



O PRÓPRIO TEMPO APREENDIDO EM PENSAMENTO: FILOSOFAR DEPOIS DE HEGEL

Domenico Losurdo¹

Sinto-me emocionado, feliz e orgulhoso por estar aqui, na prestigiosa Universidade Federal Fluminense de Niterói, nessa ocasião solene. Já se passaram vinte anos desde que comecei a frequentar o Brasil. A primeira vez, de fato, ocorreu em 1995 quando a Universidade de Campinas me convidou como professor visitante para ministrar um curso sobre um meu livro apenas publicado na Itália, traduzido logo depois também no Brasil. Desde então, minhas viagens se seguiram regularmente, a cada dois ou três anos, e os roteiros de conferências neste grande país latino-americano, neste país-continente, tiveram como ponto constante de referência a Universidade e a cidade de Niterói. É aqui que conheci o genial arquiteto Oscar Niemeyer, que me honrou ao participar de um curso que ministrei sobre Gramsci. Aqui, em Niterói, amadureci relações acadêmicas, conhecimentos e amizades que contribuíram consideravelmente para tornar possível esse dia e o título honorífico que hoje me é conferido: sinto-me sincera e profundamente grato a todos! Agradeço, em particular, ao Reitor, à Faculdade de Educação e ao Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia, Política e Educação (Nufipe). E peço desculpas por não poder falar na bela língua desse país.

Para a conferência nesta circunstância especial, escolhi um tema que tem um significado autobiográfico. Pois, se é verdade que há vinte anos ando pelo Brasil oferecendo palestras e cursos, há meio século que frequento as universidades e as bibliotecas da Alemanha, para aprofundar o estudo e o conhecimento de Hegel. Do grande filósofo uma tese me impactou nos anos da

¹Conferência proferida pelo Professor Domenico Losurdo, em ocasião da outorga do título Professor Honoris Causa pela Universidade Federal Fluminense, em 23 de junho de 2015.

minha juventude: filosofar é “apreender o próprio tempo no pensamento”. Enunciada com particular clareza no Prefácio aos Princípios da Filosofia do direito, essa visão inspira o sistema hegeliano no seu conjunto. Karl Rosenkranz, um discípulo de Hegel que foi também seu maior biógrafo, nos deixou a descrição da mesa de trabalho do Mestre: ao lado dos clássicos do pensamento (Platão, Aristóteles, Kant etc.) figuravam os recortes de revistas e de jornais, com um amplo espaço – observa Rosenkranz – reservado normalmente aos homens de Estado.

Compreende-se, então, porque o sistema de Hegel seja construído historicamente, a partir de uma reflexão sobre a história (não apenas filosófica e cultural, mas, também política) do Ocidente e do mundo. A maior parte do corpus *philosophicum* hegeliano consta de obras que tematicamente possuem como objeto a história, a história política enquanto tal, a história da filosofia, da religião, da arte. Também as obras mais sistemáticas são construídas historicamente: isto vale para a Fenomenologia do Espírito (na qual, como se sabe, desempenha papel essencial a reflexão sobre o processo de desenvolvimento da modernidade desaguado na Revolução francesa), mas, vale também para a Filosofia do direito, que não por acaso termina com um *excursus* de história universal, após ter iniciado, no Prefácio, com uma violenta polêmica contra os que esquecem que a filosofia é a compreensão conceitual, a conceitualização do próprio tempo.

E não se trata de elementos externos. As próprias categorias centrais do discurso filosófico e político são construídas historicamente. Observe-se, por exemplo, a posição assumida por Hegel em relação ao jurinaturalismo ou aos direitos do homem. Nos Princípios da Filosofia do direito aparece firme e solene a afirmação dos “bens, ou melhor, determinações substanciais”, por sua natureza inalienáveis e imprescritíveis². E a categoria de homem enquanto tal (o titular chamado a exercer esses direitos “naturais”) é, na realidade, ela mesma uma categoria histórica: nela são também subsumidos os escravos ou ex-escravos das colônias, os trabalhadores assalariados da metrópole capitalista, as mulheres. Ora, a subsunção na categoria universal de homem, de qualquer ser humano (independentemente da raça ou cor da pele, da condição social ou do sexo), hoje

²G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 66.

parece pacífica e não comporta problema algum de caráter lógico, mas, por trás dela há uma história atormentada e rica de mudanças convulsionadas. Hoje, sabemos que Hegel acompanhou com atenção não só as grandes lutas antifeudais que na Europa puseram fim à servidão da gleba, mas, também a épica revolução desencadeada pelos escravos negros em Santo Domingo (ou Haiti). Os direitos do homem não remetem à “natureza”, como queria o jusnaturalismo tradicional, mas, à história. Resultado da história (e de uma história que não se concluiu) não é apenas o conteúdo dos direitos do homem, mas, também, o próprio sujeito titular de tais direitos. Em todo caso, esta leitura histórica e não unilinear da construção do conceito universal, à qual deram uma contribuição decisiva as lutas dos escravos negros e dos povos colonizados, impede de individualizar e exaltar um grupo de países ou uma área de civilização (o Ocidente) como campeões permanentes da causa dos direitos do homem.

Considerações análogas podem ser feitas também em relação à Lógica, a obra mais “abstrata”, tão “abstrata” que sua compreensão resulta muito difícil. Também neste caso, podemos assistir, ainda que de forma mais mediata, à construção histórica das categorias centrais do discurso lógico. Hegel o declara de maneira explícita: a nova lógica-metafísica elaborada por ele se propõe a levar em conta o “espírito novo, nascido tanto na ciência como na realidade”, para elevar-se à altura da “completa transformação” (völlige Umänderung) e da “transformação geral” (allgemeine Veränderung) ocorrida “há cerca de vinte cinco anos”, ou seja, a partir da Revolução francesa³. Associadas pela cultura conservadora e reacionária a uma doença ou a “uma anomalia e um transitório paroxismo patológico” (para usar as palavras da Lógica hegeliana), as convulsões que mudaram a configuração da França e da Europa são explicadas por Hegel com categorias novas, como as de contradição objetiva e salto qualitativo⁴. Também estas categorias aparentemente tão “abstratas” surgiram do esforço de apreender “no pensamento” a grande crise histórica da qual o filósofo foi testemunha.

³Assim no *Prefácio* de 1812: cf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969- 79, vol. V, pp. 13-15.

⁴Cf. D. Losurdo, *L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Milella, Lecce, 2001, cap. 1.

É um sinal da grandeza de Hegel o fato de que também os seus mais obstinados adversários, para confutá-lo, tenham sido obrigados a entrar no seu mesmo terreno. Não é um acaso que Schelling elaborava em Munique uma História da filosofia moderna para demonstrar que a “filosofia negativa” de Hegel é a culminância de um processo histórico iniciado com Descartes e confluído nas ruínas da Revolução francesa e nas incessantes convulsões políticas e sociais que continuavam a se manifestar. Trata-se de um tema que, mesmo com consideráveis variações, se encontra na cultura da Restauração, em F. Schlegel, in Baader: estes localizam e criticam em Hegel a expressão teórica e o ponto de chegada da ruínosa parábola subversiva que tem devastado a Europa e que, ainda antes de Descartes, surge na Reforma protestante e na rebelião de Lutero contra a autoridade da Igreja católica. Schelling, F. Schlegel, Baader confutam Hegel na medida em que à sua filosofia da história, à sua leitura da história, principalmente moderna e contemporânea, contrapõem uma diferente leitura e filosofia da história. A confutação não se limita mais, como em Aristóteles, à argumentação das contradições lógicas nas quais incorre o adversário. Com Hegel e a partir de Hegel muda a própria técnica do discurso filosófico, e não pelo fato de que são negadas as regras da lógica formal⁵, mas, porque elas são consideradas inadequadas para a compreensão da realidade histórica e, portanto, para a própria construção do discurso filosófico.

A irreversibilidade desta virada é confirmada pelas grandes filosofias do nosso tempo, que, em geral, se colocam em posições polêmicas diante de Hegel. Ninguém tem se dedicado mais intensa e fortemente do que Nietzsche a desconstruir e destruir a consciência histórica. E, no entanto, o que é a sua filosofia se não uma releitura da história do Ocidente contraposta à de Hegel? A hegeliana história da liberdade se configura em Nietzsche como a história da revolta da consciência servil e esta revolta dos escravos, provisoriamente culminada na Revolução francesa, é percorrida na sua gênese histórica, até a pregação evangélica, e, ainda antes, até Sócrates. Polis grega, Cristianismo, Revolução francesa: são algumas das etapas fundamentais da hegeliana história

⁵ Ibid., cap. 8.

da liberdade, e a inversão do juízo de valor feita por Nietzsche não abala a irreversibilidade da consciência histórica que emerge com Hegel.

Vinculando-se claramente a Nietzsche e em polêmica com a tese hegeliana da filosofia como consciência do próprio tempo, Heidegger afirma que “toda pergunta essencial da filosofia é necessariamente inatual”⁶. E, todavia, ele também, partindo da situação de crise do próprio tempo, acaba seu malgrado por construir historicamente o discurso filosófico, no centro do qual se situa agora a secular vicissitude do “esquecimento do ser” que marca a história do Ocidente.

Em definitiva, o discurso filosófico resulta inseparavelmente entrelaçado com o balanço histórico, como resulta ulteriormente confirmado pela intrínseca configuração do filosofar em autores tão diversos, como Schmitt e Arendt, Foucault e Derrida, Horkheimer, Adorno e Habermas. Este último observa que, “ao conferir dignidade filosófica à história”, Hegel tem “modificado de modo extraordinário também o caráter da filosofia”⁷. Um reconhecimento análogo se encontra em Gadamer, que atribui a Hegel o mérito de “ter levado até o fim a reflexão sobre a dimensão histórica na qual se enraíza o problema da hermenêutica”⁸; e que “é característico da tradição filosófica alemã fazer da história da filosofia um aspecto essencial da filosofia teórica”⁹. Na realidade, como vimos este fenômeno não se verifica só na Alemanha, uma vez que acaba por colocar a teoria em relação inseparável não só com a história da filosofia, mas, também com a história enquanto tal.

Particularmente instrutivo é a esse respeito o itinerário de Nietzsche. Este, inicia a sua carreira filosófica denunciando com palavras de fogo o “excesso de história”¹⁰ e “a religião da potência historiográfica”¹¹ e propondo “o anti-histórico e o super- histórico” como “remédios naturais contra a asfixia da vida pela história,

⁶M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M., em via de publicação, vol. XL, pp. 10 e 15.

⁷J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985, p. 65; tr. it. (aqui modificada) de E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1988 (II ed.), p. 52.

⁸H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1972, III ed.); tr. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1983, p. 401.

⁹H. G. Gadamer, *Die Geschichte der Philosophie* (1981), tr. it., di R. Cristin, in *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova, 1987, p. 138.

¹⁰F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II* (1874), in *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe (de agora me diante KSA), DTV, Berlin 1980, vol. I, p. 305.

¹¹*Ibid.*, p. 309.

contra a doença histórica”¹², melhor, contra a “cultura histórica” enquanto tal, esta “espécie de inata velhice”¹³ culpada de destruir o mito e de paralisar toda a energia criativa. Todavia, no curso da evolução sucessiva, assistimos a uma inversão de posições. Já, *Humano, demasiadamente humano* aponta a “falta de sentido histórico” como “o defeito hereditário” dos filósofos e intelectuais do seu tempo: “Não querem entender que o homem tornou-se e que também a faculdade de conhecer tornou-se [...]. Tudo tornou-se; não há fatos eternos”¹⁴.

Após ter vigorosamente salientado o “prejuízo da história”, antes de sucumbir à sedução do “eterno retorno do idêntico”, na realidade, Nietzsche acaba por ampliar e radicalizar ulteriormente a consciência e a interrogação histórica que agora, juntamente com a “faculdade de conhecer” mencionada acima e as “origens da moral”¹⁵, atinge outros numerosos temas: “Até hoje tudo que deu cor à existência não teve ainda uma história: desde quando se teve uma história do amor, da avidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? Inclusive uma história comparada do direito ou mesmo só da pena veio a faltar completamente até hoje”¹⁶. Dissolve-se a aura de imutável naturalidade e eternidade que parecia envolver temas menos diretamente vinculados às convulsões políticas: agora, a consciência histórica atinge também a vida privada, os sentimentos, as mentalidades e as emoções coletivas.

A busca e a inquietação de Nietzsche levam a resultados, cujo significativo objetivo é bem captado por um grande historiador como Burckhardt, que assim escreve ao filósofo: “No fundo, o Senhor ensina sempre história e, neste livro, abriu algumas surpreendentes perspectivas históricas”; “o que acima de tudo compreendo da Sua obra são os juízos históricos e, em particular, os Seus olhares sobre o tempo histórico”. Nietzsche sente-se profundamente lisonjeado por esta leitura da sua obra e por um instante parece até flertar com a ideia de voltar ao ensino universitário, desta vez nas vestes de historiador. De fato, assim comenta, escrevendo a Lou Salomé, a primeira das duas cartas de Burckhardt aqui referidas: “Talvez, quisesse que eu seja sucessor da Sua cátedra”. A consciência da dimensão histórica do seu pensamento emerge também da

¹²Ibid., p. 329.

¹³Ibid., p. 303.

¹⁴F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878-9), af. 2.

¹⁵F. Nietzsche, *Genealogie der Moral* (1887), I, 1.

¹⁶F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), af. 7.

orgulhosa declaração do filósofo de ter “passado através da escola de Tocqueville e Taine”, os dois grandes historiadores da Revolução Francesa dedicados a reconstruir e a meditar a atormentada história que vai da queda do Antigo regime às grandes transformações da segunda metade do século XIX.

Após ter orgulhosamente reivindicado a própria inatualidade, Nietzsche não só acaba por construir historicamente o seu discurso filosófico, mas, em alguns momentos não hesita a explicar historicamente a sua mesma conclamada “inatualidade”: “Não seria possível sem uma raça de natureza contrária, sem Alemães, estes Alemães” que, para Nietzsche, a partir pelo menos de Lutero, representam o centro da subversão e da revolução cristã e moderna. Nesta perspectiva, “até o cristianismo torna-se necessário: só a forma suprema, mais perigosa, mais sedutora do não à vida desafia a suprema afirmação: eu”¹⁷. Ou seja, conforme esse fragmento dos últimos anos de vida consciente de Nietzsche, a manifestação na Alemanha do mais radical subversivismo plebeu (de Lutero aos socialistas) torna possível o advento na própria Alemanha do radicalismo aristocrático de Nietzsche, da filosofia mais antiplebeia, anticristã e antissocialista. Tendo partido do desejo de contestar o “excesso de história”, Nietzsche acaba por argumentar em termos tão radicalmente históricos que contextualiza historicamente a gênese do seu próprio pensamento. Em todo caso, Hegel prevaleceu.

Tornamo-nos, então, todos hegelianos? Não é assim, pois as coisas são bem diferentes. Vimos a inevitabilidade da consciência histórica. Mas, precisamos logo observar que a presença ou a irrupção da história nos diversos discursos filosóficos pode manifestar-se com modalidades radicalmente diferentes. Convém lembrar aqui a observação irônica que, a propósito de Friedrich Schlegel faz um discípulo de Hegel, ou seja, Eduard Gans. Este, de fato, observa que também o antagonista de Hegel, também o teórico da Restauração tem produzido uma Filosofia da história. E, embora, esta possa ser rica e estimulante, aparece atravessada pelo lamento e o desapontamento por ter ocorrido uma história!¹⁸. Em Friedrich Schlegel a história é o resultado de uma trágica perversão (o pecado

¹⁷F. Nietzsche Nachgelassene Fragmente 1887-1889, in KSA, vol. XIII, p. 641.

¹⁸Vorwort alle Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, in G. W. F. Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, vol. IX, Berlin, 1837, pp. XII-XIII.

original) que não deveria ter ocorrido, mas que, infelizmente, continua a manifestar os seus efeitos nefastos.

A lástima pelo fato de ter ocorrido uma história pode manifestar-se em formas menos ingenuamente teológicas. É particularmente interessante o modo pelo qual Nietzsche procura colocar em discussão a visão unilinear do tempo e a sua irreversibilidade. Ele observa que “a origem da cultura histórica [...] deve ser ela mesma reconhecida historicamente”¹⁹. A *Il Inatual*, aqui citada, recorre ao argumento reflexivo para confutar a consciência histórica. É com base nisso que Nietzsche chega depois à afirmação do eterno retorno do idêntico: a visão unilinear do tempo remete à tradição hebraico-cristã, não existia antes desta, e, portanto, há uma gênese histórica determinada; porque, então, deveríamos pressupor a eternidade dela?

Na esteira de Nietzsche parece colocar-se atualmente Löwith que almeja a volta à concepção cosmológica própria da antiga Grécia, antes do advento da visão unilinear do tempo própria da tradição hebraico-cristã, antes da afirmação da ideia de progresso e das filosofias da história desembocadas no horror do século XX. A propósito, Habermas observa justamente:

“Löwith deveria desconfiar do seu próprio empreendimento na medida em que ele consiste em romper o encantamento da consciência histórica com fórmulas de esconjuro deduzidas dela mesma. A rigor, para alcançar o imediatismo da visão cosmológica, deveria renunciar às artes da mediação histórica que, ao contrário, manuseia até o virtuosismo”²⁰.

Trata-se de uma observação que poderia valer também para Nietzsche. Ou seja, para a consciência histórica acontece o que Aristóteles observa em relação ao princípio de contradição: toda tentativa de confutá-lo acaba por pressupô-lo.

A lástima pela existência de uma história emerge também em não poucos filósofos contemporâneos. Aos olhos de Heidegger, a história do pensamento ocidental, a história *tout-court* do Ocidente, aparece como a história do “esquecimento do ser” e, portanto, da “errância”²¹. Aqui, aflora novamente o sentimento do qual falava o velho Gans, o sentimento do lamento pela existência

¹⁹F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen (II)*, cit., p. 306.

²⁰J. Habermas, *Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein (1963)*, in *Idem, Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, p. 125.

²¹M. Heidegger, *Der Spruch des Anixamender (1946)*, tr. it. in *Sentieri interrrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 347.

da história! E, portanto, a história continua a estar presente no discurso filosófico, mas, enquanto execrada e considerada consequência de um trágico erro, ela se configura como manifestação de loucura. E até de “extrema loucura”, como se expressa explicitamente na Itália Emanuele Severino²², influenciado, sem dúvida, pelo filósofo alemão, embora em sua leitura e condenação da inteira história do Ocidente como história do niilismo acaba por incluir o próprio Heidegger. Parece haver uma espécie de competição para estabelecer quem se revela mais radical na leitura de milênios de história como história, afinal, da loucura.

A fuga ou tentativa de fuga da história como reino do inautêntico, às vezes, assume a forma de uma busca aflitiva por uma origem infelizmente perdida ou obscurecida. Trata-se, então, de ir à busca do originário significado etimológico de algumas palavras-chave do discurso filosófico e político. É uma tendência que se pode observar já em Nietzsche. Ao percorrer a história e o longo processo das degenerações plebeias, a Genealogia da moral redescobre o significado originário de “bom” (gut) como sinônimo de “aristocrático” no sentido de estamento social nobre. Desta forma, o usual discurso caro aos socialistas, que condenam a injustiça social como negação do bem moral e como maldade, se revela desprovido do significado originário e autêntico do que é “bom” e do que é, ao contrário, “mau”, do que é bem e do que é mal. Sancionando a identidade do significado de “bom” com aristocrático e nobre (e de “mau” e “maléfico” com plebeu), a etimologia é invocada para deslegitimar a protesta social que em nome da moral e do bem moral pretende condenar a polarização social de riqueza e pobreza. A busca etimológica acredita, assim, colocar-se em um terreno posto ao abrigo e aquém dos processos e conflitos históricos; mas, trata-se de uma ilusão. Na realidade, este mesmo terreno está profundamente atravessado pelo conflito político-social e, portanto, pela história. O próprio Nietzsche acaba por reconhecer isso, ao afirmar que o “preconceito democrático” tenta ocultar ou remover a pesquisa etimológica; um preconceito que olha com muita desconfiança a “todos os problemas das origens”²³. Portanto, se revela ilusória também a fuga do concreto processo histórico com seus conflitos sociais em busca da origem e da autenticidade garantida pela etimologia.

²²Assim, por exemplo, em uma conversa com G. Vattimo, cfr. G. Vattimo, *Filosofia al presente*, Garzanti, Milano, 1990, p. 30.

²³F. Nietzsche, *Genealogie der Moral*, I, 4.

Contudo, mais do que outros, Heidegger se obstina a percorrer esse caminho. Aos seus olhos, um papel essencial na catástrofe do esquecimento do ser tem sido desempenhado pela errada tradução do termo grego *αληθεια* (sinônimo de verdade enquanto incerto e problemático desvelamento) com o termo *veritas*, sinônimo de certeza físico-matemática e de pensamento calculador: “Uma simples tradução pode ter causado tudo isto? Talvez, agora, possamos aprender a meditar o que pode acontecer no curso de uma tradução”²⁴.

Nos nossos dias, o maneirismo da etimologia celebra os seus triunfos. Mas, esta moda, que gostaria de liquidar a história transfigurando míticas origens, é ela mesma resultado da história, um resultado da decepção e do desgosto pelo mundo contemporâneo ou pelos seus aspectos e capítulos mais inquietantes e trágicos. É preciso acrescentar uma consideração ulterior: a busca para trás, mediante a etimologia, da origem e autenticidade, comporta privilegiar uma determinada tradição linguística e cultural, de um povo particular ou grupos de povos. A insistência sobre o significado autêntico de verdade como desvelamento e *αληθεια* se articula estritamente em Heidegger com a celebração não apenas da greicidade originária, mas, também da Alemanha e do Ocidente, herdeiros da greicidade originária. Se não propriamente no chauvinismo, a afetação da etimologia deságua de qualquer modo em uma forma de euro-centrismo. Em todo caso, nem sequer o culto das origens tem condições de operar a libertação e a redenção da história e da consciência histórica.

Novamente, estamos na presença da tentativa de liquidar a história em nome de uma mítica pureza ou autenticidade originária, desta vez, feita mediante a etimologia! Trata-se de uma tendência contra a qual Hegel polemiza antecipadamente. Ele, às vezes, coloca em evidência a etimologia deste ou daquele termo, mas, isto não se torna *criterium veritatis*; recorrer à etimologia significa recorrer simplesmente a uma “representação”, e quando essa representação não corresponde ao conceito, “pior para a representação”²⁵.

Portanto, por um lado a consciência histórica tem se afirmando de forma irreversível, e, por outro lado, estamos nos antípodas de Hegel! Para melhor compreender a tese formulada por ele, conforme a qual filosofar é “apreender o

²⁴M. Heidegger, *Der Spruch des Anixamender*, tr. it. cit., p. 347.

²⁵G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 2 e Zusatz.

próprio tempo no pensamento”, precisamos nos concentrar um pouco sobre o debate que se desenvolve a respeito da Revolução francesa. A crise histórica é grande. Os adversários da revolução a denunciam como expressão de loucura no sentido literal do termo. Estigmatizados como loucos, Robespierre e Marat rotulam os seus inimigos como servís e venais, “sustentados pelos déspotas” e “sofistas assalariados”. Na Alemanha, dirigindo-se aos adversários da França revolucionária, Fichte exclama: “Do nosso lado estão às mentes mais lúcidas e os corações mais nobres das várias nações e do lado de vocês apenas os simplórios, os hipócritas e os intelectuais vendidos”. Como é possível observar, há um debate entre surdos. Os inimigos da revolução condenam com palavras de fogo a doença mental, o delírio, dos que sonham com uma ordem pública sem correspondência com a realidade; por sua vez, os seguidores da revolução expressam todo o seu desprezo pela doença moral dos que permanecem agarrados ao Antigo regime, enquanto venais e corruptos. Olhando bem, em ambos os casos, o que predomina, ainda que com modalidades diferentes, é a categoria de doença, seja ela mental ou moral. Uns e outros estão longe do conceito de verdade próprio de Hegel, pelo qual o verdadeiro é tal na medida em que consegue compreender e explicar também o falso. Denunciar o adversário enquanto louco ou corrupto, doente mental ou moral, significa renunciar a compreendê-lo ou ser incapaz de compreendê-lo. Vimos que para Hegel não faz sentido ler a revolução (ou a contrarrevolução) como “uma anomalia e um transitório paroxismo patológico”. Agora, podemos nos dar melhor conta do significado da tese segundo a qual filosofar é “apreender o próprio tempo no pensamento”. “Apreender no pensamento” tem um significado forte. A Lógica e a Filosofia da história insistem sobre a centralidade da contradição objetiva: querer removê-la do real ou querer aplainá-la é sinal de superficialidade. Pelo contrário, a “reflexão aguda” é caracterizada exatamente pela sua capacidade de “captar e enunciar a contradição”²⁶.

Trata-se de captar não só as contradições objetivas que conduzem ao conflito entre Antigo regime e revolução, mas, também as contradições internas do xadrez revolucionário. Uma mudança radical leva agora a um modo de ler a história.

²⁶G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, cit., vol. VI, p. 78.

É exemplar a atitude assumida em Jena diante da Revolução francesa. Hegel se esforça de compreender seja o Terror seja o Termidor: “necessária e justa, enquanto constitui e conserva o Estado comum, este indivíduo real”, a “pura impiedosa senhoria” jacobina torna-se “supérflua” com a superação do estado de exceção, e com o surgimento de uma nova situação que exige a passagem para “a senhoria da lei”. Disto, não se dá conta Robespierre, que acaba assim sendo abatido: “A sua força o abandonou, porque o [havia] abandonado a necessidade, e, assim, ele foi abatido com violência. O necessário acontece, mas, cada parte da necessidade costuma ser atribuída só aos indivíduos”²⁷. Cada um dos dois lados da necessidade não apenas desconhece o outro, mas, tende também a demonizá-lo. De modo análogo procedem as ideologias que refletem o conflito entre jacobinos e termidorianos ou que o interpretam deixando-se guiar exclusivamente pela lógica e pelas dicotomias do intelecto; só a dialética tem condições de abraçar ao mesmo tempo e na sua diferença ambos os lados da necessidade histórica.

Sendo assim, o programa hegeliano de leitura da história e, principalmente, das grandes crises históricas está bem longe da sua realização. Veja-se de que modo à cultura da Restauração interpreta a Revolução francesa. Friedrich Schlegel não cansa de denunciar a “doença política” e a “contagiosa desgraça dos povos” que se disseminam a partir de 1789; mas, é o próprio Metternich quem alerta contra a “peste” ou o “câncer” que desde Paris irrompe na Europa e devastas as mentes.

É esta cultura que Hegel critica e confuta, mas, esta cultura continua a mostrar-se viva mesmo depois da morte de Hegel e do fim da Restauração. Após a onda revolucionária de 1848 e, sobretudo, depois da revolta operária de junho, Tocqueville radicaliza a leitura em chave psicopatológica: o que explica “a doença da revolução francesa” que continua a prosperar é um “vírus de uma espécie nova e desconhecida”. Nos *Souvenirs* o liberal francês retoma e endossa a diagnose de um “conceituado médico que dirigia na época um dos principais hospitais para loucos de Paris”, para o qual, os agitadores revolucionários eram “todos loucos”; eles deveriam “estar na minha Salpêtrière e não aqui”.

²⁷G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1969, p. 246-48.

Nos dias que se seguiram à Comuna de Paris, Taine não argumenta diversamente. Não apenas a Comuna, mas, todo o ciclo revolucionário francês é explicado pelo “vírus” e pela “geral alteração do equilíbrio mental” e, sobretudo, pelo “mal incurável da mente jacobina”. Olhando para qualquer protagonista da revolução: “um médico reconheceria imediatamente um daqueles loucos que não são internados, e que, portanto, são ainda mais perigosos; definiria também com um termo técnico a doença: é o delírio de grandeza, muito conhecido nos manicômios”. De fato, Marat se comporta “não diversamente dos seus colegas de Bicêtre”. Da Salpêtrière se passa à Bicêtre, mas, a explicação das crises revolucionárias continua a ser buscada nos manicômios.

É um tema que encontramos em Nietzsche. Certamente, para ele, para descobrir as primeiras origens da doença revolucionária é necessário retroceder no passado, mais do que fazem os habituais críticos da revolução: a loucura que imagina um mundo perfeito e igualitário e que condena a riqueza e o poder começou a se manifestar com o cristianismo e, ainda antes, com os profetas hebreus. A diagnose é a mesma que já conhecemos. Partindo da convicção da longa duração do ciclo revolucionário que se alastra no Ocidente, Nietzsche convida a realizar finalmente o acerto de contas com “o mundo feito manicômio de inteiros milênios” e com “as doenças mentais” que se espalham a partir do “cristianismo” (O Anticristo, 38).

O paradigma psicopatológico continua a caracterizar o panorama filosófico dos nossos dias. Está muito presente em Heidegger e Severino, que vimos condenar milênios de história como expressão de “errância” ou de “extrema loucura”. Ainda que de forma branda, o paradigma psicopatológico encontra-se também em Hannah Arendt. Nela, é recorrente a denúncia do “desprezo totalitário pela realidade e os fatos”, pela “loucura” da qual o totalitarismo seria a prova. É eloquente a descrição da “sociedade totalitária” exposta em As origens do totalitarismo:

A exploração praticada sem um proveito e o trabalho realizado sem um produto, é um lugar onde cotidianamente se cria a insensatez [...]. Enquanto destrói todas as conexões de sentido com as quais normalmente se calcula e age, o regime impõe uma espécie de super-sentido [...]. O bom senso educado ao raciocínio utilitário, é impotente contra o super-sentido ideológico, logo que o regime consegue criar deste um mundo realmente eficiente.

Novamente, temos a impressão de estar nos manicômios, dos quais falam Tocqueville, Taine, Nietzsche. Estamos, assim, nos antípodas da abordagem e do programa de Hegel. Mas, porque o programa psicopatológico deve ser considerado errado ou desvirtuado? Veja-se o que acontece nos Estados Unidos na véspera da Guerra de secessão, ou seja, na véspera do trágico conflito que acaba por desaguar em uma revolução abolicionista. A ideologia do Sul escravista compara os abolicionistas aos jacobinos: ambos afetados pela loucura. Mas, agora, há uma novidade. O número dos escravos fugitivos aumenta, e isto não só alarma, mas, intriga os ideólogos da escravidão e da *white supremacy*: como é possível que pessoas “normais” fujam de uma sociedade tão bem ordenada e da hierarquia da natureza? Não há dúvida, estamos na presença de uma falha psíquica, de uma doença. Do que se trataria, exatamente? Em 1851, Samuel Cartwright, cirurgião e psicólogo da Louisiana, acha finalmente ter chegado a uma explicação que ele comunica aos seus leitores pelas páginas de uma respeitada revista científica, o "New Orleans Medical and Surgical Journal". Partindo do fato que no grego clássico *δραπετησ* é o escravo fugitivo, o cientista conclui triunfalmente que a perturbação psíquica, a doença que leva os escravos negros a fugir é certamente a "drapetomania". Como é possível observar, até a busca da liberdade pelos escravos negros tem sido interpretada como sinônimo de doença: é a demonstração mais clamorosa do caráter arbitrário do paradigma psicopatológico²⁸.

Este paradigma se revela totalmente inadequado não só pela compreensão dos movimentos revolucionários. Nos nossos dias historiadores mais equipados, indo na direção oposta à de H. Arendt, têm chegado à conclusão de que o Terceiro Reich cultivou um projeto sem dúvida criminoso, mas, longe de ser louco e desprovido do sentido da realidade. Hitler se conecta a tradição colonial, que ele visa retomar e radicalizar, aplicando-a na própria Europa oriental. De fato, como emerge dos seus discursos e das conversas, Hitler procura as “Índias alemãs” e o seu Far West na Europa oriental, onde tenciona construir um império colonial de tipo continental: os “indígenas” eslavos

²⁸Para a análise e a crítica do paradigma psicopatológico remeto a D. Losurdo, Psicopatologia e demonologia. La lettura delle grandi crisi storiche dalla Restaurazione ai giorni nostri, in "Belfagor. Rassegna di varia umanità", marzo 2012, pp. 151-172. Texto traduzido e publicado no Brasil, in Giovanni Semeraro- Martha D'Angelo (orgs), Filosofia da História, EdUFF, Niterói, 2014, pp. 11-43.

são assim reduzidos, por um lado, à condição de “índios”(a serem dizimados para permitir a germanização dos territórios conquistados) e, por outro lado, à condição de “negros” (destinados a trabalhar como escravos ou semi-escravos à serviço da autoproclamada “raça dos senhores”); enquanto isso, os judeus são aniquilados, assimilados aos bolcheviques e com eles considerados responsáveis do atíçamento da revolta dos povos coloniais, ou seja, das presumidas “raças inferiores”.

Conclusão. Nos nossos dias se manifesta uma tendencial laceração entre reflexão filosófica, ainda vinculada ao paradigma psicopatológico, e reconstrução histórica que é levada a repelir tal paradigma pelas próprias exigências da pesquisa. Trata-se de uma laceração que nos impede de avaliar plenamente as tragédias e os horrores do passado e que, portanto, não nos permite de chegar a uma amadurecida compreensão das contradições e dos conflitos do tempo presente. É para remediar a essa situação que precisamos retomar e desenvolver a abordagem hegeliana: filosofar é “apreender o próprio tempo no pensamento” e apreendê-lo nas suas contradições objetivas, sem nunca perder de vista a grade tese pela qual o verdadeiro é tal só na medida em que se revela capaz de compreender também o falso!

Tradução: Giovanni Semeraro