

Resenha

Hegel torna a falar com sotaque francês

Sílvio Rosa Filho*

Hegel, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris, PUF, 1998. Texto integral, acompanhado de extratos de aulas de Hegel, traduzido, apresentado, revisto e anotado por Jean-François Kervégan.

Em 25 de junho de 1820, Hegel, recém nomeado para a cadeira de filosofia que fora anteriormente ocupada por Fichte na Universidade de Berlim, põe um ponto final em seus *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, livro que usos e costumes iriam consagrar com o título de “Princípios da Filosofia do Direito”. O autor julga por bem, no prefácio, assinalar que “o motivo imediato da publicação deste compêndio é a necessidade de pôr nas mãos de meus ouvintes um fio condutor para as aulas que dou, em conformidade com minha função, sobre a ‘Filosofia do Direito’”.

Um “manual”; porém, a consentirmos com a terminologia corrente no final do século XX, manual de “filosofia prática”. Decerto, proposições cunhadas numa sintaxe nem sempre bem tratada, porém, bem fornidas com anotações e adendos orais, tão esclarecedores, se formos pacientes, quanto cuidadosamente recolhidos, se fizermos justiça a seus mais assíduos ouvintes.

* Doutorando do Departamento de Filosofia (FFLCH-USP), foi bolsista do CNPQ no Brasil, e, na França, da CAPES junto à *Ecole Normale Supérieure*.

No itinerário intelectual de Hegel, essa edição de 1820 veio precedida pelo aparecimento de três outras obras, cujas datas, assumindo sua relevância, também é preciso, aqui, lembrar: a primeira exposição sistemática da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), na qual o saber ético-jurídico e político-histórico encontra o seu lugar no todo como “espírito objetivo”, fora preparada por uma “viagem de descoberta”, a *Fenomenologia do Espírito* (1807), e uma elaboração categorial de teor altamente especulativo, a *Ciência da Lógica* (1812-1816), na qual a filosofia prática hegeliana ancora, salvo demonstração em contrário, a sua inteligibilidade última.

Por três vezes Hegel teve a ocasião de aprimorar este manual, seja em Heidelberg (curso do ano letivo 1817-1818), seja em Berlim (1818-1819/1819-1820). Ademais, dará prosseguimento às preleções, de 1821 até 1825, ano em que um de seus alunos mais próximos, o jurista Eduard Gans, baseado no suporte do livro, vai assegurar-lhes uma certa continuidade. Um ano após a Revolução de 30 em Paris, o professor é chamado a retomar, de modo abrupto, o lugar de seu “repetidor”: ou a Corte de Frederico III ou o ministério do monarca teriam dado a entender que as opiniões “republicanas” do discípulo assumiam um caráter “inoportuno”. O próprio Hegel, que não pode entregar aos editores a revisão da última parte da obra, tampouco oferece a seus ouvintes algo mais que duas aulas: a epidemia de cólera que se abate sobre a capital da Prússia não poupa, em 14 de novembro de 1831, o professor suábico que seria cada vez mais conhecido como filósofo do “espírito” — e não do Estado — “absoluto”.

* * *

Um dos principais méritos da tradução francesa de Jean-François Kervégan¹ é o de pôr em relevo a *unidade* da filosofia hegeliana do direito, questão que talvez não se feche ao círculo de hegelianistas.

Tal unidade, com efeito, vem duplamente enfatizada. De um lado, pela matéria-prima que lhe fornece um estofo, por assim dizer, empírico: ao traduzir, não o compêndio tal como ele se encontra a partir do outono de 1820, mas as *preleções do ano letivo anterior*, convida-se o leitor a reconhecer, nas notas e adendos orais, além de algumas anotações marginais do

filósofo em seu próprio rascunho, uma diversidade considerável: esta passa a valer como “complemento” — e não como “retificação” — às proposições cifradas em prosa técnica, por vezes demasiado telegráfica. De outro lado uma tradução de Hegel, na França, ainda não dispensa apresentação: no caso, 66 páginas através das quais o leitor é conduzido, sem maiores empecilhos, a partir daquilo que é caracterizado como perfazendo os “contextos” da obra. Passa, em seguida, pelos contornos que delineiam sua composição a um tempo unitária (o processo de autoconstituição do espírito), binária (o espírito com sua naturalidade primeira situada no objeto da antropologia; o espírito no elemento da “segunda natureza”) e ternária (da pessoa à Coisa e às coisas; da moralidade pelo vínculo do sujeito com as suas ações e com as ações dos outros sujeitos; até a eticidade constituída, tanto mediante relações que se desenrolam no âmbito de cada instituição como naquele das instituições entre si). Chega o leitor, por fim, a um recinto que pode ser denominado como o limiar de uma “instituição da liberdade”.

Todo esse empenho na apresentação parece explicar-se, também ele, duplamente. De uma parte, após a publicação de quase todos os manuscritos de Hegel e dos cadernos de seus alunos (Wannenmann, Griesheim, Hotho) ainda disponíveis, o que agora salta à vista é sua homogeneidade, de modo que a seleção operada por Gans, na primeira edição dos póstumos, se mostra mais judiciosa do que se chegou a supor. Alguma consequência, então. Fortes evidências favorecem a afirmação de uma unicidade da “filosofia prática” hegeliana, a que fora posta em causa nos debates especializados das últimas décadas do século passado: necessidade de repensar a imagem dúbia de um Hegel que, exotericamente conservador, escaparia às censuras oficiais no manual de 1820 e que, esotericamente liberal ou mesmo progressista, não escaparia nem à censura nem à autocensura nas salas de aula. Por esta via, algo como *l'art d'écrire hégélien*, a suposta por importações francesas da metodologia de Leo Strauss, tende a aparecer como uma “ilusão de óptica”: ao subordinar o exercício interpretativo a um “critério estritamente político”, acaba ignorando o estatuto do discurso hegeliano enquanto discurso de “filosofia política”, não obstante o fato mesmo da censura. O hegelianismo é remetido uma vez mais, portanto, à escola francesa de leitura de textos filosóficos.

De outra parte, se se admite que a *unidade* é preenchida por diversidades não-incompatíveis com a coerência de última instância da racionalidade hegeliana, sua amplitude pode ganhar em acuidade. Enquanto vincu-

lada a um certo prolongamento do Iluminismo, ela estaria oferecendo respostas a objeções organicistas (Adam Müller), patrimonialistas (Haller), românticas (Schlegel, Novalis) ou simplesmente reacionárias (Rehberg, Gentz, Ancillon). Vinculada, além disso, ao caráter difuso e algo insólito, mas também controverso e fecundo, que ela assume no neohegelianismo, ela retomaria seu lugar num país que, sofrendo as desvantagens da “Restauração” européia, desconhecera as vantagens da Revolução Francesa.

Note-se que a fidelidade a um projeto remanejado do século XVIII, se entendida pela via da fundação da organização jurídica e política, encontra na Lei a razão teórica da codificação e do estatuto do direito: a coincidência especulativa entre o *racional* e o *efetivo*, nestes termos, longe de se confundir com uma legitimação do “real”, coisa de hegelianismo vulgar, articula-se com a luta pelo reconhecimento dos avanços significativos da Revolução Francesa e do *Codex* napoleônico. Isso exigiria, pois, um discernimento aplicado com tato entre enunciados meramente descritivos e enunciados propriamente normativos; a contra-revolução se configura, por esta via, como ilegítima, enunciado que poderia ser acolhido na mesma ordem discursiva que a convicção, tantas vezes repetida por Hegel, em conversas mais reservadas, com seu aluno e poeta Heinrich Heine: “tudo o que é racional, ‘é preciso’ que o seja”². Todavia é necessário levar em conta o paradoxo — por assim dizer assumido — desse “institucionalismo” hegeliano: “É graças às instituições (...) que o sujeito ético pode submeter-se a uma regulamentação da universalidade (...), sem que ela seja experimentada por ele como um sentimento de despossessão” (p. 55). É que as instituições vão sendo dispostas feito peças de um mobiliário, em meio às quais o sujeito ético se move “como que naturalmente” (p. 56), ao passo que a reconciliação de objetividade e subjetividade, em meio aos desequilíbrios estruturais da sociedade-civil burguesa, requer, para a “filosofia prática”, uma garantia que não se assenta nem na dimensão subjetiva nem na objetiva — entenda-se: na filosofia da história, em última instância, na figura de pensamento batizada como espírito do mundo que, para além de toda instituição e de toda subjetividade, alcança uma expressividade enquanto figura mundana do espírito absoluto.

Otimismo hegeliano, então, se quisermos; entretanto, a ser temperado por boa dose de contrapartidas, uma das quais cabe aqui sublinhar. Com efeito, a coextensividade da filosofia política hegeliana é a um tempo histórico-mundial (os Estados não estão destinados ao doce sonho de uma paz

perpétua) e lógico-especulativa (o Conceito não oferece a sua chancela à luta de todos contra todos), articula-se a uma filosofia da história (esse “estado de natureza”, a sempre ameaçada e elementar coexistência dos povos, também continua aparecendo como aquilo de que é preciso sair) e a uma verdade processual (a inteligibilidade do que vem a ser realmente efetivo não dispõe de lições imediatas de como o mundo deveria ser). O que entre outras coisas significa que o cerne “qualitativo” do ideal, sua idealidade, é imanente ao mundo, abolidos os recursos a todo apelo extra-mundano. Assim, os utensílios especulativos que permitem pensar a realidade efetiva do racional estariam impelindo Hegel ao cultivo de uma insatisfação de largo fôlego: nem no plano social nem no plano político, seria lícito minimizar as insuficiências do espírito objetivo, conceito este que, remanejando o gênero “filosofia prática”, dá acabamento ao esforço permanente de Hegel para pensar o mundo moderno, o da Reforma protestante, da economia de mercado e da Revolução Francesa, como já fora salientado pelo tradutor em um de seus artigos³. Em outras palavras, as contradições geradas na sociedade-civil burguesa são apresentadas, em certo sentido, como intransponíveis. A perspectiva reconciliadora do “saber” que — mediante a arte, a religião e a própria filosofia — se abre com a apreensão da totalidade forneceria, portanto, um índice mais que expressivo, *conceitual*, dessa insatisfação. Com efeito, como se vê nessa obra de alfabetização conceitual que é a *Fenomenologia do espírito*, “pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza de sua perda”⁴.

Duas breves ilustrações, atinentes ao desdobramento contraditório da sociedade de mercado, enfatizam a necessidade dessa garantia de um alcance metapolítico para a filosofia política, recurso pelo qual esta última só tem acesso à sua plena significação caso reconheça a sua própria incompletude. Assim, o Estado não “resolve”, mas “abroga” (*aufgehbt*) a crescente polarização da sociedade-civil entre ricos e pobres (§§ 243-245). Por seu turno, o poder de “regulamentação superior” confiado ao Estado, acaba sendo delimitado por mais um “ponto de vista original”, “geopolítico”, nas palavras do tradutor (p. 306): mesmo se prolonga e sobretudo remaneja temas desenvolvidos pelas filosofias morais escocesas (entre outros, substituição da “virtude” pelo “comércio”, das “nações conquistadoras” pelas “nações comerciantes”), a “colonização” não apenas conduz ao desenvolvimento de um mercado mundial que relativiza as fronteiras estatais, como também, acarreta a passagem de uma civilização adstrita à terra para uma

civilização ultramarina. Abertura problemática, sem dúvida, que confere ao pensamento de Horácio, citado por Hegel em nota ao § 247, uma curiosa equivocidade: “Em vão, um deus, em sua providência, pôs entre as terras, para desuni-las, a barreira do Oceano” (*Carmina*, I, 3).

Pergunta-se então: tudo se passaria como se, há mais de cento e oitenta anos, a “colonização” moderna já respondesse pelo nome contemporâneo de “mundialização”? Motivo a mais para reler um clássico do pensamento político? Certamente. Ao mesmo tempo, nada mais francês, seria possível dizer, que esse Hegel reencontrado aquém do Reno. Dele talvez não seja mais permitido esperar a mesma fermentação cultural e política do entre-guerras, quando Alexandre Kojève, aliás interlocutor de Leo Strauss, lia e comentava Hegel a seu modo, perante jovens intelectuais do quilate de Merleau-Ponty, Hyppolite, Lacan, Queneau, e ainda Klossowsky ou Bataille, para não falar de Sartre que negou haver participado do famoso curso de Kojève. Não haverá de faltar quem enxergue justamente aí, nessa reaclimatação universitária do hegelianismo francês, mais um sinal dos tempos. Pois, como é difícil dissentir perante a evidência de que estes últimos são mesmo piores, entre passado recente e futuro próximo, a repetição da idéia de *reforma*, de necessariamente progressiva que já foi, pende para as contingências da ordem do dia: um fio de dois gumes então, a comprometer a reapropriação contemporânea do termo, logo dando sinais de que, pragmaticamente, aquela reforma seria de novo extorquida. Resta que, fossem piores os tempos para a *ação*, menos piores eles seriam para o *pensamento* de que não apenas a revolução pôde ser dita traída, igualmente traída veio sendo a idéia prática de reforma.

* * *

Sóbria, a tradução de Kervégan trata de evitar neologismos, sem incorrer em imprecisões compreensíveis para décadas passadas. Buscando preservar uma elegância raras vezes alcançada por Hegel, o tradutor não precisou pagar, de resto, o preço de minimizar aquela tensão que, vibrando entre sistema e subsistemas lingüísticos, atravessava a prosa algo exuberante da *Fenomenologia do Espírito*. Correção terminológica, precisão sintática e rigor conceitual,⁵ tratam de não apagar eventuais ambigüidades se-

mânticas cultivadas no nível próprio da conotação, ao passo que vêm atenuados os barbarismos, as passagens truncadas, os incômodos rebarbativos. Para habituados à leitura de traduções francesas do filósofo alemão, este trabalho de Kervégan deixa no ar a impressão de situar-se a meio-caminho de Bernard Bourgeois e de Jean-Pierre Lefebvre: beneficiando-se do acerto de ambos, por exemplo, parece ter se dedicado a não introduzir, como o primeiro, toda uma profusão de neologismos (ver *Encyclopédie*), nem recorrer, como o segundo, às licenças quase poéticas que se entrevê, aqui e ali, na *Phénoménologie*. Seria improcedente, no caso, a demanda pelas fluências de um latinista apumado, tais como as de Jean Hyppolite: sendo outro o original, outras são as virtudes a se buscar na tradução. Nada disso impede o leitor de certificar-se de que tem, à mão, um discurso filosófico lavrado em prosa francesa. Ressaltemos enfim, partindo das opções terminológicas, ao menos uma questão, não sem deixar de sobreaviso aqueles para os quais a escolha operada nos textos por Kervégan não se substitui, mas se acrescenta, à efetuada pela tradução Déraethé/Frick⁶.

É certo que verter *Aufhebung* sempre comporta seus riscos, dá o que falar e, se formos otimistas, o que pensar. Ouvidos familiarizados aos ecos canadenses de *sursomption* seriam agora chamados a voltar-se menos para a instância especulativa e sistêmica, mais para a acústica encontrável na especificidade de sua ambientação jurídico-política. Tudo leva a crer que a escolha de “abrogação” frisa, de fato, a predominância do caráter de negatividade copertinente ao campo semântico do termo empregado por Hegel em alemão. Mas importa saber se, quando se fala em “abrogar” as contradições da sociedade de mercado, fica dito o mesmo que ao se pôr a pensar, precisamente e em termos de “filosofia política”, a sua “suprassunção”. Ou por outra, caso se faça valer a concretude da negação: daria no mesmo, por exemplo, no limiar da instituição da liberdade, falar em *supressão* das contradições inerentes à sociedade-civil burguesa? A questão tem sua razão de ser, sobretudo porque a análise das patologias dessa sociedade, entendida como “sistema de dependência omnilateral” (§ 183) não cessaria de repor o problema de uma efetiva reconciliação. É o caso que ilustra a polarização de integrados e não-integrados: ali, os ricos; e aqui, a “massa dos miseráveis” como fração não socializada que, no coração da sociedade-civil burguesa, não dispõe autonomamente de formas de institucionalização da vida social, isto é, antes de mais nada, de “corporações”; logo, nem estamento, nem classe social propriamente ditos. Esta polarização não sendo tomada

como elemento meramente marginal ou esporádico, mas compreendida dentre os efeitos estruturais da modernização social, leva a indagar: não vem ela anular os mecanismos reguladores que estariam previstos pelo sistema de carências, já que, em seu excesso de riqueza, a sociedade-civil burguesa não é suficientemente rica para remediar ao excesso de pobreza (§ 245)? Como tal, não vem ela abolir os benefícios esperados daquelas instituições corporativas, no entanto não corporativistas, através das quais “o [elemento] ético retorna à sociedade civil como algo de imanente” (§ 249)?

“A resposta de Hegel”, reconhece Kervégan, “é complexa, se não, hesitante”.⁷ Em todo caso, os constantes remanejamentos da noção de “vida ética” parecem apontar tanto para a seriedade do tratamento hegeliano, visto que lucidamente mede a contradição aguda que se inscreve no coração da mais moderna sociedade civil⁸, quanto para a precariedade de uma reconciliação ética, visto que a própria conceptualização do espírito objetivo supõe, por sua vez, garantias meta-objetivas. E com isso, nessa maneira de rearticular *temporalidade e experiência*, nem os *lazzaroni* napolitanos⁹ se encontram assim tão distantes dos que serão em breve designados pelo nome de *Lumpenproletariat*, nem a filosofia da história, de gênero obsoleto que teria se tornado, deixa de voltar à ordem do dia.

No Brasil, a tão pacientemente esperada tradução de Marcos Müller é, em parte, já conhecida por alguns estudantes, especialistas e interessados nesse campo de pesquisa. É de se esperar que, em breve, possa ser ela publicada e, já por isso, objeto de resenha nestes *Cadernos*.

Notas

¹ Especialista em Hegel e professor de filosofia alemã na Universidade de Paris-I, é autor de *Hegel, Carl Schmidt. Le politique entre spéculation et positivité*; Paris, PUF, 1992.

² Ver Hegel in *Berichten seiner Zeitgenossen*, ed. G. Nicolin, Hamburgo, Meiner, 1970, documento nº 363. Cf. trad. fr. Kervégan, p. 39.

³ J.-F. Kervégan, “‘La vie éthique perdue dans ses extrêmes’: scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la Sittlichkeit”, in *Laval théologique et philosophique*, 51, 2 (junho 1995), pp. 371-388.

⁴ G.W.F. Hegel, “Prefácio” à *Fenomenologia do espírito*; Rio, Vozes, 2000; p. 25.

⁵ Destaquemos algumas dessas opções: *Gewalt* (“violência” ou “poder”, segundo o exigido pelo contexto); *Veräusserung* (“alienação” no sentido estritamente jurídico, embora esta escolha tenha sido tradicionalmente empregada ora para *Entäusserung* ora para *Entfremdung*); *Staat* (“Estado”, “Etat”) e *Stand* (*état social*, o francês não dispondo de “estamento”); *Zustand* (“situação” mas também “estado”); *die Sache* (a Coisa) e *das Ding* (a coisa), tendo o tradutor procurado evitar a tradução da primeira por “causa” ou “caso” no sentido jurídico dos termos, o que provavelmente aumentaria ainda mais o risco de confusão entre ambos. Além de um glossário, nas páginas da apresentação (61-64), assim como em numerosas e instrutivas notas de pé de página, o leitor encontrará argumentos que, com riqueza de pormenores, tratam de justificar a estas e a outras opções.

⁶ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*; (Paris, Vrin, 1975), texto apresentado, traduzido e anotado por R. Déralhé, com a colaboração de J.-P. Frick. Mencionemos a tradução de A. Kaan (Paris, Gallimard, 1940) e a de Veillard-Baron (Paris, 1998) em edição de bolso.

⁷ J.-F. Kervégan, *art. cit.*, p. 386.

⁸ *Idem*, p. 385.

⁹ Ver G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, org. K.-H. Ilting (Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974), tomo IV, p. 609.