em segundo lugar, para cada um de nós: o fato de que toda a verdade seja considerada como simplesmente dada no Cristo, sob sua forma acabada, na distância do espaço e do tempo en-

(9) É conhecido o lugar absolutamente central do "indivíduo" nessa obra. Sob as espécies da pessoa (Direito abstrato), do sujeito (Moralidade), enfim do membro da comunidade (Eticidade), é sempre ele que é a medida da verdade visada e atingida. — Eric Weil, na sua *Logique de la Philosophie*, retomou e explorou essa noção de "contentamento" do homem e da humanidade: *op. cit.*, pp. 9, 12, 20, etc. ...

(10) Nessa primeira observação anuncia-se um parentesco, sensível aos olhos de muitos, entre a inspiração fundamental do Cristianismo e a da Revolução francesa, isso sob a dupla razão de uma excelência comum e de uma abstração semelhante, ao menos possível. Último avatar religioso, o acontecimento de 1789, retomado simbolicamente em toda a nossa modernidade, anunciaria também, a seu modo, a necessidade de *repensar* a fé cristã no seu esforço de efetuação histórica.

volve o risco de afastá-la e de fazer dela algo inacessível à liberdade do crente. É possível que se desnevolvam então e, de fato, desenvolveram-se os sistemas dualistas mais aberrantes que distribuem o céu e a terra, a verdade e o erro, segundo uma ordem rígida, que justifica todas as opressões sociais. A estrita separação entre os valores e os fatos que constitui a base teocrática da sociedade do Antigo Regime não representa senão uma forma, entre outras, de um secular insucesso. Ainda uma vez faz-se necessário restaurar os valores da história e da mediação a fim de se honrar o princípio.

### CONCEITO E HISTÓRIA

Reflexão sobre um tríplice revés: é exatamente através das distâncias e dos entrecruzamentos que se anuncia aqui, para Hegel, uma verdade única. O dualismo e o monismo são igualmente condenados nos planos sempre articulados do pensamento e da ação. O primeiro pelo fato de impedir, salvo uma feliz inconseqüência, a conjunção em verdade das partes do real que ele dissociara abstratamente no duplo plano da origem e da estrutura. O segundo que, sem justificação alguma, é de bom tom atribuir ao próprio Hegel, está no princípio de todos os totalitarismos e esses, de uma forma ou de outra, conduzem sempre à negação do indivíduo nela compreendendo até seu desaparecimento físico. Monismo da Revolução francesa, dualismo da Cidade grega, perversão do Cristianismo instituído, e o perigo de conjugar um e outro desses erros e chegar até a instauração de um sistema fechado: Hegel pensa que esses insucessos — *corruptio optimi pessima* — nos advertem a conjurar a tentação sempre demasiado simplista de meras restaurações e a inventar, com novos recursos, procedimentos teóricos e práticos que nos protejam, no essencial, desses erros do passado. E, no que nos diz respeito, incluímos aqui o que alguns não hesitam em denominar, com alguma aparência de razão, o insucesso do hegelianismo...

No entanto, é preciso chegar a um acordo sobre essa última expressão. Hegel nunca traçou planos para uma organização concreta da vida da cidade. Nunca escreveu um projeto para uma paz perpétua e zomba sem piedade dos filósofos que dão conselhos para o cuidado dos lactantes, a polícia dos passaportes e outros assuntos tão importantes quanto estes(11). De resto, os movimentos políticos que, direta ou indiretamente, invocaram seu patrocínio, não brilharam sempre pelo respeito do homem. Não há dúvida de que seria desonesto fazer

(11) Ph.R. (Prefácio) ed. Hoffmeister, p. 155 (tr. Derathé, p. 56).

dísto um argumento contra ele. Em particular, é evidente que não lhe cabe carregar o peso das aberrações que quiseram, talvez, conseguir alguma aparência de grandeza abrigoando-se sob o prestígio da sua autoridade. Mas, de tudo isto podemos concluir, ao menos, que a "reconciliação" tentada por Hegel entre o singular e o universal, as condições da história e o absoluto da liberdade não foi compreendida e honrada tal como ele a entendia. Daqui segue-se, no que nos diz respeito, uma dupla conclusão: em primeiro lugar devemos interrogar novamente a expressão sistemática na qual Hegel se fixou, tanto para restituí-la à verdade do seu propósito quanto para nela descobrir, se for o caso, a falha secreta que deu origem aos mal-entendidos a seu respeito. Em seguida, tentar dizer, para o nosso tempo, as formas que pode assumir uma tal palavra reconciliadora quando, advertidos sobre as incompreensões de que foi vítima, buscamos evitar que reapareçam(12).

Oferece-se então à nossa consideração um duplo entendimento da relação de causa. Da sua parte Hegel o exprime justamente quando tenta elucidar a significação histórico-conceptual da relação que o prende a seus predecessores. Essa dupla hipótese é formulada mais exatamente quando, na *Fenomenologia do Espírito*, a identidade diferenciada entre o interior e o exterior, o sujeito e o objeto vai abandonar as regiões ainda formais da sua dicção de si mesma apenas no plano da "razão", para alcançar o lugar da sua efetividade histórica(13). Teoricamente, são possíveis, então, dois tipos de expressão: *ou* se considera que o homem — a humanidade — nunca conheceu essa "felicidade" e que a nós cabe tender a ela, assumindo a tarefa da sua elaboração; *ou* se pensa que essa felicidade se perdeu e convém reencontrá-la por uma espécie de volta às origens. Vê-se que se trata de duas hipóteses que deixaram seu vestígio no nível das grandes explicações do mundo: de uma parte, escatologia e, de outra, crença num paraíso perdido. A menos que esses dois tipos de inteligência

(12) A isso convém, evidentemente, acrescentar esse fato capital ao qual retornarei num momento: já que a filosofia consiste a "captar seu tempo em pensamentos", a nós cabe inventar, se for necessário, novas "determinações-do-pensamento" em face de um mundo que, com relação ao mundo de Hegel, mudou evidentemente de natureza, tendo mudado de escala. Então, será o próprio reconhecimento da validade de tal procedimento utilizado por ele, que nos levará a dizer essa natureza em categorias inéditas. Entre nós e tal forma do passado não poderia haver senão uma homologia de proporção — ou, ainda, uma proporção de proporções.

(13) *Ph.G.*, 258/29 seq. (I, 292/30 seq.).

não se conjuguem no seio de uma visão que impõe ao homem lançar-se ao seu futuro na lembrança propriamente determinante da origem.

Da sua parte, Hegel corta esse dilema em favor da segunda leitura. Escreve ele, com efeito: "Já que em nossos tempos está mais próxima a forma desses momentos, na qual surgem depois que a consciência perdeu sua vida ética e, buscando-a, repete aquelas formas, elas podem ser representadas melhor nesse tipo de expressão"(14).

Trata-se de uma perspectiva coerente com tudo o que, segundo vimos, se impôs a ele na estruturação da sua própria experiência: Cidade grega, Cristianismo original, espírito da Revolução francesa se apresentaram a Hegel como "figuras" historicamente identificáveis de uma espécie de perfeição principal. A reflexão que ele empreendeu sobre o insucesso dessas figuras — o fato de termos perdido a felicidade por elas prometida — foi que lhe permitiu determinar os procedimentos que devem ser concretamente postos em prática na invenção de toda forma futura. Pode-se ver, no entanto, que a solução é, talvez, menos simples do que a anunciada por Hegel. De uma parte, com efeito, essa "felicidade" não foi tão completa quanto se pensa, uma vez que sua insuficiência se manifesta justamente na sua impossibilidade de durar. De outra, e como conseqüência, é preciso dizer então que o homem não conheceu jamais um tal estado bem-aventurado, ao menos na sua plenitude ideal e, portanto, concreta. Ele caminha em sua direção, aprendendo justamente com o desaparecimento dos momentos nos quais sua presença parecia mais próxima. De resto, considerando bem, com uma hipótese Hegel não entende excluir a outra pois, tendo enunciado as duas leituras possíveis, afirmou sem reservas: "as duas coisas podem ser ditas da mesma maneira"(15).

Quanto a nós, eis a conclusão que adotamos: a primeira hipótese tem sempre valor fundamental; mas não poderemos mantê-la a não ser seguindo os caminhos abertos pela segunda hipótese. Para dizê-lo claramente: 150 anos depois de Hegel cabe-nos levar mais adiante e moldar o "novo ser-af, um novo mundo e uma nova figura do espírito"(16), e não poderemos fazê-lo se não refizermos livremente o caminho que chegou até nós, discernindo nos seus êxitos e nos seus insucessos, os traços fundamentais desse semblante do mundo que nos cabe promover. A obra de Hegel eleva-se ainda provocadora no

(14) *Ph.G.*, 261/2 (I, 296, 3).

(15) *Ph.G.*, 258/33 (I, 292, 34).

(16) *Ph.G.*, 564, 3 (II, 312, 10).

seio desse "reino dos espíritos" (17), como um dos lugares nos quais se exprimiu com maior justeza, na sua coerência teórica, a relação do universal e do particular, do mesmo e do outro, da identidade e da diferença. É nesse campo que, na liberdade da distância, compete-nos interrogá-lo ainda.

## A QUESTÃO DO OUTRO

A configuração do nosso mundo não é mais a que prevalecia no tempo de Hegel. Sem dúvida pode-se dizer, com alguma razão, que Hegel, que soube pressentir a ascensão do maquinismo industrial e integrá-lo a seu sistema de pensamento, propôs um quadro teórico operatório para o século que o seguiu — mesmo se os azares da história levaram sua herança, durante esse período, a ser talhada em benefício de opções partidaristas. Mas, sobre esse ponto como sobre tantos outros, o último conflito mundial — acesso à era pós-industrial e, simultaneamente, a uma nova consciência planetária dominada pelas esperanças e temores engendrados pelo domínio da fissão do átomo — assinalou a entrada numa nova era do mundo na qual não é mais possível acomodar-se com soluções elaboradas para uma outra época e para outras condições. Hoje como ontem, a filosofia não é "seu tempo captado em pensamentos?".

Mas, é então que nosso olhar sobre esse tempo pode aprender com os *procedimentos* que Hegel, na orla da modernidade, soube instaurar a fim de tentar superar o dilema de então e de sempre: o dilema da oposição — e, não raro, de exclusão — entre o sujeito e o objeto, o idealismo e o realismo; ou, em outros termos e segundo uma problemática um pouco diferente, o problema do nosso oscilar entre as formas conexas, ainda que formalmente opostas, do monismo e do dualismo. Com efeito, estamos aqui no ponto de encontro dos problemas teóricos e práticos que nos impõem as urgências do tempo e as recriminações que foram comumente dirigidas a Hegel no curso desse século e meio, recriminações que explicam, em grande parte, o insucesso relativo do seu pensamento, mesmo se o não desvalorizam de todo. Situando-me no entrecruzamento dessas vozes, estou convencido de que nos é necessário inventar determinações do conceito e da experiência que exprimam o mais exatamente possível o que se pode denominar a "*reconciliação*" do discurso e da alteridade. Programa ambicioso que desejo comentar brevemente, para terminar.

(17) *Ph.G.*, 564, 13 (II, 312, 19).

Ao formular, como acabo de fazê-lo, o que me parece ser a tarefa filosófica do nosso tempo, nela incluo a estima e o cultivo tudo o que entendemos sob o mais sagrado dos termos, o de liberdade. Com efeito, é livre aquele que não opta pelo que foi chamado graciosamente "a ideologia da ruptura". E, em primeiro lugar, que não opta por essa dissociação que ainda marca, por mais que façamos, nossas mentalidades e nossos comportamentos: a dissociação da interioridade subjetiva e da exterioridade — ou da "estranheidade" do mundo posto, por hipótese, como rebelde à razão. Mas, em contrapartida, a liberdade implica também que o discurso pelo qual eu compreendo o mundo e me compreendo no mundo não reduza de maneira alguma a diferença estrutural que cabe a nós, ao invés, reconhecer e instaurar entre o ato do espírito e suas próprias condições de história. A unidade dessas duas negações é o caminho, de inteira positividade, que tende a mostrar não existir diferença humanamente significativa senão aquela que provém da retomada da imediatez apenas dada pelo que convém justamente chamar uma liberdade instauradora.

O termo "reconciliação", que Hegel usa para significar essa identidade diferenciada, pode perfeitamente despertar a suspeita de uma espécie de perda de tensão especulativa. Não é um termo essencial, e nada impede que a ele renunciemos. Com a condição de que um outro — talvez o de "funcionamento estrutural"? — recolha o que Hegel tinha em vista sob o primeiro: certamente, não a anulação das diferenças mas sua justa "articulação" — outra palavra cuja plenitude nos é talvez, mais eloquente — sua articulação segundo a razão mesma da sua diferença.

Hegel 150 anos depois. Vinte e cinco anos de paciente escrutação da sua obra convenceram-me de que os procedimentos lógicos que ele criou contém, se quisermos respeitar seu equilíbrio altamente paradoxal, tudo o que é necessário para respeitar juntamente, com o mesmo empenhativo rigor, os valores de unidade e pluralidade que sempre serão co-determinantes para quem quiser assenhorear-se do curso das coisas. Uma condição apenas: que tenhamos a liberdade de reinterrogar, à distância, esses procedimentos, concedendo maior espaço neles, se possível, à essa alteridade irredutível na qual é preciso ver não o limite do pensamento, mas a origem e a substância do discurso no qual ela se diz. Então seria possível exercer essa fineza maior de análise que nos faria transitar de uma simples alteridade de diferença, que é da ordem do dado, a essa *alteridade de relação* que é princípio e corpo da liberdade(18).

(18) Tentei uma análise desse tipo num estudo de próxima aparição: *L'expérience ou le discours de l'autre*.