**Revolução política, instauração estética**

**Aula 5**

Vimos, em aulas anteriores, como o conceito moderno de Revolução parecia solidário da emergência de um outro *kratos,* de uma outra concepção de força. Só uma revolução modifica a força que anima o exercício do poder, não porque ela instaure a força em outros agentes, mas porque ela desconstitui sua gramática. Neste sentido, o movimento astronômico das revoluções era usado para descrever processos históricos que pareciam animados por uma força irresistível que a todos tragava, que levava os sujeitos a fazerem ações que eles sequer julgavam capazes até então, que eles sequer haviam projetado como um horizonte próprio às suas representações conscientes. Em uma revolução, as sociedades seriam atravessadas pelo caráter incontrolável da força de algo que será chamado a partir de então de “história” e que não se reduziria à somatória dos sistemas de interesses do indivíduos ou da compreensão das consciência individuais. Tal como a força de atração do Sol colocaria a Terra em movimento, a força de atração da história colocaria os sujeitos em movimento à sua própria revelia.

Mas notem como isto implicava a transformação estrutural do que até então entendíamos por “história”. Não mais a história como *Historia magistra vitae,* que garantia a intelecção da continuidade do tempo através do homogeneidade de exemplos a serem resgatados, mas a história como expressão da força de acontecimentos que levariam sujeitos para além das representações imediatas de suas consciências. Lembremos mais uma vez deste aparente paradoxo levantado por Hannah Arendt:

Era como se uma força maior do que o homem interviesse no momento em que os homens começavam a afirmar sua grandeza e a defender sua honra (...) As várias metáforas que mostram a revolução não como uma obra dos homens, mas como um processo irresistível, as metáforas de ondas, torrentes e correntezas, ainda foram cunhadas pelos próprios atores, que, por mais que tivessem se inebriado com o vinho da liberdade em abstrato, visivelmente não acreditavam mais que fossem agentes livres[[1]](#footnote-1).

Como vimos anteriormente, o paradoxo aqui ficaria por conta de um fenômeno, feito em nome da liberdade e da autonomia dos indivíduos, ser pensado como a submissão a uma força incontrolada, comparável a fenômenos naturais como ondas, correntezas e turbilhões. Uma força cuja subjetivação possível coloca em questão o que entenderíamos até então por liberdade. Pois se liberdade estiver associado à atualização dos sistemas de interesses de agentes individuais, então de fato a dinâmica que anima as Revoluções só pode aparecer como uma submissão. Mas talvez as Revoluções nos coloquem diante de uma mutação necessária do conceito de liberdade, na qual este aparecerá como a transformação da agência a partir da confiança no que não se coloca como representação para uma consciência, mesmo que seja alguma forma de consciência coletiva. E é neste ponto que a Revolução se vincula a uma teoria da história.

Durante o século XIX e boa parte do século XX a história foi a forma privilegiada de produção de corpos políticos. Para pensadores do porte de Hegel e Marx, a história aparecia como a destinação necessária da consciência não apenas por ela ser o campo no qual se daria a compreensão do sentido das ações dos indivíduos com suas determinações causais a serem reconstruídas, mas sobretudo por impedir o isolamento da consciência na figura do indivíduo atomizado, construindo identidades coletivas ao mostrar como a essência da consciência encontra-se na reconciliação de seu ser com um tempo social rememorado. Através da história, ser e tempo se reconciliariam no interior de uma memória social que deveria ser assumida reflexivamente por todo sujeito em suas ações. Memória que seria a essência orgânica do corpo político, condição para que ele existisse nas ações de cada indivíduo, como se tal corpo fosse sobretudo um modo de apropriação do tempo, de construção de relações de remissão no interior de um campo temporal contínuo, capaz de colocar momentos dispersos em sincronia a partir das pressões do presente.

Deste momento em diante, a consciência não podia mais ser, como era para Descartes, simplesmente o nome do ato de reflexão através do qual posso apreender as operações de meu próprio pensamento. Ato através do qual poderia encontrar as operações de meu pensar quando me volto para mim mesmo no interior de um tempo sem história, tempo instantâneo e pontilhista que dura o momento de uma enunciação, como vemos na segunda meditação cartesiana[[2]](#footnote-2). A partir de então, a consciência será fundamentalmente “consciência histórica”, ou seja, modo de atualização de um complexo de relações que parecem se articular a partir de uma unidade em progresso. No entanto, esta consciência histórica, como veremos, terá uma configuração bastante singular, pois ela não será marcada pela projeção prospectiva de um projeto, mas pela apropriação retroativa de acontecimentos. Ela será a expressão de um processo de subjetivação, e não do desdobramento de uma substância previamente assegurada. Isto nos colocará mais a frente questões importantes a respeito da pretensa dimensão teleológica de uma teoria da histórica marcada pelo advento das Revoluções.

Mas lembremos como, no interior da história, a consistência do corpo político seria dada por este caráter vetorial de um tempo que dá a impressão de progredir e acelerar em direção a um encontro consigo mesmo. Pois esta era a forma da consciência reconciliar sua essência com uma destinação que parece se realizar como pulsação temporal capaz de unificar, em uma rede causal contínua, origem e destino, passado e futuro. Mesmo quando o caráter vetorial do tempo histórico for pensado sob o signo da Revolução e sua nova ordem do tempo, ele nunca deixará de operar como uma certa recuperação de dimensões esquecidas do passado, de promessas que haviam ficado à espera de outro tempo. Lênin se via como a ressureição dos communards, a Revolução Francesa não cansou de constituir seu imaginário através da rememoração da República romana. Ou seja, mesmo a descontinuidade será a efetivação de outra forma de continuidade. Ninguém melhor que Benjamin explorou tal característica de certo tempo revolucionário ao afirmar  que:

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso[[3]](#footnote-3).

Neste sentido, a tarefa política revolucionária será definida a partir de uma certa *politização da temporalidade* que obedecerá duas estratégias: a *aceleração* do tempo em direção a seu destino e a *repetição* das lutas que ficaram para trás à espera de uma recuperação liberadora. Aceleração e repetição como dois vetores indissociáveis de uma mesma estratégia que visa o advento de um “corpo social por vir”, ou seja, corpo social que promete uma unidade semanticamente distinta daquela que se impõe na atualidade. Corpo que recupera e projeta, que desterra e constrói.

Neste sentido, gostaria de mostrar como podemos ler Hegel como um filósofo da Revolução, como é partir de operações próprias à sua filosofia que uma das mais influentes teorias da revolução, durante os séculos XIX e XX, se constituirá. Isto implica, entre outras coisas, compreender articulações fundamentais entre Revolução e temporalidade, sobre o modo específico de temporalidade que uma Revolução pressupõe.

**A crítica da duração**

Em suas *Lições sobre a filosofia da história,* Hegel termina por apresentar sua conhecida interpretação a respeito da Revolução Francesa. Segundo tal interpretação, o iluminismo teria produzido um princípio de emancipação ligado à força de abstração do pensamento em direção à apreensão da estrutura racional do mundo. Tal força permitiria a intelecção de princípios absolutos formais que, quando aplicados ao campo do político, nos levariam ao desvelamento da vontade como princípio fundador do poder. Ou seja, a vontade aparece como princípio social fundador. Uma vontade que, compreendida em si mesma, é vontade de liberdade: “A vontade absoluta é isso, querer ser livre”[[4]](#footnote-4). A liberdade da vontade será vista como o único fundamento possível de todo direito.

Neste sentido, lembremos como: “a vontade é o dispositivo que deve articular conjuntamente ser e ação”[[5]](#footnote-5). Uma vontade que deve unificar aquilo que aparece irremediavelmente cindido, que não parece ter uma relação imanente e que, por isto, será sempre vista como a manifestação potencial de um princípio negativo, sem arché, anárquico.

Ao se perguntar sobre como a vontade livre poderia se determinar, Hegel indica dois caminhos. Esses dois caminhos lhe servem para explicar porque não teria havido Revolução política na Alemanha. O primeiro desses caminhos diz respeito ao impacto do protestantismo na remissão das leis, costumes e hábitos ao princípio de subjetividade. A remissão protestante da salvação à fé, a livre interpretação da Bíblia, a possibilidade de revelação da palavra à interioridade de cada crente são processos compreendidos por Hegel como dinâmicas de racionalização da vida social em direção a institucionalização social da vontade livre. Na Alemanha protestante, este caminho teria permitido a uma reconstrução da interioridade livre que elevaria a filosofia própria ao idealismo como a forma máxima da realização social da liberdade.

Quando a reforma protestante não faz este trabalho, como no caso da França católica, vemos uma sociedade marcada por ser “um agregado de privilégios”, um “estado desprovido de sentido” que empurram o povo à uma Revolução política. Neste sentido, parece que Hegel está a dizer que seria possível evitar a Revolução caso a França tivesse conhecido a Reforma. No entanto, sabemos como a leitura de que a Alemanha estaria atrasada em relação a princípios de transformação social produzidos pela Revolução Francesa era uma perspectiva claramente adotada por Hegel. Isto a ponto de Hegel ver as vitórias de Napoleão contra a Prussia como a expressão do “espírito do mundo”.

Devemos salientar este ponto porque, para Hegel, a Revolução é a realização fundamental da história. Uma das razões para tanto vem do fato dela permitir o advento de uma temporalidade no interior da qual o Espírito se realiza. E aqui podemos dizer : o Espírito é uma forma de tempo e um forma de força. Ele é um tempo marcado pela simultaneidade e pela intervenção contínua de planos simultâneos. Tal simultaneidade modifica a noção de agência pois permite aos sujeitos aparecerem como estruturas de ressonância de experiências temporais múltiplas. Colocações desta natureza são importantes para compreendermos melhor quem e como se age no interior de um processo revolucionário.

**A temporalidade concreta**

Tentemos iniciar nossa discussão a respeito deste ponto com a seguinte afirmação de Hegel:

A eternidade não está nem antes nem depois do tempo, nem antes da criação do mundo, nem depois do mundo passar. A eternidade é o presente absoluto, o agora sem antes e depois[[6]](#footnote-6).

De fato, o tempo hegeliano, enquanto aquilo que não sendo, é, e enquanto aquilo que sendo, não é, ignora a presença absoluta, tal como poderíamos encontrá-la, por exemplo, no tempo instantaneísta cartesiano, este sim um tempo de pura presença por desconhecer potência e ser plenamente ato[[7]](#footnote-7). Mas uma eternidade que supera o tempo, conservando-o - ou seja, recusando uma negação simples do tempo e de suas latências -, também não poderá estabelecer o presente absoluto como presença absoluta. Presente absoluto é a expressão da temporalidade concreta, expressão de como “o presente concreto é resultado do passado e está prenhe de futuro”[[8]](#footnote-8). Podemos procurar compreender sua estrutura se partimos de uma importante afirmação de Hegel, segundo a qual

A vida do espírito presente é um círculo de degraus que, por um lado, permanecem justapostos (*nebeneinander*) e apenas por outro lado aparecem como passados. Os momentos que o espírito parece ter atrás de si, ele também os tem em sua profundidade presente[[9]](#footnote-9).

O presente como um círculo de degraus que aparecem, ao mesmo tempo, como justapostos e como passados. Momentos que estão, ao mesmo tempo, atrás e presentes. Como vemos, trata-se de uma experiência temporal contraditória para a perspectiva do entendimento, mas que pode ser compreendida se lembrarmos como o conceito, enquanto expressão da eternidade, é uma forma de movimento que faz todos os processos desconexos se transfigurarem em momentos de uma unidade que não existia até então, ou seja, que é criada *a posteriori* mas (e este é o ponto fundamental) só pode ser criada porque coloca radicalmente em cheque a forma da unidade e da ligação tal como até então vigorou. O que não poderia ser diferente já que o conceito não é expressão de uma substância ontologicamente assegurada em sua eternidade, mas um operador de adequação pragmática. Por ser um operador pragmático, ele pode produzir performativamente formas de síntese completamente novas, implodindo as impossibilidades da linguagem com a força da confissão de outra língua que nasce. O conceito obriga o mundo a falar outra língua.

Nesta sua força de colocar em simultaneidade o que até então era radicalmente disjunto, de criar a contemporaneidade do não-contemporâneo, o conceito pode instaurar o tempo de um presente absoluto no qual não há mais nada a esperar. É isto que devemos ter em mente ao ler afirmações segundo as quais

A história tem diante de si o objeto concreto que reúne em si todos os lados da existência: seu indivíduo é o espírito do mundo (…) Mas o universal é a concretude infinita que apreende tudo em si, que é em toda parte presente, porque o Espírito é eterno consigo, pois não tem passado, permanecendo sempre o mesmo em sua força e potência[[10]](#footnote-10).

Mas o fato de não haver nada mais a esperar não significa que, a partir de agora, acontecimentos serão desprovidos de história ou a história será desprovida de acontecimentos. Não há nada mais a esperar porque os impossíveis podem agora se tornar possíveis, já que relações contraditórias foram reconstruídas no interior de um mesmo processo em curso. De certa forma, “a história chega por fim à sua essência propriamente dita”[[11]](#footnote-11) transformando-se na cena da luta pela liberdade. Neste sentido, podemos lembrar do que está pressuposto na própria construção hegeliana do conceito de “história universal”, desta história que é o progresso na consciência da liberdade e que se realiza de forma tão acabada através da noção de Revolução.

A aceitação de algo como uma “história universal” parece implicar que a multiplicidade de experiências históricas e temporais deva se submeter a uma medida única de tempo. Como dirá Koselleck, trata-se da consequência necessária da definição da história como “coletivo singular”. Definição que teria permitido que:

se atribuísse à história aquela força que reside no interior de cada acontecimento que afeta a humanidade, aquele poder que a tudo reúne e impulsiona por meio de um plano, oculto ou manifesto, um poder frente ao qual o homem pôde acreditar-se responsável ou mesmo em cujo nome pôde acreditar estar agindo[[12]](#footnote-12).

Parece ser de fato algo desta natureza que Hegel teria em mente ao falar do espírito do mundo como “alma interior de todos os indivíduos”, como um corpo social unificado na multiplicidade de seus espaços nacionais pela força da Providência.

No entanto, a figura do círculo de degraus, ao mesmo tempo simultâneos e passados, não permite pensar unificações temporais redutíveis a um plano geral unívoco a partir do qual todos os devires se extrairiam. Melhor pensar no advento de um tempo definido como a relação entre tempos que são incomensuráveis sem ser indiferentes entre si. Tal concepção de tempo não é sem relação com o fato dos espaços nacionais animados pelo espírito do mundo não poderem, segundo Hegel, ser submetidos a um plano comum de paz eterna, já que o campo das relações entre os espaços nacionais está sempre sujeito a decisões soberanas marcadas pela contingência. Os espaços nacionais que compõem a história universal entram em relação sem garantia alguma de paz e estabilidade[[13]](#footnote-13).

Da mesma forma, tempos incomensuráveis mas não indiferentes interpenetram-se em um processo contínuo de mutação. Algo muito diferente da universalidade produzida pelo primado do tempo homogêneo, mensurável e abstrato da produção capitalista global, tão bem descrita por Marx. Neste sentido, falar em “história universal” implica simplesmente defender que temporalidades incomensuráveis não são indiferentes. Tal interpenetração de temporalidades incomensuráveis significa abertura constante àquilo que não se submete à forma previamente estabilizada do tempo, o que faz da totalidade representada pela história universal, do presente absoluto que ela instaura, uma processualidade em contínua reordenação, por acontecimentos contingentes, da forma das séries de elementos anteriormente postos em relação. Daí sua plasticidade cambiante.

**Glorificar o existente**

Mas lembremos ainda de outra dimensão da força do Espírito na história, a saber, esta força de “desfazer o acontecido”. Ela pode nos fornecer mais orientações sobre o que está em jogo no conceito de presente absoluto. Muitas vezes pareceu, com tal força, estarmos diante da defesa de uma teoria do fato consumado que transfigura as violências do passado em necessidades no caminho de realização da universalidade normativa de um Espírito que conta a história a partir da perspectiva de quem está a: “deificar aquilo que é”[[14]](#footnote-14). A confiança no Espírito seria a senha para um certo quietismo em relação ao presente. Melhor seria definir o espírito do mundo como “objeto digno de definição, como catástrofe permanente”[[15]](#footnote-15), ou seja, consciência desperta do que foi necessário perder, e do que ainda é necessário, no interior do processo histórico de racionalização social. Pois pode parecer que uma filosofia à procura de explicar como os “homens históricos” [*geschichtlichen Menschen*], ou ainda, os “indivíduos da história mundial” [*welthistorischen Individuen*] serão aqueles cujos fins particulares não são postos apenas como fins particulares, mas que submeteram tais fins à transfiguração, permitindo que eles contenham a “vontade do espírito do mundo” [*Wille des weltgeistes*], só poderia nos levar a alguma forma de justificação do curso do mundo, como temia Adorno em sua *Dialética negativa*, repetindo uma crítica já feita por Nietzscheem sua *Segunda consideração intempestiva* e por Marx quando acusa Hegel de “glorificar o existente”:

Chamou-se, com escárnio, esta história compreendida hegelianamente o caminhar de Deus sobre a terra; mas um Deus criado por sua vez através da história. Todavia este Deus se tornou transparente e compreensível para si mesmo no interior da caixa craniana de Hegel e galgou todos os degraus dialeticamente possíveis de seu vir a ser até a sua auto-revelação: de modo que, para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo do mundo se confundiriam com a sua própria existência berlinense*[[16]](#footnote-16)*

Pois sendo a vontade do Espírito do mundo aquilo que se manifesta através do querer dos homens históricos, então como escapar da impressão de que, retroativamente, a filosofia hegeliana da história constrói a universalidade a partir daquelas particularidades que conseguiram vencer as batalhas da história? Como dirá Nietzsche: “quem aprendeu inicialmente a se curvar e a inclinar a cabeça diante do ‘poder da história’ acaba, por último, dizendo ‘sim’ a todo poder”[[17]](#footnote-17).

Escapa-se desta impressão, entretanto, explorando melhor duas características fundamentais da ação histórica em Hegel, a saber, sua natureza inconsciente e sua força de recuperar o que parecia perdido, de reativar oportunidades que pareciam petrificadas, através da reabertura do que está em jogo no presente. Nesta recuperação, não se trata de simplesmente justificar a configuração atual do presente, mas de modificar suas potencialidades ao desrealizar o que parecia realidade completamente determinada. Essas duas características se vinculam, já que a compreensão da existência de uma dimensão inconsciente da ação quebra a ilusão do presente ser apenas aquilo que se determina sob a forma estabelecida de representação acessível à configuração histórica atual da consciência. Sobre o primeiro ponto, lembremos de afirmações tais como:

Na história mundial, através das ações dos homens, é produzido em geral algo outro do que visam e alcançam, do que imediatamente sabem e querem. Eles realizam seus interesses, mas com isto é produzido algo outro que permanece no interior, algo não presente em sua consciência e em sua intenção[[18]](#footnote-18).

Ou seja, a história é feita por ações nas quais os homens não se enxergam, nas quais eles não se compreendem. Há uma dimensão aparentemente involuntária que constitui o campo da história. Ou, melhor dizendo, há um motor da história que para a consciência individual aparecerá necessariamente como algo da ordem do inconsciente. É a confiança neste involuntário, neste inconsciente que constitui os “homens históricos”. Algo no mínimo estranho se continuarmos aceitando que há uma espécie de reconciliação entre consciência e tempo rememorado no interior da história. Reconciliação peculiar na qual a consciência deve se reconhecer na dimensão daquilo que ela mesma não enxerga, pois se trata de reconciliação com aquilo com o qual ela não saberia como dispor, não saberia como colocar diante de si em um regime de disponibilidade. De certa forma, homens históricos não estão sob a jurisdição de si mesmos, pois estão continuamente despossuídos por suas próprias ações (e, a sua maneira, poderíamos dizer que Hegel leva ao extremo esta contradição: *ser despossuído pelo que me é próprio*).

Ao levarmos isto em conta, podemos compreender, entre outras coisas, porque não são os indivíduos, aferrados na finitude de seus sistemas particulares de interesses, aqueles que fazem a história. Por isto, não são eles que podem narrá-la. Para Hegel, quem narra a história não são os homens, mas o Espírito. Sem entrar aqui no mérito do que descreve exatamente o conceito de “Espírito” (uma entidade metafísica, um conjunto de práticas de interação social apropriado reflexivamente e genealogicamente por sujeitos agentes), gostaria de salientar ainda outro ponto, a saber, no momento em que o Espírito sobe à cena e narra a história, sua prosa é radicalmente distinta da prosa dos indivíduos que testemunham fatos. Em primeiro lugar, porque o Espírito não testemunha; ele totaliza processos revendo o que se passou às costas da consciência. Ele é a coruja de Minerva que rememora, que só alcança voo depois do ocorrido. Uma totalização que não é mera recontagem, redescrição, mas construção performativa do que, até então, não existia. Pois um relato não é apenas um relato. Ele é uma decisão a respeito do que terá visibilidade e será percebido daqui para a frente, por isto as acusações que vem na filosofia hegeliana uma forma de “passadismo” erram completamente de alvo.

**Fenomenologia do Espírito, ou melhor, Fenomenologia dos Espectros**

Podemos compreender melhor esta força performativa da rememoração se explorarmos a maneira com que a narrativa da história em Hegel se assemelha, em certos pontos importantes, à elaboração de um trabalho de luto[[19]](#footnote-19), fato difícil de negligenciar em alguém que descreve a sequência de experiências da consciência em direção ao saber absoluto como um “caminho do desespero”. Neste sentido, talvez não haja momento mais claro do que esta passagem canônica de *A razão na história*:

Tudo parece passar, nada permanecer. Todo viajante já sentiu tal melancolia. Quem esteve diante das ruínas de Cartago, Palmira, Persépolis, Roma sem entregar-se a observações sobre a transitoriedade dos impérios e dos homens, sem cobrir-se de tristeza por uma vida passada, forte e rica?[[20]](#footnote-20).

Ruínas, cuja descoberta aparece agora inicialmente como signo de melancolia. Uma melancolia que parece expressar fixação em um passado arruinado que aparentemente poderia ter sido outro, deveria ter permanecido em seu esplendor. Fixação que desqualifica o existente por pretensamente não estar à altura das promessas que as ruinas das grandes conquistas um dia enunciaram. O que poderia esta melancolia produzir além do circuito da perda e da reparação, além da crença de que a transitoriedade nos revela o sofrimento de nossa vulnerabilidade extrema diante da contingência e do gosto amargo do presente? Ainda mais se lembrarmos que “a história universal não é o lugar de felicidade”. Posição melancólica na qual a rejeição do existente (o que poderia ter sido o presente se Cartago, Palmira, Roma não tivessem tal destino?) pode facilmente se transmutar em acomodação conformista com o que é.

Contudo, é para nos livrar da fixação melancólica no passado, abrindo uma processualidade retroativa, que o conceito trabalhará. Daí porque, no mesmo trecho, Hegel não deixará de dizer que “ a esta categoria da mudança liga-se igualmente a um outro lado, que da morte emerge nova vida”. Como lembrará Paulo Arantes:

O trabalho conceitual de luto culmina, também, numa liberação que igualmente torna possível outros investimentos; liberta-nos da tristeza da finitude por uma ruptura da ligação com o objeto suprimido, mas esta ruptura assume aqui a forma da dupla negação, pois é o desaparecimento da desaparição[[21]](#footnote-21).

Sabemos que é este trabalho de luto que estará profundamente associado ao conceito de Revolução, ao menos se seguirmos as considerações de Benjamin:

A história é o objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora. Assim, para Robespierre, a Roma antiga era um passado carregado de Agora, que ele arrancou ao contínuo da história. E a Revolução Francesa foi entendida como uma Roma que regressa. Ele citava a velha Roma tal como a moda cita um traje antigo. A moda fareja o atual onde quer que se mova na selva de outrora. Ela é o salto do tigre para o passado. Acontece que ele se dá numa arena onde quem comanda é a classe dominante. O mesmo salto, mas sob o céu livre da história, é o salto dialético que Marx definiu a revolução[[22]](#footnote-22).

Isto mostra como a Revolução é comparada a um certo trabalho de luto que não opera por mera substituição do objeto perdido, mas que é produção de uma certa forma de existência espectral. Uma *existência espectral* que, longe de ser um flerte com o irreal, é existência objetiva do que habita em um espaço que força as determinações presentes através de ressonâncias temporais[[23]](#footnote-23). Por não ser a mera história dos vencedores, mas por ser a ressureição dos vencidos. Daí porque: “a consciência de destruir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no momento de sua ação”[[24]](#footnote-24). Esta destruição do contínuo é a confirmação de uma outra forma de existência e de presente: “um presente que não é passagem, mas no qual o tempo se fixou e parou” porque ele contraiu todos os outros tempos em um só instante.

Como Derrida compreendeu bem, a respeito de Marx: “A semântica do *Gespenst* assombra a semântica do *Geist*”[[25]](#footnote-25). Esta proximidade, à sua maneira, vale também para Hegel. Pois a existência do Espírito é descritível apenas em uma linguagem de espectros que animam os vivos, que dão à realidade uma espessura espectral pois é vida daquilo que, nos objetos mortos, nunca estava destinado à desaparição, vida do que ainda pulsa tomando o espírito de outros objetos em uma metamorfose contínua. Metamorfose que Hegel não temeu ao encontrar sua primeira elaboração imperfeita na representação oriental da transmigração das almas (*Seelenwanderung*)[[26]](#footnote-26). Nada melhor que o Espírito hegeliano mostra, mesmo que Derrida não queira aceitar, como:

Se há algo como a *espectralidade*, há razão para duvidar desta ordem asseguradora de presentes e sobretudo desta fronteira entre o presente, a realidade atual ou o presente do presente a tudo o que podemos lhe opor: a ausência, a não-presença, a inefetividade, a inatualidade, a virtualidade ou mesmo o simulacro em geral, etc. Há de se duvidar inicialmente da contemporaneidade a si do presente. Antes de saber se podemos diferenciar o espectro do passado e este do futuro, do presente passado e do presente futuro, faz-se necessário talvez perguntar se o *efeito de espectralidade* não consistiria em desmontar tal oposição, mesmo tal dialética, entre o presente efetivo e seu outro[[27]](#footnote-27).

Derrida infelizmente não percebeu como, na obra de Hegel, é através deste efeito de espectralidade que desaparece a desaparição. É assim que o Espírito se afirma como processo de conversão absoluta da violência das perdas e separações em ampliação do presente. Pois esse espaço de metamorfoses produzido pelo luto é uma imagem privilegiada da linguagem de temporalidades múltiplas que se interpenetram. Por isto, podemos dizer que o trabalho de luto não é uma construção de processos de substituição próprias a uma lógica compensatória. Ele é produção de uma temporalidade que pode se dispor em um presente absoluto, e esta é a realização maior de uma Revolução.

Por isto, o trabalho de luto do conceito, trabalho capaz de construir tal corporeidade, nunca poderia ser compreendido como uma astuta operação de resignação, como várias vezes foi sugerido, de Marx até Deleuze. Ele é uso da força do desamparo na dissolução dos bloqueios do presente, na transformação concreta da experiência do tempo a fim de produzir uma forma inaudita de confiança e abertura. Tendo isto em vista, podemos compreender os parágrafos finais da *Fenomenologia do Espírito*, dedicados ao saber absoluto, estes que, ao falarem da história como devir do Espírito, afirmam:

Este devir apresenta uma sucessão de espíritos e um movimento lento, uma galeria de imagens na qual cada uma é dotada com toda a riqueza do Espírito e ele se move de forma tão lenta para que o Si possa assimilar e penetrar toda riqueza de sua substância. Como a realização do Espírito consiste em saber integralmente o que ele é, saber sua substância, este saber é seu ir-para-si (*In-sich-gehen*) através do qual o Espírito deixa sua existência (*Dasein*) e transfere sua figura (*Gestalt*) à rememoração. Em seu ir-para-si, o Espírito é absorvido pela noite da consciência-de-si, mas sua existência desaparecida conserva-se nele, e sua existência superada (*aufgehobne*) – esta precedente, mas que renasceu pelo saber – é a nova existência, um novo mundo e uma nova figura do Espírito. Nela, o Espírito deve recomeçar desprevenido (*unbefangen*) em sua imediatez desde o início e daí recuperar novamente sua grandeza, como se todo precedente fosse para ele perdido e ele nada houvesse aprendido da experiência dos espíritos anteriores. Mas a rememoração (*Erinnerung*) lhes conservou; ela é o interior e, na verdade, a forma mais elevada da substância. Se este espírito recomeça sua formação desde o início, como se partisse apenas de si, é na verdade de um nível mais elevado que ele começa[[28]](#footnote-28).

Assim, a história é uma rememoração na qual as formações do Espírito passam como uma galeria de imagens diante das quais é necessário demorar-se, passar mais de uma vez, como quem está diante da perlaboração de um luto. Desta forma, o Espírito transfere a existência à rememoração. No entanto, tal transferência é bastante singular por parecer inicialmente um esquecimento, por nos fazer adentrar na noite da consciência de si. Pois o Espírito recomeça como se nada houvesse aprendido, como se houvesse tudo perdido, desamparado por ter tudo perdido. Mas tal perda total é uma necessidade, pois ela significa simplesmente que este “novo mundo”, que esta “nova existência” é resultado da força do Espírito em abrir novos começos com a naturalidade de quem nada tem mais a carregar nas costas, com a naturalidade de quem cura suas feridas sem deixar cicatrizes, desfazendo o acontecido[[29]](#footnote-29). Ao agir como se houvesse esquecido, o Espírito pode reencontrar as experiências passadas em uma forma mais elevada, retomá-las de um ponto mais avançado, pois ele perceberá que simplesmente deixou a profundidade inconsciente das experiências agir através de seus gestos, deixou seus espectros habitarem seus gestos. Nunca se perde nada, apenas se termina um mundo que já não pode mais ser sustentado, que já deu tudo o que podia dar, para que outro mundo comece, reconfigurando o tempo das experiências passadas em outro campo de existência, em outro modo de existência. Assim, o Espírito reencontra o destino produtivo das experiências que o desampararam. Nenhum passadismo, nenhuma glorificação do existente. Apenas a crença de que nenhum fato poderá nos fazer perder, de uma vez por todas, a possibilidade de recomeçar. Pois:

O cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se[[30]](#footnote-30).

1. ARENDT, Hannah; Sobre a revolução, p. 81 [↑](#footnote-ref-1)
2. Ver, a este propósito as relações entre criação contínua e tempo descontínuo em WAHL, Jean; *Du rôle de l’idée d’instant dans la philosophie de Descartes,* Paris: Alcan, 1920. [↑](#footnote-ref-2)
3. BENJAMIN, Walter; “Sobre o conceito de história”, in *Obras Completas, v.1: Magia e técnica, arte e política*, São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 223. [↑](#footnote-ref-3)
4. HEGEL, G.W.F.; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* p. 524 [↑](#footnote-ref-4)
5. AGAMBEN, Giorgio; *Le regne et la gloire*, Paris: Seuil, p. 97 [↑](#footnote-ref-5)
6. HEGEL, G.W.F.; *Enzyklopädie*, op. cit., par. 247 [↑](#footnote-ref-6)
7. Como dirá Jean Wahl, a respeito do tempo em Descartes, nele não há nada que não esteja em ato, “pois a ideia de potência nada tem de claro e distinto; ela é nada. Tudo o que é, é dado em cada instante. O idealismo de Descartes é um atualismo” (WAHL, Jean; idem, p. 10) [↑](#footnote-ref-7)
8. HEGEL,G.W.F.; *Enzyklopädie*, op. cit., par. 259 [↑](#footnote-ref-8)
9. HEGEL, G.W.F.’ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* op. cit.,p. `104 [↑](#footnote-ref-9)
10. HEGEL, G.W.F.; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte – Band 1: Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo : Felix Meiner, 1994, p. 33 [↑](#footnote-ref-10)
11. GADAMER, Hans-Gerg; *Hegel, Husserl, Heidegger*, Petrópolis: Vozes, 2012 [↑](#footnote-ref-11)
12. KOSELLECK, idem, p. 52 [↑](#footnote-ref-12)
13. Cf. a conhecida crítica de Hegel à paz perpétua de Kant em HEGEL, G.W.F.; *Grundlinien der Philosophie des Recht*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, par. 333 [↑](#footnote-ref-13)
14. ADORNO, Theodor; *Dialética negativa*, op. cit., p. 252 [↑](#footnote-ref-14)
15. Idem, p. 266 [↑](#footnote-ref-15)
16. NIETZSCHE, Friedrich; *Segunda consideração intempestiva*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 72 [↑](#footnote-ref-16)
17. Idem, p. 73 [↑](#footnote-ref-17)
18. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 42 [↑](#footnote-ref-18)
19. Sobre este tema ver, por exemplo, COMAY, Rebecca; *Mourning sickness*, op. cit.; ARANTES, Paulo; *Hegel: a ordem do tempo*, op. cit., e LEBRUN, Gérard; *L’envers de la dialectique*, op. cit.. [↑](#footnote-ref-19)
20. HEGEL, G.W.F.; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte – Band 1: Die Vernunft in der Geschchte*, op. cit., p. 35 [↑](#footnote-ref-20)
21. ARANTES, Paulo; *Hegel: a ordem do tempo*, op. cit., p. 210 [↑](#footnote-ref-21)
22. BENJAMIN, Walter; O anjo da história, p. 19 [↑](#footnote-ref-22)
23. Ver, por exemplo, os ensaios de Jeanne Marie Gagnebin sobre a “experiência liminar” em GAGNEBIN, Jeanne Marie; *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*, São Paulo: Editora 34, 2014 [↑](#footnote-ref-23)
24. BENJAMIN, Walter, idem, p. 18 [↑](#footnote-ref-24)
25. DERRIDA, Jacques; *Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 1993, p. 175 [↑](#footnote-ref-25)
26. HEGEL, G.W.F.; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, op. cit., p. 35 [↑](#footnote-ref-26)
27. DERRIDA, Jacques; idem, p. 72 [↑](#footnote-ref-27)
28. HEGEL, G.W.F.; *Phänomenologie des Geistes,* [↑](#footnote-ref-28)
29. No que é impossível não concordar com a colocação precisa de Rebbeca Comay, segundo a qual “Apagamento, não comemoração, é a última palavra da *Fenomenologia do Espírito –* ao mesmo tempo sua promessa iconoclasta e seu vazio (*blank*) repressivo. Tal vazio é ambíguo: ele testemunha tanto a abertura radical ao futuro quanto o apagamento das oportunidades perdidas do passado” (COMAY, idem, p. 149). Mas só se rompe tal ambiguidade apostando em um dos pólos. [↑](#footnote-ref-29)
30. HERÁCLITO; *Fragmentos contextualizados*, Rio de Janeiro: Odysseu, 2012, p. 135 [↑](#footnote-ref-30)