

HEGEL, O PÓS-MODERNO E O PROBLEMA DA VERDADE

HEGEL, EL POSMODERNO Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD

HEGEL, THE POST-MODERN AND THE PROBLEM OF THE TRUTH

DOI: <https://doi.org/10.9771/gmed.v14i3.52363>

Emiliano Alessandroni¹

[Tradução: Cezar Luiz De Mari²]

Resumo: Este ensaio mostra como a descentralização que a filosofia conheceu nos grandes processos histórico-sociais ocorre simultaneamente à ascensão de correntes filosóficas de matrizes anti-hegelianas. Destas, o pós-modernismo é o caso mais significativo. Sua ascensão não reduz o espírito crítico ao status quo, mas, ao promover um enfraquecimento do pensamento, da razão e da verdade, acaba inevitavelmente por promover um enfraquecimento da própria capacidade transformadora dos homens. O artigo, portanto, tenta reconstruir o conceito hegeliano de verdade, refazendo as críticas que Hegel havia dirigido a algumas *formae mentis* da época, como o ceticismo, ao qual a filosofia pós-moderna ofereceu um novo florescimento. Mostra-se também a ligação que existia na filosofia hegeliana entre verdade e transformação em um sentido cada vez mais universalista do mundo, também em virtude daquele conceito de "contradição objetiva" (pedra angular da dialética) que o pós-moderno vem ofuscando, tornando bem mais exigente, não só a transformação da realidade, mas também a compreensão de sua dinâmica.

Palavras-chave: Hegel. Pós-moderno. Problema da verdade.

Resumen: Este ensayo discute cómo la descentralización que ha conocido la filosofía en los grandes procesos histórico-sociales ocurre simultáneamente con el ascenso de corrientes filosóficas de matrices antihegelianas. De estos, el posmodernismo es el caso más significativo. Su ascenso no reduce el espíritu crítico al statu quo sin embargo, al promover un debilitamiento del pensamiento, la razón y la verdad, inevitablemente termina por promover un debilitamiento de la propia capacidad transformadora de los hombres. El artículo, del mismo modo, trata de reconstruir el concepto hegeliano de verdad, rehaciendo las críticas que Hegel había dirigido a algunas *formae mentis* de la época, como el escepticismo, al que la filosofía posmoderna ofreció un nuevo florecimiento. También muestra la conexión que existía en la filosofía hegeliana entre verdad y transformación en un sentido cada vez más universalista del mundo, también por ese concepto de "contradicción objetiva" (piedra angular de la dialéctica) que la posmodernidad ha ido ofuscando, haciéndolo mucho más exigente, no sólo la transformación de la realidad, sino también la comprensión de su dinámica.

Palabras clave: Hegel. Posmoderno. Problema de la verdad.

Abstract: This essay shows how the decentralization that philosophy has known in the great historical and social processes occurs simultaneously with the rise of philosophical currents of anti-hegelians matrices. Of these, postmodern is the most significant case. Its rise does not reduce the critical spirit to the status quo, but, by promoting a weakening of thought, of reason and truth, it inevitably ends up promoting a weakening of men's own transforming capacity. The article, therefore, tries to reconstruct the hegelian concept of truth, redoing the

criticisms that Hegel had directed at some *formae mentis* of the time, such as skepticism, to which postmodern philosophy offered a new flowering. It also shows the connection that existed in hegelian philosophy between truth and transformation in an increasingly universalist sense of the world, also due to that concept of "objective contradiction" (cornerstone of dialectics) that the postmodern has been obfuscating, making much more demanding, not only the transformation of reality, but also the understanding of its dynamics.

Keywords: Hegel. Post-modern. Truth problem.

Riassunto: Questo saggio mostra come la decentralizzazione che la filosofia ha conosciuto all'interno dei grandi processi storico-sociali proceda di pari passo con l'ascesa di correnti filosofiche di matrice antihegeliana. Di esse il postmodernismo costituisce il caso più significativo. La sua ascesa non riduce lo spirito critico nei riguardi dello status quo, ma, promuovendo un indebolimento del pensiero, della ragione e del vero, finisce inevitabilmente per promuovere un indebolimento della stessa capacità trasformativa degli uomini. Lo scritto tenta quindi di ricostruire il concetto hegeliano di verità, ripercorrendo le critiche che Hegel aveva rivolto ad alcune *formae mentis* del tempo, come lo scetticismo, a cui la filosofia postmoderna ha offerto nuova fioritura. Viene altresì mostrato il legame che nella filosofia hegeliana sussisteva fra verità e trasformazione in senso sempre più universalistico del mondo, anche in virtù di quel concetto di "contraddizione oggettiva" (cardine della dialettica) che il postmodernismo è andato offuscando, rendendo in questo modo ben più impegnative, non soltanto la trasformazione della realtà, ma anche la comprensione delle sue dinamiche.

Parole chiave: Hegel. Postmodernità. Problema di verità.

A marginalização da filosofia e a ascensão da corrente de pensamento anti-hegeliana

O espaço marginal em que a filosofia foi relegada nas últimas décadas dentro das grandes transformações históricas que o mundo experimentou se deve em parte às dinâmicas sócio/políticas que nem mesmo hegelianas, ou mesmo de um olhar acostumado a ver o conceito no próprio fazer das coisas, poderia ser considerado estritamente filosófico. De fato, podemos registrar como a filosofia, pelo menos no Ocidente, sofreu um processo de marginalização por forças ou mecanismos cujo centro gravitacional se situava fora do próprio discurso filosófico e que, dele se distanciava. De tal constatação, porém, o pensamento filosófico sairia plenamente absolvido, aparecendo como vítima inocente de uma crueldade exógena, capaz no máximo de lhe derrubar as asas, mas não de contaminar suas penas. No entanto, deve-se perguntar, se a filosofia e a cultura humanista em um sentido amplo eram realmente tão inocentes? Elas eram realmente tão desprovidas de compromisso com as forças que incentivavam sua própria marginalização? E a crescente inadequação que o discurso filosófico tem manifestado em dirigir as lutas sociais e estimular movimentos emancipatórios tem algo em comum com o problema da verdade? Finalmente, a lição de Hegel pode nos ajudar hoje a combater esse processo de marginalização da filosofia que testemunhamos e a restaurar, também por meio de um repensar da verdade, aqueles pilares conceituais de Hércules sobre os quais a própria solidez foi fundada?

Com efeito, um dado em si parece bastante eloquente: a marginalização da filosofia e a redução de seu prestígio coincidiram historicamente com a ascensão de orientações filosóficas como a filosofia da ciência, a filosofia analítica ou o pós-modernismo, que ao menos tendencialmente da filosofia de Hegel pareciam querer partir.

Em alguns casos, é claro, como em Karl Popper (1945), Hans Kelsen (1920)³ e Lucio Colletti (1980), o verdadeiro alvo crítico, mais do que Hegel, era Marx e o ataque teórico lançado também revelava certo significado político; mas com alguma argúcia intelectual tentaram derrubar o que, numa certa coerência, lhes parecia constituir o núcleo lógico/teórico fundamental do filósofo de Treviri. Assim, reabilitando e reelaborando os antigos argumentos de F. A. Trendelenburg (1843), se propuseram a liquidar todo o sistema hegeliano de uma só vez, alegando que ele violava, sem perceber, o princípio aristotélico da não contradição. Os esforços de respostas de estudiosos como Domenico Losurdo (2001), Emanuele Severino (1962, 1984, 1988) e Enrico Berti (1988) foram inúteis: agora o Muro de Berlim estava perto de cair e o bloco atlântico se preparava para sair vitorioso do conflito com suas promessas de paz, sua própria ideologia do fim da história (1992), e as garantias de harmonia e estabilidade que se estabeleceriam nos próximos anos. Nesse quadro não havia mais espaço para o teórico da contradição, para o filósofo que, afirmando “a necessidade imanente” da “transformação” (HEGEL, 1979, v. 6, p. 70), também sustenta que “todas as coisas são em si contraditórias”, pois “a contradição” não é simplesmente “uma anomalia que se mostra apenas aqui e ali, mas é o negativo em sua determinação essencial, o princípio de todo movimento, movimento que consiste senão em explicar-se e mostrar-se da contradição” (HEGEL, 1979, v. 6, p. 74). Hegel, portanto, teve de ser removido pela força das circunstâncias. Esse cenário, no entanto, traz à tona os alertas lançados por Gramsci nos *Quaderni del carcere*, relativos à superficialidade e à preguiça intelectual: “é fácil parecer ter superado uma posição rebaixando-a, mas é puro sofisma de palavras: a superação só ocorreu no papel e o estudioso encontra a dificuldade diante de si de forma assustadora. A superficialidade não é um bom método pedagógico”. (GRAMSCI, 2001, Q 4, p. 16)

Tendo em grande parte removido Hegel, ou superado sua caricatura, hoje os estudiosos muitas vezes encontram, em suas teorias, “a dificuldade diante deles de uma forma assustadora”.

A afirmação da lógica pós-moderna

Mas que dinâmicas culturais contribuíram para a marginalização da filosofia de que falamos? Que impulsos superestruturais contribuíram para determinar essa “involução” que evidentemente “ocorreu e está ocorrendo em nossa cultura”? (MAGRIS, 2011). Em um volume encorpado publicado em setembro de 2007 e vencedor do Prêmio Nápoles, em 2008, Alfonso Berardinelli reconstrói a longa parábola descendente que marcou, nas últimas décadas, o caminho da cultura ocidental. Seu script é identificado em 1945, ou seja, ano a partir do qual a “hegemonia americana” começa a “introduzir toda a cultura ocidental no pós-modernismo”: “Com Hollywood e Hiroshima, com a libertação da Europa de Hitler e com a ascensão irresistível de Mickey Mouse, os Estados Unidos assumem firmemente a

liderança do Ocidente: moldam não apenas o inconsciente cultural de massa, mas também a mentalidade, no estilo da elite". (BERARDINELLI, 2007, p. 23-28)

Essa americanização da cultura lançou as bases para a realização progressiva dos temores evitados na época por Adorno e Horkheimer: o crescente desenvolvimento e articulação no Ocidente de um "totalitarismo brando", ou melhor, de um "totalitarismo permissivo, baseado não na repressão, mas na redução da cultura a um produto a ser vendido" (BERARDINELLI, 2007, p. 28). Esses são os primeiros sintomas da construção da visão pós-moderna que, a partir do início dos anos 1970, experimentará uma rápida expansão até se tornar hegemônica na esfera do dissenso. Mas essa hegemonia se chocará cada vez mais severamente com as operações da crítica filosófica, forçando-a gradualmente a uma condição de asfixia ou inércia permanente. Se, por outro lado, a atividade do filósofo consiste em uma operação voltada principalmente para a decifração dos fenômenos e a busca de sentido, na cultura pós-moderna é o próprio sentido, em si mesmo, que não existe. A convicção de seus principais teóricos é que, no final das contas, "a história não tem sentido" (VATTIMO, 1984, p. 24), ou "o universo não tem propósito... não há fins a esperar nem causas a conhecer" (DELEUZE, 2002, p. 42); não é difícil imaginar como tal perspectiva anula, dentro de seu próprio horizonte, a própria atividade de decifrar os acontecimentos e, conseqüentemente, a mesma razão da crítica filosófica.

A atitude liquidacionista em relação à modernidade como um todo e a "ontologia da incerteza radical" (WESTPHAL, 2007, p. 9) que o pós-modernismo dá origem, abrem assim as portas para explosões de misticismo, mitomania, exotismo e cultos orientais (além disso, involuntariamente entrelaçados com "racismo latente" - ou melhor, "orientalismo latente" - na indevida reapropriação dos arquétipos essencialistas da tradição discursiva colonialista)⁴. Com cada vez mais frequência, na esfera artística ou genericamente cultural, assistimos ao nascimento de misturas ecléticas que, de forma cada vez mais "fantasmagórica", reúnem "infância, realidade virtual, idade média, xamanismo, ocidente e oriente, arte esotérica europeia e budismo californiano" (BERARDINELLI, 2007, p. 374-375). Tendências calorosamente encorajadas na Itália por Roberto Calasso e sua aventura editorial com a Adelphi. Com efeito, se por um lado, na cultura pós-moderna, "o mito e o misticismo, o êxtase e o sagrado foram oferecidos como formas alternativas de conhecimento e experiência em relação à razão crítica moderna", por outro lado, "são precisamente as mitologias, as mitologias antigas e modernas, as vivências do sagrado e do que ultrapassa ou põe em xeque a razão lógica, discursiva, realista e histórica, para caracterizar as escolhas adelfianas" (BERARDINELLI, 2007, p. 372).

É uma perda da razão dialética, o que estamos testemunhando, e, junto com ela, uma queda no descrédito do objetivismo transmitido pela tradição hegeliana. A resistência a essa tendência, por outro lado, mostrou-se branda.

Por isso, poderia ser útil uma retomada daquelas aquisições metafísicas alcançadas com a Revolução Francesa, tão desprezadas pelos teóricos pós-modernos e em relação às quais Hegel havia se mostrado o melhor intérprete e teórico. Como se observou com razão, “não há outra filosofia além da de Hegel que seja igualmente, e mesmo dentro de seus impulsos mais íntimos, uma filosofia da revolução”. (RITTER, 1970, p. 26)

Além do ceticismo: força e processo da verdade

As características fundamentais da perspectiva pós-moderna não surgem de repente. Elas estiveram, de alguma forma, muitas vezes presentes na cultura não só do Ocidente, emergindo com particular convicção naquelas fases históricas em que a existência geral experimentou o esgotamento ou o enfraquecimento de um determinado impulso propulsor, nessas fases, portanto, que marcam a transição do impulso vital para o desencanto.

Traços ocultos do pós-moderno *ante-litteram* podem de fato ser encontrados em Berkeley, Hume, Kierkegaard e Schopenhauer. E a luta travada por Hegel não deve ser entendida apenas como uma luta contra os dogmas religiosos que ainda dominavam a vida pública, mas também contra os suspiros dos nominalistas e céticos, que contestavam a primazia da razão e impediam a plena afirmação das ciências espirituais. Uma luta, portanto, destinada a contrapor, entre outras coisas, o próprio clima que hoje se impõe em nossas *sociedades ditas líquidas* e do ventre do qual amadureceu a concepção pós-moderna.

Diversamente desta última, não por acaso, o julgamento que Hegel expressa sobre o ceticismo parece particularmente severo. De fato, o cético não chega às conquistas lógicas da razão, mas permanece confinado aos perímetros cognitivos do intelecto, em que “só se afirma o negativo” e “não reconhece que o negativo também é afirmativo, que tem em si uma determinação positiva, ‘como’ é a negação da negação” (HEGEL, 1968, v. 8, p. 144).

Em seu compromisso de enfraquecer o poder do pensamento para que ele “não seja considerado verdadeiro”, o ceticismo não dá nada como certo: ele induz “ataraxia, indiferença, imperturbabilidade” e “segue a vacilação de tudo o que está acabado enquanto a sombra segue o corpo”. Não é a “dúvida”, mas o “ceticismo que suspende o julgamento” que é a verdadeira figura desse modo de pensar. Olhando mais de perto, de fato, “o ponto de vista da dúvida é a antítese do ceticismo”, pois se “a dúvida implica ansiedade como gostaria de encontrar paz em alguma coisa”, o ceticismo é “indiferente a esta ou aquela tese e não quer descansar em um dos opostos” (HEGEL, 1968, v. 8, p. 150).

Essa ataraxia e essa recusa em defender um lado da oposição que caracterizava o olhar dos céticos, parecia a Hegel não apenas insustentável do ponto de vista teórico, mas também deletéria para

o desenvolvimento do movimento histórico. Na *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* de 1802, em que a tentativa de Ernst Schulze de liquidar a universalidade da razão kantiana é duramente criticada, Hegel estabelece um paralelo entre a passividade filosófica, o campo da suspensão do juízo e a passividade política:

a passividade política em tempos de agitação estatal, foi atingida pelo legislador ateniense com a pena de morte; a passividade filosófica de não tomar partido, mas de estar a priori decidido a submeter-se a qual destino será coroado de vitória e reconhecimento geral, acarreta em si a morte da razão especulativa. (HEGEL, 1979, v. 2, p. 350)

O "não tomar partido" aqui denunciado deve estar relacionado ao "não querer descansar em um dos opostos" contra o qual, ao criticar o ceticismo antigo, são levantadas nas *Lezioni sulla storia della filosofia*. Dado que "o ceticismo moderno, diferentemente do antigo, supõe que a consciência imediata, a percepção sensível, é algo verdadeiro" (HEGEL, 1968, v. 8, p. 152), ambos permanecem comuns "não tomar partido" e "não querer descansar em um dos opostos". Evidentemente, a negação de que o ceticismo opera na luta filosófica pela verdade, ou na luta por uma verdade mais profunda do que aquela imediatamente adquirida pela percepção sensível, revela-se, segundo Hegel, emaranhada com a deslegitimação da luta política pela liberdade, ou da luta pela liberdade, mais profundo do que o previsto pelas relações sociais vigentes.

Considerando a comparação escolhida por Hegel: a passividade política no momento das desordens do Estado atingidas pelo legislador ateniense com a pena de morte. Pouco antes em, *La Costituzione della Germania*, ele havia denunciado na anarquia do Império Alemão - fragmentado em principados estrangeiros e indiferentes ao poder central - a causa primeira da derrota sofrida pelos exércitos franceses, mas também de sua condição de fragilidade política tornado o seu território um convidativo teatro de conquista. A defesa da universalidade filosófica dos impulsos desintegrantes que se relacionavam com o "pensamento... enfraquecendo-o para que [não fosse] tido como verdadeiro" (HEGEL, 1968, v. 8, p. 149), oferecia um lado cultural à defesa da universalidade política, ou seja, do Estado central, a partir dos impulsos destrutivos e particularistas que o debilitavam.

Deve-se ter em mente que o vício da concepção débil de verdade defendida pelo ceticismo não consiste, para Hegel, em ser um falso absoluto em oposição ao verdadeiro absoluto, mas essencialmente em seu caráter unilateral. O pensamento forte do filósofo alemão, portanto, faz do pensamento débil seu próprio momento, um lado de sua própria verdade: ele abarca o pensamento débil, mas não se reduz a ele.

Esse aspecto abre as cortinas para a segunda característica de sua concepção de verdade. Para Hegel "o verdadeiro é o processo" (HEGEL, 1968, v. 23, § 2, p. 723), como afirma em sua *Lógica*, isto é, "o verdadeiro não é o dado" (HEGEL, 1968, v. 23, § 2, p. 804); por outro lado, lemos no primeiro

capítulo de *Lehre vom Sein*, "nem o ser nem o nada é algo verdadeiro", pois "sua verdade é apenas devir" (HEGEL, 1969-1979, v. 5, p. 97).

Já em *Fenomenologia dello Spirito*, ao postular a identidade entre o verdadeiro e o todo, apressou-se a especificar que o todo não deve ser entendido como algo estático, mas como "a essência que só se tem plenamente por meio do próprio desenvolvimento", portanto não simplesmente como "o resultado", mas como "o resultado junto com o devir que o produziu" (HEGEL, 1969-1979, v. 3, p. 97).

Neste ponto, Hegel traça uma distinção "entre verdade filosófica e verdade ordinária" que as *Lezioni sulla logica* de 1831 expressam com particular clareza: "a concepção ordinária de verdade consiste no acordo de nossas representações com um objeto, isto é, no fato de que eles têm o mesmo conteúdo que o objeto". Certamente, "na representação o conteúdo particular" "torna-se um universal", mas o que neste conteúdo particular "é essencial" precisamente na representação "permanece" e assim a representação, correspondente ao conteúdo, é chamada de verdadeiro. Mas esta "é a verdade no sentido usual do termo" e se configura como "uma verdade que possuo". Portanto, "não nos perguntamos se os próprios objetos" (e por "objetos" Hegel significa "nossas [mesmas] ações"), "têm verdade", que é a "questão em que consiste o interesse filosófico" (HEGEL, 1968, v. 23, § 2, p. 665). Olhando mais de perto, a correspondência entre a representação e o objeto é uma simples verdade sensível, finita e "para nos expressarmos com mais precisão podemos dizer que as representações" (HEGEL, 1969-1979, v. 3, p. 97), ao invés de verdadeiras, "são no máximo corretas"; de fato, "julgamentos como" esta folha está em branco "são juízos corretos, mas não são juízos de verdade" (1968, v. 23, § 2, p. 670). Isso ocorre porque os objetos não apenas expressam suas qualidades sensíveis e finitas: eles, como nossas ações, expressam normas internas. Assim, na ilustração das leis que regem os objetos e nossas ações consiste a verdade filosófica, que, longe de ser algo finito, "é, em geral, o infinito" (1968, v. 23, § 2, p. 666).

A verdade, portanto, capta para Hegel a essência de um processo, uma essência que emerge em toda a sua plenitude no momento em que o processo completou seu desenvolvimento, constituindo, dessa travessia, sua permanência. É por isso que a *Scienza della logica* define essência como "o ser que é passado, mas passado sem tempo" (HEGEL, 1969-1979, v. 6, p. 12).

Também para Fichte, como oportunamente se observou, "a verdade, embora se cumpra no tempo, é, no entanto, atemporal" (RAMETTA, 2003, p. 468). Uma comparação mais próxima entre os dois, no entanto, revela diferenças fundamentais e substanciais. Dada a estreita relação que existe entre verdade e manifestação em ambas, uma lacuna intransponível entre elas permanece no pensamento de Fichte. De fato, em Hegel,

a verdade excede cada manifestação em que aparece, mas coincide com a totalidade de sua aparição. Em Fichte, por outro lado, a verdade, o "vivo", o "esse in mero actu", dão origem de tempos em tempos a totalidades diferenciadas, tanto em relação umas às outras, quanto na medida em que aparecem ricas em articulações

para o seu interior: mas precisamente na medida em que exprimem tudo o que podem exprimir, nenhuma delas, nem toda a manifestação que representam, pode esgotar a vida como fonte originária do ser ao aparecer: pelo contrário, cada uma delas reabre a possibilidade de um novo surgir, justamente porque cada um deles está "completado", e ao ser "completado" evidencia a lacuna entre o todo que exprime e a ideia que o torna possível. (RAMETTA, 2003, p. 466)

Portanto, se para Hegel a relação entre verdade e manifestação é, por assim dizer, total, já que em sua opinião não há verdade que não se desdobre e a essência da essência é justamente a de se manifestar, em Fichte a verdade não se esgota nas formas de manifestação porque transborda para a ideia, para essa ideia que torna tudo possível, que a conduz e a transcende.

É um aspecto que é enfatizado por Hegel em *Fede e sapere*, em um momento histórico em que observava o empirismo alemão destituído por Fichte de seu valor infinito como questão nacional e reduzido a um não-eu inerte, caótico e disforme confinado de volta para dentro das fronteiras da racionalidade, ou melhor, do ego, através do avanço militar da razão que veio de fora. Foi a subordinação do empírico por um absoluto fora dele que não tem que dar conta dele. E assim, afirma Hegel, colocando a verdade além da manifestação, “a filosofia de Fichte certamente concorda com a de Jacobi”, apesar da aparente oposição: para ambos, de fato, “o absoluto só está na fé, não no conhecimento” (HEGEL, 1968, v. 4, p. 397). A insistência no conteúdo empírico e universal que contém, a exortação a trazer a verdade para o mundo real e não deixá-lo para além disso, foi, como veremos mais detalhadamente mais adiante, o convite no plano político a não desprezar o empirismo alemão, não para torná-lo um cordeiro sacrificial no altar da universalidade abstrata, mas para vislumbrar nele o peso da questão nacional, a necessidade de construção do Estado/nação, elemento central da modernidade e do universalismo concreto.

A verdade é sempre concreta

A partir do exposto, podemos entender como Hegel, nas *Lezioni sulla filosofia della storia*, argumentava não apenas contra o romantismo reacionário e a teologia que dava suporte às forças da Restauração, mas também contra a mesma lacuna entre verdade e realidade encontrada em *A filosofia de Fichte*, quando teve o cuidado de sublinhar que "se a verdade é abstrata, então não é verdade", que se "a razão humana está voltada para o concreto" (HEGEL, 1969-1979, v. 18, p. 43), isso acontece, como ele especifica nas *Lezioni sulla logica*, porque "o abstrato não tem verdade" (HEGEL, 1969-1979, v. 74). O verdadeiro e o real, portanto, assim como o infinito e o finito, não podem ser separados ou pensados um independentemente do outro. Da mesma forma, "o bem [em si] não é abstrato e falso": se o bem deve ser pensado como verdadeiro e concreto, o que é, em uma inspeção mais próxima, a única maneira de realmente ser pensado, é no mundo não fora dele.

Este é um aspecto que retorna nas *Lezioni sulla filosofia della storia*, que celebram a reconciliação entre Deus e a realidade concreta como conquista universal, ou a aquisição da consciência "de que o mundo é capaz de conter a verdade, enquanto antes o mundo foi considerado apenas como mal, incapaz de bem, que permaneceu uma vida após a morte" (HEGEL, 1969-1979, v. 12, p. 502). Esta é uma posição, contra a qual argumenta Hegel, à qual o próprio Fichte deu seu lado nos *Lineamenti del tempo presente*, quando definiu seu próprio tempo como "a época da pecaminosidade completa", colocando o Bem em um puro ego extra-sensível ou no leito de uma realidade hipotética projetada em um futuro indefinido além da era contemporânea.

Verdade e transformação histórico/social

A verdade filosófica tem, para Hegel, um importante valor político, na medida em que constitui o aguilhão que solicita a transformação em sentido cada vez mais universalista das relações históricas/sociais vigentes. Mas, em retrospectiva, é também o efeito. O homem, diz Hegel em suas *Lezioni sulla filosofia della storia*, "atinge a verdade apenas através do processo de transformação" (HEGEL, 1969-1979, v. 12, p. 504).

I *Lineamenti di filosofia del diritto*, por sua vez, destaca como a incognoscibilidade do verdadeiro está intimamente ligada à incognoscibilidade do justo e do ético. Portanto, eles criticam resolutamente a ética da convicção de Jakob Fries e seus seguidores: de fato, se aceitarmos que a "subsunção de uma ação sob a determinação do Bem pertence ao sujeito" então fazemos desaparecer completamente "mesmo a aparência de uma ética da objetividade". É uma concepção filiada "àquela autodenominada filosofia... que não admite a cognoscibilidade da verdade", pois contrabandeia "o conhecimento da verdade por uma vaidade vazia" e, portanto, coloca "a ética na visão peculiar do mundo próprio do indivíduo e em sua convicção particular" (HEGEL, 1969-1979, v. 7, p. 273), para o qual pareceria que a simples "minha intenção de fazer o bem e minha convicção de que é bom tornam minha ação boa". Nesse sentido, a "fidelidade formal subjetiva" seria suficiente para conter "o que cumpre o dever" (HEGEL, 1969-1979, v. 7, p. 275).

Certamente, o ceticismo filosófico às vezes permite que a verdade encontre um lar na natureza, afirmando que a natureza "é intimamente racional" e que "o conhecimento deve buscar e apreender em conceitos essa razão real contida nela - a eterna harmonia da natureza, entendida como sua lei e essência imanente - sem se deter nas configurações e casualidades que se manifestam na superfície"; e, no entanto, o discurso filosófico avança muito pouco se, admitindo isso, deixa "o mundo ético, o Estado" e "o universo espiritual" como um todo "à mercê do acaso e da arbitrariedade", expulsando assim a verdade "para além deste mundo" (HEGEL, 1969-1979, v. 7, p. 16).

Muito pouco avança o conhecimento quando parte da convicção segundo a qual a chamada “pedra filosofal” está escondida apenas nos labirintos fenomênicos da natureza e não pode ser acomodada na vida do direito e da história.

Olhando mais de perto, uma filosofia que quer restringir tão severamente os limites da verdade e sua cognoscibilidade é uma filosofia que quer restringir os limites do conhecimento ou, em última análise, uma filosofia comprometida em construir inconscientemente sua própria força. De fato, as paixões e os sentimentos não valem nada se o único caminho que lhes é permitido percorrer for construído sobre os escalpos da verdade:

a filosofia autodenominada declarou expressamente que *a verdade em si não pode ser conhecida* e que a verdade consistiria, ao contrário, *naquilo que cada um deixa fluir de seu coração, alma e entusiasmo*, em torno de objetos éticos, especialmente em torno do Estado, para o governo, à Constituição. O que não foi dito sobre isso que lisonjeia especialmente os jovens? (HEGEL, 1969-1979, v. 7, p. 16)

Mas, olhando mais de perto, é uma bajulação que tem o sabor de um presente envenenado, já que a remoção do conhecimento da verdade é uma remoção do conhecimento do reino da lei. O objetivo dessa filosofia é, de fato,

colocar a Ciência na percepção imediata e na imaginação acidental e não no desenvolvimento do pensamento e do conceito e, ao mesmo tempo, permitir dissolver a rica articulação que é o Estado, que é a arquitetônica da sua racionalidade, que, através da diferenciação determinada das esferas da vida pública e seus direitos, e pelo rigor da medida em que cada pilar, arco e contraforte encontra seu suporte, faz brotar a força do Todo da harmonia de seus membros – que se dissolva este edifício bem estruturado no mingau do “coração, da amizade, e do entusiasmo”. Assim como o mundo em geral, segundo Epicuro, não é deixado à casualidade subjetiva da opinião e do arbítrio, certamente também não o é o mundo ético, que, ao contrário, segundo o ponto de vista mencionado, deveria ser (HEGEL, 1969-1979, v. 7, p. 19).

Os Esboços referem-se aqui em nota de rodapé à *Scienza della logica*, em cuja Introdução, o *Sistema di logica* de Fries (1811) é classificado como uma obra “insignificante” repleta de “superficialidade”. Isto antes de criticar a sua “silogização” mecânica, em que as “determinações são tomadas como fixas, na sua imobilidade e colocadas entre si apenas numa relação extrínseca”, desencadeando “um procedimento inteiramente analítico” e abrindo caminho a “um cálculo vazio de conceito” (HEGEL, 1968, v. 11, p. 23-24).

No entanto, a disputa lógico/filosófica revela outras questões: no conflito entre Hegel e Fries o que estava em jogo, em retrospecto, era a hegemonia cultural e política dentro das *Burschenschaften*, complexo de organizações estudantis engajadas na construção da unidade nacional e na lutas de libertação contra a ocupação estrangeira (*Befreiungskriege*):

No movimento [da *Burschenschaften* n.d.r.] manifestou-se uma oposição entre duas alas: uma, maioria e que vai adquirindo cada vez mais peso, que se inspirou na participação ativa na guerra de libertação anti-francesa e que, no esforço de construir uma tradição cultural e política autóctone, rejeitou a filosofia “estrangeira”

e em particular a francesa e, inspirada pelo romantismo, passou a celebrar a espontaneidade do sentimento e do entusiasmo, não apenas como órgãos privilegiados do conhecimento, mas também como peculiares características do povo alemão; a outra ala, mais interessada em reformas no sentido liberal, promoveu a renovação da Alemanha através da "filosofia", aquela filosofia na qual... foi expressa desde a Revolução Francesa até a queda de Napoleão. Hegel influenciou uma ala da *Burschenschaft* e Fries a ala oposta. (LOSURDO, 1997, p. 300)

Contra as pretensões de abandonar-se instintivamente ao "mingau do coração", que pairava sobretudo no mundo estudantil, tornando-o presa fácil das relações sociais existentes e afastando-o dos impulsos iluministas mais sóbrios, Hegel no *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, compromete-se a favorecer um acesso mais fácil da verdade à consciência, convidando o homem a encontrar a coragem e a força para empreender, ao longo do arco do próprio caminho, "a fadiga do conceito" (HEGEL, 1968, v. 9, p. 41).

Verdades universais e interesses particulares

Para Hegel, a verdade e a consciência dos direitos universais encontram seu caminho bloqueado pelo peso que os interesses particulares exercem sobre nossos julgamentos. De facto, estes dão origem a uma falsa consciência e a prejuízos políticos, capazes de apresentar como universalmente verdadeiro o que o é apenas particularmente e de contrabandear interesses puramente privados como interesses universais.

Desde Berna, fica evidente, "uma estreita relação entre a *Privateleben*⁵ e a cristandade", relação que esclarece a razão pela qual "posteriormente diria que partiu das 'necessidades condicionadas' do homem, querendo com isso significar que as necessidades religiosas são, em todo caso, condicionadas por uma situação ético-política". Aqui podemos observar "o primeiro esboço da sua concepção dos sistemas filosóficos não como a consciência de um pensamento solitário e abstrato, mas como a consciência de uma época" (MASSOLO, 1953, p. 55-56).

A religião cristã, que para Hegel representa a expressão máxima dos sistemas religiosos, constitui nas suas articulações o reflexo das estruturas sociais da época em que surge: se com a passagem da civilização helênica para o mundo romano temos um distanciamento progressivo do indivíduo do Estado, assim no plano religioso temos um aumento progressivo da distância de Deus do mundo. A individualidade, o *Privatmensch*, torna-se neste ponto a figura do tecido social e da religião, uma figura que com o tempo pode assumir características cada vez mais despóticas:

Quando uma religião cai em um mero culto objetivo, torna-se um instrumento de escravidão e opressão. Hegel [sempre o Hegel de Berna n. d. r.] acrescenta que essa corrupção é inevitável no Cristianismo, tanto por causa de seu espírito originalmente estranho, quanto porque já é em seus próprios princípios uma religião privada, isto é, uma religião cujo interesse político, pois se dirige apenas ao indivíduo (primeiro vislumbre do que Hegel verá em todo o seu destino), logo apresentou aquelas características contraditórias que a tornaram, como religião

nacional, um sistema de opressão e intolerância. O Cristianismo, de fato, teve que perder fatalmente sua interioridade como religião baseada no livre consentimento de uma comunidade privada inevitavelmente pequena. Se a sua difusão baseou-se numa situação de crise, pela qual o indivíduo se encontrava à margem do Estado, a sua existência atual, agora que os povos voltam a participar na vida política, é motivada pelos interesses de quem quer manter seus privilégios e sua violência (MASSOLO, 1953, p. 59).

Trata-se de um problema enfrentado nos chamados *Scritti teologici giovanili*, mas que aparece em todo o seu valor de contingência política na correspondência com Schelling. Este último, na carta a Hegel datada de 6 de janeiro de 1795, havia reclamado da distorção do pensamento de Kant pelos teólogos de Tübingen, que fizeram o possível para dobrar "a prova moral em seu próprio benefício" até que "num piscar de olhos olho brota[se] o *deus ex machina*, o Ser pessoal, individual que se senta no céu!". Segundo Schelling, trata-se de uma distorção que advém de uma forma de tolice, de ingenuidade hermenêutica que permanece "fixada à letra" do texto kantiano. Para isso, diz dirigindo-se ao amigo, "temos ainda de avançar com a filosofia" e "esmagar tudo em pedacinhos para que possam agarrá-lo com as mãos" (HOFFMEINSTER, 1952-1977, v. 4, p. 14, Carta 7), para que finalmente compreendam o que a sua superstição os impede de compreender.

Para Hegel, porém, aquela superstição denunciada por Schelling como a causa da distorção do pensamento kantiano já aparecia como consequência de algo extra-especulativo:

Não é de admirar o que você me diz sobre a direção teológico-kantiana (*si diis placet*) da filosofia em Tübingen. A ortodoxia não pode ser abalada enquanto sua profissão, tão ligada às vantagens mundanas, permanecer entrelaçada em todo o Estado. Tal interesse é forte demais para ser derrubado tão rapidamente, e também age sem que estejamos claramente cientes disso (HOFFMEINSTER, 1952-1977, v. 1, p. 16, Carta 8).

A ortodoxia de Tübingen manteve-se essencialmente viva não tanto pela falta de clarificação do pensamento kantiano, mas pelos interesses sociais que a fundamentam e pelas estruturas políticas que continuaram a protegê-los. É aqui que o interesse particular colide com o avanço da verdade universal.

Mas há algo ainda mais significativo na resposta de Hegel a Schelling além do tom militante e da *vis* polêmica que a atravessa:

Acho que não seria desinteressante perturbar tanto quanto possível esses teólogos que estão ocupados com seu zelo de formiga em obter um andaime crítico para a consolidação de seu templo gótico; seria preciso tornar tudo mais difícil para eles, afugentá-los com o chicote de todos os cantos onde se refugiam, até que não encontrem mais nada e sejam obrigados a se revelarem em sua completa nudez à luz do dia. Mas entre o material que roubam da pira kantiana para evitar o incêndio da dogmática, trazem também para casa carvões incandescentes. E assim facilitam a difusão geral das ideias filosóficas. (HOFFMEINSTER, 1952-1977, v. 1, p. 16, Carta 8).

Hegel descreve aqui o processo de deformação e introjeção do kantismo pelos teólogos de Tübingen como uma espécie de *revolução filosófica passiva*. Com a pressão da filosofia kantiana como

negação da negação, a tese da já decadente positividade cristã absorve, ou seja, num último suspiro de vida, elementos da antítese para não se deixar vencer, para "impedir o fogo" da velha arquitetura especulativa. Uma *revolução filosófica passiva* que tenta decapitar a negação, incorporando-a em suas compatibilidades sistêmicas, para evitar o risco de uma *revolução filosófica ativa* que varre todos os resíduos do antigo credo de uma só vez. Nessa absorção, porém, que é obrigada a se conformar com a centralidade atribuída por Kant ao valor da razão e do universal, segundo Hegel, já está inscrita uma sentença de morte para a dogmática e a ortodoxia. Os interesses particulares, por mais que trabalhem, não podem continuar por muito tempo impedindo o surgimento de verdades universais. Especialmente porque em janeiro de 1795, quando Hegel escreveu esta carta, vemos não apenas a filosofia kantiana e a filosofia de Fichte, da qual os dois amigos falam com entusiasmo naquele momento, pressionando para o colapso do velho mundo conceitual, mas também o vento político do Revolução Francesa, que fomentou a derrubada do feudalismo e das antigas hierarquias sociais sobre as quais esse mundo foi fundado em toda a Europa.

Pós-moderno e pathos anti-hegeliano

Voltando ao nosso tempo, a ascensão da ideologia pós-moderna assumiu características específicas que, embora multiformes, não deixam de ser passíveis de serem agrupadas sob uma perspectiva extremamente distante daquela promovida pelo sistema hegeliano. Se já no final da década de 1960 Brecht e Kafka já haviam sido considerados em grande mérito por terem questionado “o habitual, denunciando a face inocente do *imediatismo*” (GUGLIELMI, 1967, p. 40, destaque nosso), hoje precisamente se lamenta a vitória que, pelo menos para esta fase, o imediatismo tenha alcançado sobre Kafka e sobre Brecht: constata-se que a própria literatura perdeu a tradicional posição de equilíbrio entre a sua “vontade de viver” e a sua viragem “para o ‘depois’”, recuando para a perspectiva vanguardista em que, “sob o signo de um vitalismo exagerado ou de uma aspiração a alguma pureza original”, saltava-se ao mesmo tempo o “desencontro” e negava-se “toda a mediação”, dando assim lugar a “uma *imediateza* ardente ou evanescente” (FERRONI, apud, MAGRIS, 2011, destaque nosso).

No entanto, o que não deve ser esquecido é a orientação dissidente que anima a cultura do pós-moderno, bem como a sua facilidade de se enraizar, com maior ou menor força, precisamente entre aquelas almas mais heréticas do tecido social, que assim acreditam encontrar nesta cultura referências teóricas sólidas com as quais legitimar o sentimento de estranhamento e subordinação em relação ao mundo. Homi Bhabha parece ter sido um dos intelectuais mais hábeis a ter transposto a cultura da pós-modernidade, com todas as suas limitações características, para o campo dos *Estudos Pós-coloniais*. Uma das figuras representativas dessa cultura é identificada em Jacques Derrida, definido por alguns como “o mais pós-moderno dos filósofos” (BERARDINELLI, 2007, p. 15): o seu

pensamento assemelha-se, mais do que “uma casa de portas e janelas escancaradas” (BERARDINELLI, 2007, p. 177), a “uma casa que intrepidamente recusa ter paredes”, ou “uma escada sem degraus” em que dominar o discurso nada mais é do que “uma inconclusão atarefada”. Essa mesma impressão também se sente quando se depara com os escritos de Homi Bhabha, que não por acaso afirma com orgulho sua “dívida para com o gênio vivo de Jacques Derrida” (BHABHA, 1994, p. 199). O filósofo francês seria assumido por Bhabha como referencial teórico para “limitar o domínio do historicismo” (BHABHA, 1994, p. 201). Aqui nos deparamos com uma crítica subjetiva do objeto, inteiramente interna à compatibilidade estrutural do próprio objeto. Um sistema é particularmente sólido não onde a dissidência é reprimida em suas manifestações mais elementares, mas onde foi hegemonizada e remodelada com base na mesma reconciliabilidade sistêmica. O fato mais perturbador desse processo é o desconhecimento com que o sujeito produz efeitos objetivamente opostos às intenções de suas ações. É um fenômeno de constante variabilidade que se repete ciclicamente na história: já havia surgido na polêmica de Gramsci contra o movimento anarquista (Cf. GRAMSCI, 1954, p. 396-401) e foi reexaminado, em suas configurações inéditas, pelos dois estudos críticos de David Harvey (1989) e Fredric Jameson (1991).

Na Itália, Franco Fortini foi o único a fornecer as premissas para uma sistematização lógica (situada, como veremos, na órbita do sistema hegeliano) desse fenômeno: não apenas quando, na esteira de Hegel, ele argumenta contra “o anarquista-existencial do instante e do *imediato*” (FORTINI, 2003, p. 219), mas também quando, no mesmo sentido, denuncia a quintessência das velhas e das novas vanguardas artísticas, traçando as suas características desde o surgimento da pós-modernidade e da contínua degeneração:

Ao contrário de Adorno, vimos no espírito das vanguardas mais recentes (mas, em certa medida, também nas de todo o nosso século) uma cumplicidade objetiva com a opressão, como apenas escravos alistados para reprimir as revoltas de outros escravos. A indústria cultural e o niilismo de massa agora se encarregam de fornecer negações a baixo preço. Daí a paradoxal legitimidade dos maneirismos ou, digamos, usos “pós-modernos”, isto é, a renúncia radical a tudo negar, rica em disposições afirmativas e recuperando de tudo um pouco, como se fosse material estragado, dos infundáveis *marché-aux-puces* de civilizações que conhecemos (FORTINI, 2003, p. 1649-1650).

Aqui é possível observar uma argumentação com marcas da influência hegeliana. Se na polêmica contra as vanguardas e a cultura pós-moderna, Fortini fala de “negações de baixo preço” (FORTINI, 2003, p. 1650), na *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*, Hegel já denuncia o caráter autoilusório do “negativo abstrato (*Abstrakt-Negativ*)” (HEGEL, 1969-1979, v. 8, p. 243) que, como resultado do indivíduo, não tem correlação com a objetividade e o processo histórico imanente, mas, como explica a *Scienza della Logica*, revela-se uma espécie de “negatividade transcendente”, ou seja, alheia ao objeto e incapaz de realizar a função da negatividade objetiva:

Com efeito, quando o negativo não exprime senão a abstração de um arbítrio subjetivo, ou a determinação de uma comparação extrínseca, certamente não existe para o positivo objetivo, ou seja, este não se refere em si a um tal vazio abstrato; mas então a determinação de ser positivo também é apenas extrínseca a ele (HEGEL, 1969-1979, v. 6, p. 70).

O *negativo abstrato* torna-se, portanto, uma *inconsciência indiferente*, uma *bela alma*, pois foge das contradições objetivas, imanentes, pretendendo fundar subjetivamente sua própria contradição, sem se importar com as relações entre as forças em jogo, e forçando a natureza do objeto dentro de sua própria construção imaginativa.

É o limite que realmente marca o belo trabalho teórico de Homi Bhabha. Segundo o crítico indiano, é preciso "libertar o discurso da emancipação dos constrangimentos das oposições binárias" (BHABHA, 1994, p. 266), renunciar aos "conceitos de 'classe' e 'gênero' como categorias conceituais e organizacionais particulares e fundamentais", adquirir a "a consciência da especificidade do sujeito" abrindo "a possibilidade de uma cultura híbrida que aceita a diferença sem uma hierarquia aceita ou imposta" (BHABHA, 1994, p. 4-5). A polêmica contra as "oposições binárias" seria tacitamente dirigida contra Hegel, mas contra um Hegel já esclerosado pela leitura simplista da cultura pós-moderna. Olhando mais de perto, de fato, as oposições binárias não fazem parte do sistema de Hegel, no qual um papel central é desempenhado precisamente pela "dialética como crítica do dualismo" (SZONDI, 2007, p. 123). Ao contrário do mecanismo oferecido pela rigidez lógica das oposições kantianas, o sistema hegeliano de fato

pressupõe a crença de que os opostos não se limitam a simplesmente excluir-se, que a contradição não indica um erro lógico, nem pode ser resolvida de modo que um dos dois momentos opostos sucumba e seja eliminado. Hegel fala da relação *vivente* e da interação dos opostos porque está convencido de que a oposição é uma lei do ser, na forma - certamente - de que os momentos contraditórios estão em relação uns com os outros, agem uns sobre os outros, se mediam entre si em formas sempre novas sínteses (porque são sempre destruídas de novo). Hegel não fala da relação *vivente* dos opostos em sentido metafórico, mas porque na referência recíproca dos opostos ele vê o mesmo princípio de vida. Esse conceito hegeliano da vida, do *vivente*, também desempenha um papel importante na estética (SZONDI, 2007, p. 61-62).

A *dialética vivente* de Hegel revela-se algo bem diferente da inflexível lógica binária à qual se tenta, de modo simplista, reduzi-la. Além das oposições, nela estão presentes as interações, os elos de reciprocidade, a síntese, as relações e as ações entre os mesmos momentos contraditórios. A redução do pensamento de Hegel à lógica binária facilitou a intenção de descartar a categoria da *contradição* por meio do elogio à *diferença* e ao *hibridismo*. Porém, justamente no ato de aclamar a diferença acabamos perdendo de vista a relação que continuava existindo entre as determinações do sistema hegeliano, apesar de sua diversidade. Essa perplexidade levou à decomposição da unidade real em uma série ilimitada de mônadas, inconscientemente representadas como corpos flutuantes em órbitas gravitacionais distintas. A atomização da existência humana, que aumentou proporcionalmente ao

desenvolvimento econômico-político das sociedades capitalistas ocidentais, encontrou assim sua própria armadura ideológica: a pós-modernidade dotou-a de um quadro de perspectiva capaz de incorporar, no leito anatômico de seu sistema social, os instintos subversivos (as pulsões transformadoras), bem como aquela necessidade ansiada, embora ainda percebida a nível emocional imediato e abstrato, de uma nova síntese existencial, político/social e intersubjetiva.

Um valioso trabalho filosófico, diante do enorme desenvolvimento (em sentido quantitativo e qualitativo) das superestruturas e determinações objetivas que ocorreram desde a época de Hegel até o presente, revelar-se-ia aquela capaz de estudar seu comportamento relacional e sua tendência, classificando-os em conjuntos que compõem o quadro de uma *fenomenologia da contradição*. Mas é evidente que, com a liquidação de Hegel e da categoria de *contradição objetiva* que a pós-modernidade e suas afiliações promovem, tal projeto jamais poderia sequer começar.

Referências:

- BERARDINELLI, A. **Casi critici**. Dal postmoderno alla mutazione. Quodlibet, Macerata, 2007.
- BERTI, E. **Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni**. L'Epos, Palermo, 1987.
- BHABHA, H. **The Location of Culture**. Routledge, London, 1994.
- COLLETTI, L. **Tramonto dell'ideologia**. Laterza, Roma/Bari, 1980.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e la filosofia e altri testi**. Einaudi, Torino, 2002.
- FORTINI, F. **Saggi ed epigrammi**. A. Mondadori, Milano, 2003.
- FUKUYAMA, F. **The End of History and the Last Man**. Free Press, New York, 1992.
- GRAMSCI, A. **Discorso agli anarchici, in L'ordine nuovo 1919-1920**. Einaudi, Torino, 1954.
- GRAMSCI, A. **Quaderni del carcere**. Einaudi, Torino, 2001.
- GUGLIELMI, G. **Letteratura come sistema e come funzione**. Einaudi, Torino, 1967.
- HARVEY, D. **The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change**. Blackwell, New Jersey, 1989.
- HEGEL, G. W. F. **Gesammelte Werke**. Edizione storico/critica a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Forschungsgemeinschaft dello Hegel-Archiv di Bochum, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968.
- HEGEL, W. F. Wissenschaft der Logik, in Id, **Werke in zwanzig Bänden**, a c. di Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, sulla base dell'edizione del 1832-45, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969-1979.
- HOFFMEINSTER, J. (a c.). **Briefe von und an Hegel**. v. 4, Felix Meiner, Hamburg, 1952-1977.
- JAMESON, F. **Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism**. Duke University Press, Durham, 1991.
- KELSEN, H. **Sozialismus und Staat: Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus**, Hirschfeld, Leipzig, 1920.
- LOSURDO, D. **L'ipocondria dell'impolitico**. La critica di Hegel ieri e oggi. Milella, Lecce, 2001.

- LOSURDO, Domenico. **Hegel e la Germania**. Filosofia e questione nazionale tra Rivoluzione e Reazione. Editora Guerini e Associati, Napoli, 1997.
- MAGRIS, C. **Le nuove Liala uccidono il romanzo**. Corriere della Sera, 17-06-2011.
- MASSOLO, A. Prime ricerche di Hegel, in Id., **La storia della filosofia come problema**. Roma-Milano, Bocca, 1953.
- POPPER, K. **The Open Society and Its Enemies** (Vol 2). The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath. Routledge, London, 1945.
- RAMETTA, G. L'idea di filosofia nel tardo Fichte. **Rivista di storia della filosofia**, v. 57, 2003.
- RITTER, J. **Hegel e la rivoluzione francese**. Guida Editori, Napoli, 1970.
- SAID, E. W. **Orientalism** Vintage Book, New York, 1978.
- SEVERINO, E. **La tendenza fondamentale del nostro tempo**. Adelphi, Milano, 1988.
- SEVERINO, E. **Studi di filosofia della prassi**. Adelphi, Milano, 1962.
- SEVERINO, E. **Studi di filosofia della prassi**. Nuova edizione ampliata. Adelphi, Milano, 1984.
- SZONDI, P. **La poetica di Hegel**. Einaudi, Torino, 2007.
- TRENDELENBURG, F. A. **Die logische Frage in Hegels System**. Brockhaus, Leipzig, 1843.
- VATTIMO, G. **Al di là del soggetto**. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica. Feltrinelli, Milano, 1984.
- WESTPHAL, B. **Geocritica**. Reale finzione, spazio. Armando Editore, Roma, 2007.

Notas

¹ Docente associado e habilitado em "Crítica literária e literatura comparada", leciona nas cadeiras de filosofia contemporânea e filosofia política da Universidade de Urbino. Membro da "Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken" e editor da revista científica "Historical Materialism". Autor de vários volumes que investigam a relação entre filosofia e processos histórico/sociais. Publicou recentemente, *Ditaduras democráticas e democracias ditatoriais. Problemas históricos e filosóficos* (Carocci, 2021) e *A Revolução de Outubro e o pensamento de Hegel* (Mimesis 2022). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6938-9972>. E-mail: emi3_ale@yahoo.it

² Doutor em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Docente da Universidade Federal de Viçosa (UFV). Atua no Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGE/DPE/UFV. Líder do grupo de pesquisa Educação, Conhecimento e Processos Educativos e do grupo de estudos dos Clássicos Contemporâneos em Educação (GECCE). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0201073550093287>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0404-0328>. E-mail: cezar.demari@ufv.br.

³ Aqui é que o verdadeiro alvo da polêmica sobre a contradição aparece explícito como sendo Marx.

⁴ Cf. em Eduard W. Said, *Orientalism*, Vintage Book, New York 1978. Especialmente o primeiro parágrafo do capítulo 3: *Manifest and latent orientalism*.

⁵ Vida privada

Recebido em: 27 de dez. 2022

Aprovado em: 28 de dez. 2022