

Uma consideração especulativa sobre a bibliografia hegeliana em Língua portuguesa: Algumas notas críticas aos lançamentos mais recentes (2007/2008)

Manuel Moreira da Silva
DEFIL – UNICENTRO/PR

I. Considerações preliminares:

Propomo-nos aqui analisar sucintamente a produção bibliográfica em Língua portuguesa – especificamente do Português de Portugal e do Português do Brasil – concernente a textos de Hegel e sobre Hegel editados entre janeiro de 2007 e maio de 2008. Limitar-nos-emos a discutir os aspectos mais relevantes de tal produção e o seu significado filosófico para o desenvolvimento dos estudos hegelianos nos países de Língua portuguesa em geral e no Brasil e em Portugal em especial; isso, em razão de pouco a pouco a investigação em torno dos temas e problemas hegelianos constituir-se em um campo comum aos estudiosos de Hegel em ambos os países. Infelizmente não temos como proceder à verificação dessa produção no que tange ao seu confronto com a dos anos anteriores e, de certo modo, nem mesmo os dados necessários para uma verificação completa do que se produziu entre os falantes da Língua portuguesa acerca de Hegel e o hegelianismo nos 15 meses aqui levados em consideração. Por isso, concentrar-nos-emos unicamente nos dados cuja constatação e verificação pudemos levar a termo entre janeiro de 2007 e maio de 2008.

Os textos sobre os quais tivemos conhecimento de sua edição ou reedição conformam uma média razoável de aproximadamente 1 livro editado a cada 30 dias; isso para um total de 15 publicações nos 15 meses relativos ao período em questão. Esse não nos parece um número pouco expressivo; pois, levando-se em consideração principalmente a realidade editorial do Brasil e as condições gerais de nossa educação filosófica (o que também pode ser o caso de Portugal), a publicação de aproximadamente um livro por mês sobre um filósofo como Hegel ou sobre a filosofia esposada por ele deve ser motivo de celebração. Eis os dados: 4 traduções de obras de Hegel, 4 traduções de comentadores (três do alemão e uma do francês), 3 comentários em língua portuguesa, 2 introduções gerais, 1 reconstrução crítica e 1 volume coletivo (que de certo modo também não deixam de ser comentários). Contudo, os dados acima não nos permitem ainda uma celebração propriamente dita do renascimento – em terras lusófonas – do espírito que habita a filosofia de Hegel; isso porque encontramos aí algo muito desconfortável, a saber: a discrepância entre o número de comentários e o de traduções das obras do próprio Hegel.

Num país ou numa língua onde poucas obras de Hegel foram traduzidas até agora, muitas das quais não contando ainda com o aval de representantes importantes da comunidade científica – de certo modo extremamente reduzida –, os quais não apresentam ou não encontram espaço para a apresentação de versões alternativas, não se pode louvar sem mais o descompasso entre a proliferação de comentários (nacionais ou traduzidos) e a baixa produtividade de traduções de textos canônicos do próprio filósofo e da filosofia em questão. Embora na média seja normal que, em se tratando de um filósofo de língua estrangeira, o número de comentários ultrapasse substancialmente o número de traduções das obras comentadas, essa não pode ser a situação ideal em uma língua na qual as obras fundamentais do filósofo ainda não estejam vertidas. Trata-se de uma proporção de quase 5/1 apenas no período aqui investigado – o que poderia ser considerado como algo normal em um país onde as obras completas do filósofo já tenham sido publicadas e se busque traduzir textos raros ou produzir versões alternativas –, com textos que buscam mais um confronto com Hegel do que sua leitura compreensiva e sua compreensão sistemática; o que, não obstante, mostra uma comunidade – direta ou indiretamente – já emancipada ou em vias de emancipação em relação ao pensamento com o qual se confronta. Restaria saber se tal confronto e emancipação assumem esse pensamento naquilo que ele tem de fundamental, i.é, seu espírito vivo, ou se é justamente deste espírito que pretendem se distinguir ou separar, mostrando-se alheios ao mesmo e fazendo com que ele passe ao largo sem lhes revelar seu interior.

Esta é uma constatação hegeliana e uma exigência da própria filosofia de Hegel, o qual – já em 1801 – afirmara: “O espírito vivo que habita em uma filosofia exige, para se desvelar, renascer através de um espírito afim”; isso porque, “diante de um comportamento histórico que surge de um interesse qualquer pelo conhecimento das opiniões, ele passa ao largo como um fenômeno estranho e não revela seu interior”¹. Infelizmente, dos 15 textos aqui analisados, excetuando-se os textos de Hegel (4) e os que (incluindo-se aí o volume coletivo) se propõem a comentar Hegel (5), (os quais, por definição, devem se esforçar para se manterem no espírito da filosofia especulativa tal como Hegel a concebera nos escritos por eles então comentados), mais os que são meramente introdutórios (2) (e nem sempre atingem o espírito acima aludido), os restantes (4) muito dificilmente parecem estar em condições de deixar o espírito do Idealismo especulativo neles renascer, pois seu próprio ponto de partida não se constitui senão como uma tomada de posição em face da filosofia hegeliana. A seguir, trataremos primeiramente das traduções de Hegel, depois das traduções de comentadores e dos comentários publicados originalmente em Português; enfim, de duas tentativas lusófonas de reconstrução que se querem no espírito hegeliano.

1. G. W. F., HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), in: *Jenaer Schriften* (1801-1807). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 [TWA 2], p.16. De ora avante conforme se segue: *Differenzschrift*, p. 16.

II. Sobre as traduções de Hegel I: *As preleções sobre Arquitetura* (2008), o *Artigo sobre o Direito natural e Fé e Saber* (1ª. Edição em 2007)

Em 2007 vieram à luz as versões brasileiras de *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802-1803), com tradução e apresentação de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino, pelas Edições Loyola², e *Fé e Saber* (1802), com tradução e introdução de Oliver Tolle, pela Editora Hedra³. Também com tradução, introdução e notas de Oliver Tolle, pela Edusp, veio à luz no primeiro semestre de 2008 as preleções concernentes à Arquitetura, da primeira seção da terceira parte da Estética; intitulada *A Arquitetura*⁴, versão cujo mérito é jogar luz – em o considerando com exclusividade – sobre um momento fundamental da elaboração de Hegel no que tange ao conceito da Arquitetura enquanto forma de arte e o começo mesmo da Arte. Infelizmente, pelo momento, não poderemos aqui nos alongar em torno dessa obra, tomá-la-emos em consideração em outra oportunidade.

Considerados textos de juventude, o chamado *Naturrechtsaufsatz* [*Artigo sobre o Direito natural*] e *Fé e Saber* marcam um momento decisivo, senão o momento decisivo – do desenvolvimento filosófico de Hegel; sua redação ocorre ainda nos quadros da colaboração mútua de Hegel e Schelling – levada a cabo sobretudo no *Jornal Crítico de Filosofia*, publicado entre janeiro de 1802 e maio de 1803 –, em torno da crítica das filosofias da reflexão da subjetividade, sobretudo no que diz respeito às conseqüências céticas do idealismo transcendental – algo aliás muito bem lembrado na Introdução de Oliver Tolle⁵ a *Fé e Saber* – e no que tange ao dualismo daí advindo, em especial a recrudescência do antagonismo ou ao menos da justaposição do empirismo e o formalismo, bem como sua conseqüente renúncia ao pensamento especulativo propriamente dito. Talvez por isso, já mesmo nesses textos, Hegel comece como que, senão a ensaiar algum tipo de crítica mais explícita também a Schelling, a ficar mais comedido na defesa e no desenvolvimento das teses do amigo, bem como a vislumbrar certa forma de mediação entre a esfera lógico-metafísica e a esfera filosófico-real. Mediação essa que lhe exigirá sobretudo levar a sério o lado da diferença ou da não-identidade – já indicada em 1801 – como um dos elementos constituintes essenciais do próprio Absoluto.

Publicado praticamente seis meses antes do *Artigo sobre o Direito natural*⁶, o ensaio *Fé e Saber* leva a termo a verificação da presumida vitória

2. G. W. F., HEGEL, *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, tradução e apresentação de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007. 134 p.

3. G. W. F., HEGEL, *Fé e Saber*, introdução e tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007. 174 p.

4. G. W. F., HEGEL, *A Arquitetura*, introdução e tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2008. 206 p.

5. Ver, O. TOLLE, Introdução. In: G. W. F., HEGEL, *Fé e Saber*, op. cit., p. 9-15.

6. Enquanto *Fé e Saber* (Band II, Heft, 1) é publicado em meados de julho de 1802, o artigo sobre o Direito natural vem à luz em duas partes, a primeira em meados de dezembro de 1802 (Band II, Heft, 2) e a segunda em maio de 1803 (Band II, Heft, 3). Ver, a respeito, HARTMUT BUCHNER, Nachwort für Neuausgabe, in: *Kritisches Journal der Philosophie*, herausgegeben

da razão – transformada em simples Entendimento – sobre uma suposta positividade da religião, essa deixada de lado em seu caráter ideal ou em seu aspecto propriamente autêntico. O intento de Hegel parece ser o de mostrar em que medida – para além de sua vitória de Pirro –, de ora avante, a razão não pode senão “olhar para si, chegar ao seu conhecimento de si, reconhecendo o seu não-ser ao pôr, já que é apenas entendimento, o que é melhor do que ela em uma fé fora e acima de si, como um para-além (...), e reconhecendo que ela se fez novamente criada de uma fé”⁷. Para Hegel, em última instância, especialmente nos casos de Kant, Jacobi e Fichte, isto significa sobretudo que o dogmatismo do ser da metafísica de outrora foi refundido no dogmatismo do pensamento presumidamente crítico e, assim, a metafísica da objetividade na metafísica da subjetividade, fazendo com que o dogmatismo antigo – o da metafísica wolffiana – e a metafísica da reflexão se refundissem. Da mesma forma, pode-se dizer que, “por meio dessa revolução completa da filosofia, primeiramente apenas com a cor do interior ou da cultura nova e da moda”, de um lado, “a alma como coisa se transformou em Eu, como razão prática em absolutidade da personalidade e da singularidade do sujeito”, enquanto o mundo, ao contrário, transformara-se “no sistema de fenômenos ou afecções do sujeito e efetividades cridas”; de outro lado, “como um objeto [*Gegenstand*] e o objeto [*Objekt*] absoluto da razão”, o Absoluto fora por sua vez transformado “em um para-além absoluto do conhecimento racional”⁸. De onde a necessidade da filosofia verdadeira, na medida em que ela surge desta formação [que a precede] e aniquila a absolutidade das finitudes da mesma, se apresentar simultaneamente como manifestação acabada; isso, de modo a “restabelecer (...) a idéia da absoluta liberdade” e “ressuscitar a suprema totalidade”⁹. Essa a tarefa que daí em diante – sobretudo em função do “sofrimento absoluto” ou da “sexta-feira santa especulativa” – não será senão a da Filosofia especulativa ela mesma.

Por seu turno, publicado originalmente em duas partes – nos cadernos 2 e 3 do segundo tomo do *Jornal Crítico de Filosofia*, respectivamente de dezembro de 1802 e maio de 1803¹⁰ –, embora ainda se posicione como que em favor da filosofia de Schelling e, por isso, com a pretensão de levar a cabo a crítica das concepções empirista e formalista do Direito natural, o chamado *Naturrechtsaufsatz* já marca um distanciamento importante de Hegel em relação ao seu amigo de então¹¹. Isto sobretudo pelo fato de aí,

von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Band II, mit einem Anhang herausgegeben von Hartmut Buchner, Hildesheim: Georg Olms, 1967, p. XXI.

7. G. W. F., HEGEL, *Fé e Saber*, op. cit., p. 20.

8. G. W. F., HEGEL, *Fé e Saber*, op. cit., p. 172. Alguns termos, nas citações deste período e do seguinte, foram ligeiramente modificados. Ver o original: G. W. F., HEGEL, *Glauben und Wissen* (1802), in: *Jenaer Schriften* (1801-1807). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 [TWA 2], p.430 ss.

9. G. W. F., HEGEL, *Fé e Saber*, op. cit., p. 174.

10. Veja-se acima, nota 6.

11. Para um resumo das discussões acerca desse ponto, veja-se HÖSLE, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 Bde, Hamburg: Felix Meiner, 1987, p. 51, p. 133-138. Na tradução brasileira (Loyola, 2007), p. 69, p. 160-165. Mais adiante, também comentaremos esta edição.

pela primeira vez, Hegel reconhecer que “o espírito é superior à natureza”¹² e que, portanto, para além de um projeto de sistema – como o esboçado em 1801 no *Differenzschrift*¹³ – cujo momento sintético se daria no âmbito da filosofia da religião e da arte enquanto retorno à Idéia pura e como organização da intuição do espírito, caberia ao próprio espírito a função sintética da configuração de um terceiro momento do sistema¹⁴, compreendendo assim também a arte e a religião anteriormente concebidas em um quarto momento como tal distinto do terceiro¹⁵. Esse ponto, contudo, não é abordado pelos tradutores em sua apresentação do texto ora comentado; os quais, no entanto, explicitam de modo bastante interessante a emergência do método especulativo hegeliano no âmbito do Direito natural, então concebido enquanto um Direito de natureza ética, – desse modo, na medida em que teria por norte já aí (neste Direito de natureza ética) a suprassunção das contradições, o método especulativo também como que anteciparia a matriz filosófica da intersubjetividade¹⁶. De onde o *Artigo* não poder limitar-se a refutar o empirismo e o formalismo ou, neste último caso, não só Kant e Fichte, mas de certo modo – ainda que muito timidamente – também Schelling; é o que nos mostra sobretudo esse que pode ser visto como desdobramento da tese do Absoluto como a identidade da identidade e da não-identidade¹⁷ nessa outra: a unidade da indiferença e da relação, ou melhor, a unidade absoluta da indiferença e da identidade relativa¹⁸.

No que diz respeito às traduções propriamente ditas, pode-se dizer que tanto o ensaio *Fé e Saber* quanto o *Artigo sobre o Direito natural* contextualizam adequadamente os textos traduzidos, apresentando-os segundo um viés histórico-sistemático e fornecendo ao leitor uma chave de leitura consentânea ao espírito dos textos e do universo ao qual será iniciado ou – caso já tenha sido iniciado – ao qual dará prosseguimento à sua iniciação, isto é, ao universo do chamado *Jovem Hegel*¹⁹. Quanto aos critérios de tradução, as duas versões se esforçam na tentativa de apresentar um texto legível em Língua portuguesa, buscando aliar fidelidade conceitual, transposição de estilo, semântica e, sobretudo, rigor metodológico; contudo, levando-se em conta algumas opções de tradução ou de pontuação, as quais – não obstante – não foram esclarecidas, bem como problemas de revisão

12. G. W. F., HEGEL, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positive Rechtswissenschaften (1802-1803), in: *Jenaer Schriften* (1801-1807). Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 [TWA 2], p.503. Na edição brasileira, à p. 106. De ora avante, para ambas as versões: *Naturrechtsaufsatz*, 503/106.

13. *Differenzschrift*, p. 107-113.

14. *Naturrechtsaufsatz*, 456ss/58ss.

15. Ver, HÖSLE, V. *Hegels System*, op. cit., p. 136; ed. bras., p. 163.

16. A. BAVARESCO.; S. B. CHRISTINO, Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano. In: G. W. F., HEGEL, *Sobre as maneiras....*, op. cit., p. 7-34; aqui, p. 9-10, p. 31.

17. *Differenzschrift*, p. 96.

18. *Naturrechtsaufsatz*, 456ss/58ss.

19. Lembramos ao leitor que textos de juventude, como *A diferença dos sistemas de Fichte e Schelling* (1801), *Como o senso comum compreende a filosofia* (1802), *O sistema da vida ética* (1802), já se encontram vertidos para o Português, seja do Brasil ou de Portugal, respectivamente em 2003, 1995 e 1991.

técnica e gramatical, certos termos, conceitos e mesmo construções poderiam ter sido apresentados de forma a melhor exprimir o que para Hegel, precisamente em tal ou tal momento, estava em jogo. Mas isto, longe de ser uma espécie de advertência, tem aqui o caráter de um convite ao debate sobre a necessidade de os hegelianos lusófonos se articularem em torno de um projeto comum para a tradução concertada do conjunto da *Obra* de Hegel.

III. Sobre as traduções de Hegel II:

A reedição da *Fenomenologia do Espírito* (5ª. Edição em 2008)

Ponto de partida fundamental e marco importante na literatura hegeliana mais recente em Língua portuguesa, a *Fenomenologia do Espírito* chega agora em 2008 à sua 5ª. Edição²⁰. Em tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, a *Fenomenologia do Espírito* mantém-se inalterada desde sua 2ª. Edição (2003), quando foram introduzidas várias alterações; em especial: o volume único, a publicação em parceria (da Editora Vozes e a Editora da Universidade São Francisco) e a revisão completa do texto em Português. Fato curioso, se contarmos as cinco reimpressões da 1ª. Edição (essa em dois volumes), de 1992, a 2. Edição (revista) pode ser tomada como a 7ª. Edição (o que foi inclusive grafado na ficha catalográfica dessa edição); de onde a 5ª. Edição poder ser considerada na verdade como a 11ª. Edição. O que, de 1992 a 2008, apresenta a marca surpreendente de uma edição a cada 18 meses aproximadamente.

Não obstante, nos reportando à nota do tradutor à 2ª. Edição (corrigida) de 2003, sobretudo quando ele aí afirma tratar-se quase de uma nova tradução, com o original alemão cotejado e as versões francesas de Jean-Pierre Lefebvre (Aubier, 1991) e Pierre-Jean Labarrière (PUF, 1993), além das “traduções preferidas”, a inglesa de Miller (Oxford University Press, 1977) e a italiana de Negri (La Nuova Italia, Firenze, 1973)²¹, - parece-nos que - salvo as indicações expressas do tradutor quanto às suas opções terminológicas -, a título de sugestão, alguns melhoramentos de ordem sistemático-especulativa se fazem necessários. Referimo-nos em geral à tradução de ‘*in sich*’ em diversos contextos por apenas ‘em si’, quando Hegel distingue especulativamente essas expressões: a primeira indicando a Coisa mesma enquanto ainda não se manifestando a nós ou à consciência, e a segunda exprimindo justamente o fato de algo ser ‘em si’ (*an sich*) tão somente na medida em que é ‘para nós’ (*für uns*); o mesmo ocorrendo com

20. G. W. F., HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, - 5. Ed. - Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2008. Do original: *Phänomenologie des Geistes* (1807), neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u. Heirinch Clairmont. Mit e. Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Meiner, 1988. Texto citado de ora avante, conforme o caso, em conjunto com a edição brasileira, segundo o exemplo: PhG, § 1 (p. 3-4), onde § reenvia à edição brasileira e os números das páginas, entre parêntesis, reenviam ao original alemão.

21. P. MENESES, Nota do tradutor, in: G. W. F., HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Meneses, com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, - 7. Ed. Rev. [ou 2. Ed., 2003] - Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002, p. 9.

'*sich*', no caso, quando aparece sozinho, como em: "*Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reel ist*"²² (vertido por 'para si' em: "A individualidade que é para si real em si e para si mesma"²³) e em "(...) *aber es für sich ist sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beider*"²⁴ (praticamente sumindo na versão brasileira: "Contudo, para si, ainda não é a essência mesma; ainda não é a unidade das duas"²⁵. Esse '*sich*', sozinho, pode ser traduzido por 'a si', significando um momento do processo de determinação, ou mesmo uma determinidade, que – embora já não seja mais *in sich* ou *an sich* (dentro de si ou em si) – ainda não se tornara *für sich* (para si); de onde, nos casos acima, poder-se verter: (1) "A individualidade que é a si efetiva em si e para si mesma" e (2) "(...) mas, para si, ela ainda não é a si a essência mesma, ainda não é a unidade de ambas".

Neste último caso, ao fim do primeiro parágrafo em que trata da consciência infeliz, Hegel reporta-se diretamente ao início do mesmo, no qual está em jogo – para o filósofo ou para nós – o fato que "*dieses unglückliche, in sich entzweite Bewusstsein muss also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich Ein Bewusstsein ist, in dem einen Bewusstsein immer auch*". Isto é, que "esta consciência infeliz, cindida dentro de si, pois essa contradição de sua essência é a si *Uma* consciência, tem que ter numa das consciências sempre também a outra (...)" e não que "essa consciência infeliz, cindida dentro de si, já que essa contradição de sua essência é, para ela, *uma* consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra (...)". Embora justificável, a opção seguida pelo tradutor (ou melhor, pelos tradutores) deixa de lado o problema da essência mesma e de como, em seu processo de manifestação na (ou à) consciência, ela – enquanto algo objetivo (irreflexivo, um mero ser em si e por si) – cede lugar ao seu vir-a-ser essência consciente de si mesma como essência, reduzindo-a a uma determinação entre outras no movimento de figuração espaço-temporal do espírito que aparece. Talvez por isso, mas em vista de suas opções, os tradutores brasileiros da *Fenomenologia* também não assumem as distinções de Labarrière e Jarczyk entre os termos 'Autoconsciência' [*Selbstbewusstsein*] e 'Consciência-de-si' ou 'Consciência a propósito de si' [*Bewusstsein seiner, Bewusstsein von sich*], permanecendo por conseguinte – em sua interpretação e tradução dos termos referidos unicamente por 'Consciência-de-si' – naquilo que os tradutores franceses designaram como "uma compreensão de si a partir de um ponto de exterioridade", fazendo com que na versão Meneses, vertido por 'Consciência-de-si', 'Selbstbewusstsein' não diga essencialmente "a reduplicação interior e imediata do Eu; o que – para Labarrière e Jarczyk – quer significar o neologismo '*autoconsciência*'"²⁶. Ainda que, em certos contextos, Hegel não se refira a tal significado, mas sim ao de 'Consciência-de-si', essas distinções parecem-nos não só necessárias e não representam apenas um progresso nas investigações em torno da

22. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), op. cit., p. 259.

23. G. W. F., HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 275.

24. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), op. cit., p. 144.

25. G. W. F., HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 159.

26. G. W. F., HEGEL, *Phénoménologie de L'Esprit I*, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris: Gallimard, 1993, p. 694, nota 1.

Fenomenologia do Espírito, mas também se mostram como fundamentais para a auto-compreensão de nós mesmos, pelo menos na medida em que ainda hoje devemos – como sempre – passar pelo caminho da experiência da consciência a fim de nos despojarmos de nossas aparências contingentes e nos reconhecemos como Essência autoconsciente ou Conceito livre em si e para si mesmo.

Embora isso não deponha contra a legibilidade e a plasticidade da versão brasileira da *Fenomenologia do Espírito*, as constatações elencadas acima nos indicam a necessidade de se investir em versões alternativas – como já é de praxe em outros países – enquanto forma adequada de se promover o debate e a interpretação em ato das obras filosóficas. Do ponto de vista do público leitor, esse tipo de investimento é até mesmo exigido; sobretudo quando – no caso da *Fenomenologia do Espírito* – o público leitor mostra-se hoje tão multifacetado que em boa parte já não se reconhece mais naqueles princípios que foram os orientadores da primeira edição brasileira, nos já distantes idos de 1992, da obra considerada a mais famosa de Hegel. O que pode ser, enfim, confirmado mediante uma simples verificação de teses, dissertações, livros e artigos produzidos em Português; os quais, em boa parte, vêm se utilizando da *Fenomenologia* em pelo menos duas ou mais versões.

IV. Sobre as traduções de comentários a Hegel: Em especial de *O sistema de Hegel* e *Hegel e o hegelianismo*

Publicaram-se quatro traduções de comentários sobre a obra de Hegel e o hegelianismo no período aqui considerado; entretanto, por motivo de espaço tomaremos em questão apenas os textos mais gerais, deixando para outra oportunidade os que tocam em aspectos parciais do Sistema hegeliano. Assim, nos limitaremos a uma rápida indicação destes últimos – no caso, *Sofrimento de indeterminação*, de Axel Honneth²⁷, e *Hegel e o Estado*, de Franz Rosenzweig²⁸ –, passando imediatamente à discussão de *O sistema de Hegel*, de Vittorio Hösle²⁹, e *Hegel e o hegelianismo*, de Jean-François Kervégan³⁰. Pode-se dizer que os textos de Honneth e Rosenzweig se completam; pois, se um pretende reatualizar – como que empiricamente – a *Filosofia do Direito*, o outro reconstrói criticamente o processo de sua gênese, mas objetando justamente seu ponto de partida idealístico-especulativo.

Em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth aborda o problema de uma fundamentação normativa da Teoria da Justiça nos quadros da impossibilidade da dedução de princípios abstratos e universalistas sem nenhuma vinculação a contextos práticos determinados; vale dizer, sem levar em con-

27. A. HONNETH, *Sofrimento de indeterminação*: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular, 2007. 145 p.

28. F. ROSENZWEIG, *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008. 656 p.

29. V. HÖSLE, *O sistema de Hegel*: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007. 802 p.

30. J.-F. KERVÉGAN, *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008. 127 p.

ta as conseqüências de uma realização insuficiente da vontade livre e sem assumir a tarefa de superar os limites institucionais meramente formais de relações intersubjetivas aquém da esfera da *eticidade*, – o que não significa que o autor tão somente reafirme essa instância fundamental da *Filosofia do Direito* de Hegel, a qual na verdade também é criticada em função de uma suposta *superinstitucionalização*. Por seu turno, em *Hegel e o Estado* [obra clássica originalmente escrita em 1912 (e apresentada como tese doutoral), mas publicada apenas em 1920, portanto, depois da *I Guerra Mundial*, como que – aos olhos do autor – após a confirmação de suas reservas em relação à filosofia da história de Hegel], Rosenzweig busca reconstruir a gênese histórica do conceito hegeliano do Estado, dando ênfase justamente a certos problemas de detalhe, sobretudo os de cunho político-institucional, nos quais opções teóricas parecem decididas em confronto com questões políticas circunstanciais, das quais o filósofo tem que se despojar – ainda que gradualmente – para então se concentrar no que realmente lhe importa, o conteúdo propriamente especulativo e sua coerência sistemática. Neste sentido, lembrando o dito acima, na medida em que tanto Honneth (com a sua reatualização), quanto Rosenzweig (com a sua reconstrução) se posicionam de modo crítico em relação à *Filosofia do Direito* e seu ponto de partida idealístico-especulativo, poderíamos aí também mencionar O sistema de Hegel, de Höhle, cuja tese principal é justamente que, entre a *Lógica* e a *Filosofia real*, não há uma relação contínua de correspondência e de principiãção, havendo assim, neste caso, a necessidade de sua crítica imanente e sua renovação idealístico-objetiva.

Apesar dos diversos méritos dessa obra e das manifestações de apreço das quais ela e seu autor se fizeram dignos, parte-se aí de suposições completamente outras que as de Hegel, a começar por tomá-lo como filósofo transcendental e, então, como idealista objetivo. Isso não quer dizer que a leitura de Höhle não seja correta naquilo que ela se propõe; contudo, embora se possa verificar o Sistema de Hegel como uma filosofia transcendental absoluta e, assim, enquanto uma sorte de Ontologia transcendental ou um Idealismo objetivo, também não se pode negar que isto não é senão um momento, um nível ou um aspecto do Sistema da Filosofia tal como este é concebido por Hegel; o que, em sendo absolutizado, termina por amputar justamente aquele momento, nível ou aspecto mais abrangente e como tal reconhecido enquanto distintivo da própria filosofia hegeliana, esse que Hegel designara como o elemento especulativo. Quanto a isso – embora tão cioso dos desenvolvimentos sistemáticos de Hegel anteriores a 1830 –, Höhle negligencia por exemplo o texto da Enciclopédia de 1817, precisamente a anotação ao § 17 dessa obra³¹, na qual – como que a título de um novo programa – Hegel fala explicitamente dos três níveis ou momentos sistemáticos da *Lógica*, ou ainda, de modo mais rigoroso, de sua tríplice determinação enquanto *Filosofia especulativa pura*; e isso na esfera do próprio Especula-

31. G. W. F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). In: G. W. F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und andere Schriften aus der Heidelberg Zeit*, neue herausgegeben von Hermann Glockner, Heidelberg: Frommanns Verlag, 1956, p. 37-38. Texto citado de ora avante conforme se segue: E., 1817, § 17, A. [onde A^a indica as *Anmerkungen* – anotações – de Hegel].

tivo puro, também negligenciado por Höslé justamente em função de sua redução ao Transcendental e ao Idealístico-objetivo. Redução essa justificada no sentido em que afeta, supostamente, “a variante especificamente hegeliana do Idealismo absoluto, que pode ser designada como Idealismo absoluto da Subjetividade”³².

Esta variante não se impõe senão na medida em que o Lógico não pode ser reduzido à sua simples forma objetiva (meramente a priori), essa mediante a qual ele se apresenta para nós em si e para si. Desse modo, a variante especificamente hegeliana do Idealismo absoluto compreende o próprio conteúdo lógico-efetivo cujas determinações são as puras formas-do-pensar que ele próprio põe e assume como as suas, enquanto as mesmas são consideradas em si e para si, em si e para si mesmas³³. Em sendo recusada e assim levando consigo o conjunto da concepção rigorosa de um Idealismo especulativo, essa variante impõe a Höslé – tal como antes a Rosenkranz, a quem na verdade ele retoma – a recusa da determinação-de-conceito da Objetividade³⁴, isto é, o Conceito objetivo e seus momentos particulares – o Mecanismo, o Quimismo e a Teleologia –, e a Idéia da Vida enquanto determinações da esfera da Lógica e, sobretudo, o modo como elas se desenvolvem ou se efetivam no âmbito da *Filosofia do Espírito*; determinações essas sem as quais, por exemplo, dificilmente se poderia levar a cabo a “negação que, na elevação do espírito a Deus, é exercida contra as coisas contingentes do mundo, como contra a própria subjetividade”³⁵. De onde, mais que levar à consumação o programa de Fichte, como quer Höslé, Hegel retomar as instâncias mais profundas do Neoplatonismo e da Mística alemã, algo já constatável – inclusive por Rosenkranz³⁶ –, desde os projetos sistemáticos de Iena.

Finalmente, à diferença de *O sistema de Hegel*, em seu *Hegel e o hegelianismo*, Kervégan limita-se a uma sucinta apresentação de Hegel. Buscando posicionar-se para além de certas posturas consideradas como “alguns lugares comuns” que dominam a percepção disso que – muito vagamente – ele denomina ‘hegelianismo’ –, Kervégan passa em revista o período da formação de Hegel e as articulações fundamentais da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica*, bem como da *Filosofia do Direito* e da *Filosofia do Espírito absoluto*. Interessante que, se levarmos a sério a crítica dos chamados lugares comuns detectados pelo autor – a saber: (1) a concepção da dialética como comportando os momentos da tese, da antítese

32. V. HÖSLE, *O sistema de Hegel*, op. cit., p. 24.

33. PhG, § 25 (p. 18); E., 1817, § 17, §§ 109-111. Confronte-se com: G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado, São Paulo: Loyola, 1995, I, p. 292-295, de ora avante. E., 1830, §§ 160-162.

34. V. HÖSLE, *O sistema de Hegel*, op. cit., p. 271-282.

35. E., 1830, § 204 A. Para uma verificação desse ponto, veja-se: G. W. F. HEGEL, *Leçons sur les préives de l'existence de Dieu*, traduction, présentation et notes para Jean-Marie Lardic. Paris: Aubier, 1994, p. 359-379 [edição crítica estabelecida a partir da edição Glockner, da qual também se utiliza a paginação].

36. K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*. Berlin: Dunckler und Humblot: 1844, p. 102 ss. Versão eletrônica: <<http://www.google.com.br/books?id=9GkRAAAAYAAJ&pg=PR8&dq=Hegels+Leben#PPA102,M1>>.

e da síntese, (2) a fórmula “[tudo] o que é real é racional”, (3) a dialética do senhor e do escravo, (4) a astúcia da razão e, enfim, (5) o fim da história –, o leitor sensato seria obrigado a aplicar o procedimento descritivo utilizado pelo autor à própria percepção deste acerca do hegelianismo. Da mesma forma, portanto, poderíamos considerar lugares comuns (digamos alternativos): (1) a consideração de Hegel como o Aristóteles moderno, (2) a inconsciência de Hegel quanto ao projeto especulativo da *Fenomenologia do Espírito* no início de sua redação, (3) a Lógica especulativa em geral como “ontologia conceitual” e em especial enquanto dialética, (4) a rejeição hegeliana da teologia negativa, (5) o Idealismo absoluto enquanto filosofia da consciência, etc. Não obstante, o texto em questão realiza um balanço importante e mesmo equilibrado das principais instâncias da elaboração hegeliana da Idéia da Filosofia.

V. Comentários a Hegel e sua obra, escritos originalmente em Língua portuguesa I: Sobre o Sistema em geral e a *Fenomenologia do Espírito* em especial

Os estudiosos brasileiros de Hegel não deixaram passar em branco as comemorações dos 200 anos da publicação da *Fenomenologia do Espírito*, ocorrida efetivamente em fins de abril e inícios de maio de 1807, mas tendo seus primeiros exemplares já impressos em fins de março e inícios de abril desse ano. Entre nós, de janeiro de 2007 a maio de 2008, foram publicados três comentários à *Fenomenologia*, sendo um volume coletivo – com trabalhos de renomados estudiosos do Brasil e do exterior – um comentário ao conjunto da obra e um comentário à Seção *Consciência*; além disso, apareceram também duas edições menores, introdutórias à filosofia de Hegel. Não discutiremos aqui estas últimas, limitar-nos-emos a indicá-las: (1) *Compreender Hegel*, 4a edição em 2007, de Francisco Nóbrega³⁷; (2) *Hegel*, com autoria de Olavo de Carvalho³⁸. Passemos então aos comentários à *Fenomenologia*.

Fruto de um congresso realizado na primeira semana de dezembro de 2006, em Fortaleza, Ceará, com a organização de Eduardo Chagas, Konrad Utz e James Wilson de Oliveira, veio a lume em 2007 a obra intitulada *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*³⁹. O importante dessa obra é a confrontação consciente e equilibrada de interpretações às vezes bastante divergentes, mas também de certo modo complementares, da *Fenomenologia do Espírito*; o que mostra o vigor dos estudos hegelianos mais recentes em nosso país e a maturidade filosófica alcançada pela comunidade que se debruça sobre o Sistema de Hegel e seus desenvolvimentos os mais cruciais. Pode-se dizer que o volume em questão, ao mesmo tempo em que celebra a grandeza da *Fenomenologia*, não se furta a apontar de modo conseqüente seus limites e mesmo suas contradições;

37. F. P. NÓBREGA. *Compreender Hegel*. – 4. ed. – Petrópolis: Vozes, 2007. 80 p.

38. O. CARVALHO, *Hegel*. Rio de Janeiro. E Realizações, 2008. 72 p.

39. E. F. CHAGAS; K. UTZ; J. W. J. OLIVEIRA, (Org.). *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. Fortaleza: UFC edições, 2007. 441 p.

algo já constatado pelo próprio Hegel, mas que, no âmbito das vicissitudes de sua obra, vem dividindo seus intérpretes desde a própria época de Hegel. Além dos organizadores, o volume em tela ainda conta, entre outros, com os seguintes colaboradores: Alfredo Moraes, Anton F. Koch, Christian Iber, Leonardo Vieira, Manfredo Oliveira, Manuel Moreira e Marcelo Aquino.

O segundo comentário é *O trabalho do negativo*, com autoria José Henrique Santos⁴⁰. Obra cujo aspecto mais importante parece-nos a decisão de correr o risco “de querer dizer o que se deve calar”; por conseguinte, sua lúcida compreensão dos limites do tempo presente e, para além deste, a da necessidade de retomar e desenvolver, ou rememorar, o caminho da experiência do Absoluto na disciplina do conceito. Assim, fiel ao caminho rememorado, tanto quanto lhe é possível, o autor se põe a desenvolver – segundo ele mesmo, numa série de círculos concêntricos, indo do menor ao de maior diâmetro – o que chama a *dialética do objeto* (capítulo I ao III da *Fenomenologia*), passando à *dialética do sujeito*, do eu que é um nós (capítulos IV, V e VI) e, concluindo seu movimento na *dialética do absoluto* (capítulos VII e VIII), cada uma comportando círculos menores. Por fim, há que se ter em conta que o autor concebe tais círculos apenas como *fenomenologias* de valor e peso desiguais, mas *fenomenologias*, mediante as quais o espírito se eleva ao “infinito posto no finito”, a partir do qual ele “pode então confrontar-se com o espírito divino”, considerado como “o *nec plus ultra*”⁴¹.

Enfim, o terceiro comentário como que se desenvolve no mesmo patamar que *O trabalho do negativo*; porém, ao contrário deste, posicionando-se criticamente em relação a Hegel e à sua descrição e interpretação das experiências da consciência. Intitulado *A desdita do discurso*, de autoria de Leonardo Vieira⁴², o comentário ora apresentado busca articular linguagem e discurso a partir da convergência entre (a) um estudo sistemático sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, sobretudo da seção *Consciência* e (b) a magnitude alcançada pelas investigações atuais sobre os temas referidos. Entretanto, o interesse do autor consiste, mais especificamente, no confronto das teses de Hegel e as de Ken Wilber em torno do desenvolvimento dos níveis de consciência e sua relação com a linguagem, pressupondo como que uma homologia entre os níveis de consciência e um uso específico da linguagem, que é assim associado a cada um desses níveis. Na verdade, pode-se dizer que o estudo em questão pretende uma espécie de verificação entre a pretensão hegeliana e a sua realização efetiva no que diz respeito aos resultados a que Hegel chegara – enquanto consciência que descreve e interpreta as experiências da consciência natural – em sua investigação sobre a correspondência entre linguagem e discurso em cada um dos níveis de consciência por ele tematizados.

Se Hegel investiga os discursos em jogo em cada um dos níveis de consciência em questão para o autor, bem como sua correção pelo resul-

40. J. H. SANTOS. *O trabalho do negativo*. Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Loyola, 2008. 356 p.

41. J. H. SANTOS. *O trabalho do negativo*, op. cit., p. 68.

42. L. A. VIEIRA, *A desdita do discurso*, São Paulo: Loyola, 2008. 142 p.

tado da experiência levada a cabo em cada nível de consciência considerado; o autor ele mesmo, por sua vez, pretende, senão corrigir os resultados da "experiência da consciência" que em Hegel emerge, pelo menos indicar que uma pretensa perfeita adequação entre saber e linguagem destina-se francamente a ser refutada. Mas essa refutação de Hegel pelo nosso autor não ocorre na obra aqui comentada; inclusive porque isso não só seria algo unilateral, como também o material investigado – uma pequena fração do que na *Fenomenologia* está em jogo para Hegel – não é capaz de dar consistência a conclusões que demonstrem seja a insuficiência do tratamento hegeliano das figuras da consciência nessa obra, seja mais propriamente da concepção hegeliana de uma "ciência da experiência da consciência" ou de uma "ciência da fenomenologia do espírito". Acrescente-se a isso o fato de o autor passar diretamente das figuras em jogo na seção *Consciência*, por ele tratadas, para uma discussão sobre o Saber absoluto como a última estação da consciência natural; o que, de certo modo, parece-nos um deslocamento da concepção de Hegel sobre o que seja 'consciência natural', 'Saber absoluto', 'estação', etc.

Sobre esse ponto, o autor afirma que "a consciência natural consegue no saber absoluto apoderar-se do saber e, portanto, do nosso discurso"⁴³, isto é, do discurso do filósofo acerca de sua experiência. Parece-nos que há aí um deslocamento sobretudo pelo fato de, segundo Hegel, enquanto se restringe ao momento da imediatez, a consciência natural jamais poderá atingir o Saber absoluto, pois este só é atingido na medida em que a consciência se desfaz justamente de seu aspecto natural, determinado, particular, e se eleva à universalidade, em seus progressivos níveis de consumação enquanto essência consciente. Pois bem, esse deslocamento parece emergir justamente da interpretação do autor em relação às figuras da consciência tomando-as – a partir de Ken Wilber⁴⁴ – como estações e, por isso, em última instância, como que formalizando e naturalizando tais figuras (pensando-as em conjunto ou reduzindo-as ao chamado *eu formal-reflexivo* e ao eu vinculado à *lógica de sistema de rede* tematizados originalmente por Wilber), quando, na verdade, estaria em jogo para Hegel precisamente a fluidificação e a dissolução daquelas figuras e, se fosse o caso, destes *eus*⁴⁵. Exemplo disso é que, quando, no § 77 da *Fenomenologia*, Hegel fala da série de figuras como estações pré-estabelecidas pela natureza da alma, ele quer mostrar justamente que não é meramente a consciência natural, mas o próprio espírito que, para se reconciliar consigo mesmo, deverá purificar-se precisamente de tais figuras (tanto as da consciência ou do espírito enquanto ele aparece, quanto as do espírito ele mesmo enquanto mundo efetivo). Sendo que de tal reconciliação resultará precisamente a liberação do espírito em relação à "diferença não-superada da consciência", quando, ganhando o conceito, seus momentos não serão mais "figuras determinadas da consciência", mas conceitos determinados, e "o movimento orgânico fundado den

43. L. A. VIEIRA, *A desdita do discurso*, op. cit., p. 135 ss.; ver também, p. 137.

44. L. A. VIEIRA, *A desdita do discurso*, op. cit., p. 15 ss.

45. A título de exemplo, veja-se, PhG, §§ 32-34, §§ 77-80 (p. 25-27, p. 60-63).

tro de si mesmo"⁴⁶; isso de modo que, atingido o Saber absoluto, a própria *Fenomenologia* terá que ser deixada para trás.

Enfim, embora o autor reconheça a limitação de seu trabalho à seção *Consciência*, o que contribuíra para a exterioridade e a generalidade das conclusões quanto ao Saber absoluto, ele postula que sua afirmação em torno da presumida convergência cognitiva e discursiva entre a posição da consciência natural e a do filósofo no Saber absoluto é pelo menos plausível. Aqui, ele como que identifica a consciência natural *qua* consciência natural e a filosófica (já instalada no Saber absoluto), dando a entender que o que diferenciava uma da outra era apenas o grau de seu saber e não a inverdade do saber de uma em face à verdade absoluta do da outra; assim, o autor parece indicar que, mesmo em alcançando o Saber absoluto, a consciência não deixa de ser natural. O que justificaria suas interrogações acerca de o Saber absoluto ser o fim de certo tipo de ilusão ou o fim de todas as ilusões, bem como de a desdita do discurso encontrar aí o seu termo final; interrogações estas cujo ponto de partida preciso é a pressuposição da tese oposta de Plotino e Shamkara em torno da linguagem e do discurso como formas de não-saber.

Por fim, em vista destes se fixarem justamente na consciência natural, reduzindo a ela toda forma de linguagem e discurso, bem como de exigirem sua dissolução para então se elevar ao saber propriamente dito, talvez fosse o caso de o autor já partir explicitamente de uma crítica à concepção hegeliana do Saber absoluto. Para isso, ele haveria de levar em conta que a *Fenomenologia do Espírito* investiga experiências circunscritas ao fenomênico (as figuras da consciência) e ao fenomenológico propriamente dito (as figuras do espírito), mas não já experiências situadas além da esfera fenomenológica (as quais, em sua *Lógica* e em sua *Filosofia da Religião*, Hegel concebera sob o *Especulativo puro* ou o *Místico*). Estas, ao invés de aquém de um êxtase como o de Plotino e Shamkara, são antes desenvolvimentos do mesmo – enquanto conceito imediato – no seio do próprio Absoluto.

VI. Comentários a Hegel e sua obra, escritos originalmente em Língua portuguesa II: Sobre o Sistema em geral e a Ciência da Lógica em particular

Finalizando nossa descrição dos textos publicados em torno de Hegel e sua filosofia entre janeiro de 2007 e maio de 2008, passamos agora à discussão de *Lógica e Realidade em Hegel*, de autoria de Diogo Falcão Ferrer⁴⁷ e de *Depois de Hegel*, de Carlos Cirne-Lima⁴⁸. Ambos os textos tratam da relação entre a Lógica e a Realidade (esta compreendida aqui em seu sentido amplo), com a diferença fundamental que, para Cirne-Lima – pelo menos

46. PhG, § 805 (p. 528-529).

47. D. F. FERRER, *Lógica e Realidade em Hegel*. A Ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007. 615 p.

48. C. CIRNE-LIMA, *Depois de Hegel*. Caxias do Sul: Educs, 2006. 183 p. [lançado e distribuído em 2007].

em parte, concordando com V. Hösle –, Hegel teria hesitado e mesmo se contradito mais de uma vez no tocante ao que Cirne-Lima designa 'dialética descendente'. Por seu turno, Diogo Ferrer propõe-se a um trabalho compreensivo, cujo ponto fulcral consiste na busca de uma justificação teórica, lingüística e histórico-filosófica para a identificação proposta por Hegel entre essência e negatividade, que, aos olhos do autor, se mostra fundamental para se pensar a relação entre a essência e a existência, isto é, a própria concretização da primeira⁴⁹. Começemos então por esse aspecto.

Diogo Ferrer parte de um problema até certo ponto central para toda a filosofia, em todos os tempos: "a questão sobre o que é pensar e como se relaciona ele com a realidade". Trata-se de um complexo de questões que o autor põe-se a si próprio, identificando na filosofia sistemática de Hegel a concepção que de modo mais completo e influente buscou dar-lhes uma solução satisfatória e consistente segundo a Coisa mesma; de onde o autor propor-se justamente a reconstituir o projeto hegeliano, reconhecendo-o como um pensamento que permanece vivo e atual, sobretudo em função de sua marca dialética, seu profundo realismo e, pode-se dizer, a sua abertura ao momento particular e contingente⁵⁰, – na esfera do qual o conceito se determina, aí assumindo e mantendo suas próprias determinações, de modo a que então retorne dentro de si mesmo. Infelizmente não poderemos aqui aprofundar-nos nas articulações principais do estudo em questão, mas registre-se o fato de Diogo Ferrer não partir dos lugares comuns que, alternativamente ou não, mais impedem do que promovem a compreensão adequada de Hegel e sua elaboração do Sistema da Filosofia; este que, em não sendo senão a própria ampliação do método especulativo, é levado a sério tanto no âmbito das determinações do conceito quanto em sua articulação no interior do Sistema. O que, apesar de alguns problemas terminológicos, sobretudo quanto ao termo '*Aufhebung*', e certas opções interpretativas e seus desdobramentos na terminologia, se comprova de modo especial na discussão a respeito dos silogismos da Filosofia, tematizados ao fim das edições da Enciclopédia de 1817 e da de 1830; discussão essa na qual o autor não só passa em revista as elaborações enciclopédicas de 1817, 1827 e 1830 concernentes ao "retorno a si da idéia", mas também busca esclarecer, a partir de seu ponto de vista, certas dificuldades e mesmo algumas objeções levantadas contra Hegel em torno dessa matéria, em especial, supostas incongruências presentes na exposição hegeliana dos silogismos da Filosofia⁵¹. Enfim, pode-se dizer que, embora se limitando ao problema da fundamentação do Sistema, por conseguinte, atendo-se à Lógica apenas enquanto Ciência primeira, o mérito principal de *Lógica e Realidade em Hegel* é justamente levar a termo uma reconstituição do próprio Sistema de Hegel, a qual se mostra distinta em relação àquelas de V. Hösle e Cirne-Lima entre outras; assumindo pois as instâncias fundamentais do próprio elemento especulativo, não se limitando portanto às do transcendental ou do analítico.

49. D. F. FERRER, *Lógica e Realidade em Hegel*, op. cit., p. 16-17.

50. D. F. FERRER, *Lógica e Realidade em Hegel*, op. cit., p. 14.

51. D. F. FERRER, *Lógica e Realidade em Hegel*, op. cit., p. 534-551 ss.

Por seu turno, em *Depois de Hegel*, Cirne-Lima pretende levar a cabo uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico. Desse modo, reconhecendo em Hegel o último dos grandes neoplatônicos, mas também assumindo as críticas que este recebera, Cirne-Lima se propõe à tarefa de apontar e corrigir, ou pelo menos evitar os grandes erros que, segundo ele, Hegel cometera. O problema disso é que, em tomando como ponto de partida o caminho de uma transliteração da *Ciência da Lógica*, mais especificamente, de sua formalização em lógica simbólica (no caso, de seus trechos considerados os mais representativos), Cirne-Lima termina por reduzir o Sistema da Filosofia – e sobretudo a Lógica – a seus limites formais e, como diria o próprio Hegel, a um conjunto de determinações-de-pensamento reunido histórica ou empiricamente⁵². De onde, embora se alegue a reconstrução crítica de um sistema neoplatônico e mesmo neohegeliano – que seja aberto à contingência e à história enquanto produto de nossas decisões –, em última instância, do ponto de vista do conteúdo propriamente especulativo, tal reconstrução recaí facilmente numa espécie de filosofia da reflexão.

Isso fica patente justamente quando, enfim, ao discutir a *Lógica do Conceito*, em fazendo suas as instâncias do pensamento contemporâneo e o caráter incompreensível – para este – de uma Lógica especulativa, Cirne-Lima afirma que é justamente a *Doutrina do Conceito* a parte da Lógica que ficou mais obsoleta, interessando apenas ao historiador da filosofia, mas que do ponto de vista da verdadeira filosofia não tem mais nenhum valor especulativo. O que, não obstante sua pretensão neohegeliana, essa ilustrada nos termos ‘ponto de vista da verdadeira filosofia’ e ‘valor especulativo’, nos parece um diagnóstico que se coloca em franca oposição àquele bastante sensato, proferido por Lima Vaz, segundo o qual “a única tentativa que conhecemos, certamente grandiosa, de recuperar de alguma forma a teoria da Idéia no mundo do filosofar pós-cartesiano é a teoria do conceito da Lógica de Hegel, justamente a parte do hegelianismo que se mostrou inassimilável pela filosofia posterior, como atesta nossa atual filosofia”⁵³. Diagnósticos estes frente aos quais os que ainda se querem hegelianos têm que tomar posição; em suma: Pode-se ser neoplatônico, hegeliano ou neohegeliano hoje rejeitando justamente o cerne do neoplatonismo e do hegelianismo?

VII. A guisa de conclusão

Ao fim de nosso balanço crítico em torno da bibliografia hegeliana em Língua portuguesa – à qual tivemos acesso –, publicada entre janeiro de 2007 e maio de 2008, podemos verificar sobretudo não só a consolidação do interesse por Hegel e seu Sistema enquanto objetos de investigação, mas principalmente o renascimento mesmo das instâncias as mais profundas do pensar hegeliano entre os falantes e pensantes de Língua portuguesa. Neste sentido, por mais divergentes que sejam as perspectivas desenvolvidas pelos autores aqui considerados, o certo é que todos eles – sem exceção –,

52. E., 1830, § 82.

53. H.C. DE LIMA VAZ, *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*, São Paulo: Loyola, 2002, p. 224.

posicionem-se contra ou a favor de Hegel, demonstram que o interesse por Hegel e a filosofia especulativa desenvolvida por este permanecem atuais ou que, no caso disso vir ser questionado, mesmo para uma época que se quer pós-metafísica, pós-moderna, etc., Hegel e o Sistema da Filosofia especulativa permanecem como que incontornáveis. Isso demonstra que certa condição de possibilidade (real) de uma nova época do espírito (ou da humanidade) jamais poderá ser efetivamente pensada ou levada a cabo se não se voltar para o legado hegeliano e nele demorar-se, como que aguardando seu renascimento, para então fazer florescer adequadamente o novo tempo, esse que, de modo mais rigoroso, só poderá vir-a-ser se e somente se elevar-se a uma nova esfera ou a um novo plano propriamente lógico-efetivo.

Ainda que sucinta, a análise dos textos publicados mais recentemente sobre a filosofia hegeliana, bem como os textos de Hegel traduzidos em Língua portuguesa no período em questão, aponta justamente para o reconhecimento – progressivo – de que só se pode falar por exemplo em Linguagem e em Intersubjetividade como um novo princípio epocal se, de fato, estivermos avançando para um novo patamar civilizatório-cultural que, tanto científica e espiritualmente, quanto cultural e materialmente, deverá ser – necessariamente – mais elevado que aquele que emergira entre os modernos e que, de certo modo, ainda hoje persiste. Caso contrário, se a emergência de novos princípios – supostamente epocais, mas circunscritos meramente a tal ou tal região do ser e do saber, ou da essência e seu aparecer – implicar de algum modo em perda de dignidade ontológica, como é o caso de muitas das instâncias do pensamento contemporâneo, o que de certo modo já ocorrera quando da emergência da subjetividade concebida como princípio epocal entre os modernos, não se poderá falar em novos princípios, mas tão só em degenerescência do que ainda se mantém presente; este cujos ganhos se apresentaram como maiores que as perdas, pois (à diferença do chamado pensamento pós-metafísico) não se excluíra a substância ou o ser, sendo estes que se elevaram à autoconsciência ou ao saber espiritual de si enquanto espirituais. De onde a necessidade de se reconhecer como a tarefa mais fundamental dos hegelianos, pelo menos dos que ainda se querem ortodoxos, a delimitação – mesmo que preliminar – de uma esfera propriamente lógico-efetiva ou racional-efetiva, concebida mediante o conceito ele mesmo em sua atividade como espírito livre e a sua efetivação, a partir da qual se dão relações propriamente livres entre os sujeitos que a constituem em sua efetividade.

Para isso, contudo, sobretudo em terras cujos falantes se exprimam em Língua portuguesa, não basta haver excelentes estudos críticos sobre Hegel ou, principalmente, tentativas de renovação, reatualização, reconstrução, etc., do pensamento ou do Sistema de Hegel. Há que se tenham também, prioritariamente, versões em língua nacional (em nosso caso a Língua portuguesa) de toda a obra hegeliana e seus principais interlocutores, sobretudo daqueles que Hegel retomara e desenvolvera de modo explícito, bem como daqueles que sinceramente buscaram retomá-lo e desenvolvê-lo segundo suas próprias instâncias. Sem isso não se pode ainda celebrar– em

Editorial

terras lusófonas – o efetivo renascimento do espírito que habita a filosofia de Hegel; para o que também – ainda que fundamental para um estudo científico verdadeiramente consistente – não basta ler e estudar Hegel ou com ele discutir tão somente no original, este que só o é na escrita propriamente hegeliana, nos limites de seu tempo vivido, com seus acertos e desacertos.