

JEAN-FRANÇOIS
KERVÉGAN

HEGEL E O HEGELIANISMO

Tradução
Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha



www.stephaninicopias.com.br
pasta _____ cópias



Título original:

Hegel et l'hégélianisme

© Presses Universitaires de France, 2005

ISBN: 2-13-053405-8

CONSELHO EDITORIAL

Ivan Domingues (UFMG)

Juvenal Savian (UNIFESP)

Marcelo Perine (PUC-SP)

Mario A. G. Porta (PUC-SP)

Rogério Miranda de Almeida (PUC-PR)

PREPARAÇÃO: Carlos A. Bárbaro

DIAGRAMAÇÃO: Flávia da Silva Dutra

REVISÃO: Renato da Rocha

Edições Loyola

Rua 1822 nº 347 — Ipiranga

04216-000 São Paulo, SP

Caixa Postal 42.335 — 04218-970 — São Paulo, SP

☎ (11) 6914-1922

☎ (11) 6163-4275

Home page e vendas: www.loyola.com.br

Editorial: loyola@loyola.com.br

Vendas: vendas@loyola.com.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 978-85-15-03468-0

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2008

Para Bernard Bourgeois

SUMÁRIO

PRÓLOGO 9

PRIMEIRA PARTE

Em direção ao sistema

capítulo I

ALGUNS LUGARES COMUNS 19

capítulo II

ENTRE TÜBINGEN E IENA 33

capítulo III

O SISTEMA 47

SEGUNDA PARTE

No sistema

capítulo I

A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO 57

capítulo II	
A LÓGICA	73
capítulo III	
DA NATUREZA AO ESPÍRITO	91
capítulo IV	
DIREITO, ESTADO, HISTÓRIA.	99
capítulo V	
SOBRE O ABSOLUTO	111
PRINCIPAIS TEXTOS E ABREVIACÕES	125

PRÓLOGO

A vida: aperitivo

De Hegel, tem-se vontade de dizer o que Heidegger escreveu de Aristóteles: “Nasceu, filosofou, morreu”. Seu desejo é de que sua pessoa se apague ante sua obra e sobretudo diante daquilo que ele nomeia “a Coisa mesma”. Hegel zomba daqueles para quem “pensar por si mesmo” é o “último caminho real” (*Notas*, 73)¹; a exaltação do Eu lhe causa horror. Entretanto, não será demasiado dizer algumas palavras sobre sua vida; no mais, o leitor se reportará às biografias disponíveis. Em francês, *La vie de Hegel*, de Rosenkranz (1844), foi enfim traduzida, e três biografias recentes são preciosas: H. Althaus, *Hegel. Naissance d'une philosophie*; J. D'Hondt, *Hegel*; e sobretudo T. Pinkard, *Hegel. A biography*.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasce em 27 de outubro de 1770 em Stuttgart, em uma família da pequena burguesia luterana — seu pai é funcionário público. Georg cursa o ensino médio, no qual adquire uma sólida cultura clássica, lendo, tradu-

1. Para as abreviações utilizadas, ver p. 125.

zindo e anotando os autores gregos e latinos. É direcionado à carreira eclesiástica: um caminho seguro em Wurtemberg, onde os pastores são formados e pagos pelo Estado. Assim, em 1788 Hegel é admitido no *Stift* de Tübingen, uma espécie de grande seminário onde são formados os futuros pastores. Recebe aí uma formação filosófica e teológica convencional contra a qual seus primeiros escritos reagem com vigor. É assim que reflete, no “Fragmento de Tübingen”, sobre o que seria uma religião popular, que adaptasse ao dogma cristão as práticas litúrgicas das religiões cívicas da Antiguidade. Com seus colegas de classe Schelling e Hölderlin, acompanha com paixão os acontecimentos na França — diz a lenda que eles plantaram juntos uma árvore da liberdade. O Terror esfriará o entusiasmo desses jovens sem dúvida girondinos: dentre as cartas de Hegel que se conservaram, a primeira censura “a ignomínia dos robespierristas” (*Corresp.*, 1, 18). Mas, contrariamente a outros (dentre os quais Schelling), não reverá jamais sua adesão aos princípios da Revolução, que para ele se confundem com os da modernidade política e social.

Ao fim de seus estudos, Hegel se convence de não ter sido feito para a carreira de pastor: será portanto preceptor. Chega a Berna. Por quase três anos ensina rudimentos às crianças da aristocrática família von Steiger, da qual aproveita a rica biblioteca para expandir sua cultura. Descobre a economia política lendo e traduzindo o mercantilista escocês James Steuart; é aí talvez que lê a *Riqueza das nações* de Adam Smith, que cita e comenta em seus manuscritos de Iena. Lê também Hume, Gibbon, Montesquieu, Rousseau (seu “herói”, segundo um colega do *Stift*) e, claro, Kant (o de *A religião*, maior referência entre os escritos da juventude). Aproveita também o verão para fazer uma viagem aos Alpes, mas, manifestamente, não partilha da paixão romântica pelas sublimes paisagens da montanha! O que lhe interessa são os homens, os fatos sociais,

a história, não as belezas da natureza. Da estadia em Berna data um primeiro escrito publicado: a tradução (anônima) das *Lettres confidentielles* de um revolucionário da região do Vaud, J.-J. Cart. Redige também um conjunto de fragmentos sobre a “positividade” da religião cristã, bem como uma *Vida de Jesus*, na qual este parece relatar aos discípulos a *Crítica da razão prática*; esses escritos não serão concluídos nem publicados. No verão de 1796, Hegel deixa a Suíça e assume um novo posto de preceptor, dessa vez em Frankfurt; reencontra Hölderlin, que lhe arranhou esse emprego, e aí permanece até o fim de 1800. Sabemos pouca coisa sobre esse período. Ele mantém com uma amiga de infância, Nanette Endel, uma correspondência que não tem nada em comum com as tórridas cartas de Hölderlin e sua Diotima, Suzette Gontard; frequenta assiduamente Isaac von Sinclair, amigo e protetor de Hölderlin. Passa por um episódio depressivo que, se não tem nada em comum com o colapso psíquico de Hölderlin, deixará marcas. Não obstante, a estadia frankfurtiana é fecunda no plano intelectual. É verdade que nada publica além da tradução comentada do libelo de Cart, preparada em Berna; desiste de publicar um panfleto em tom republicano sobre a situação política de Wurtemberg. Além disso, começa a redigir o que deveria ser um livro sobre a situação do Império, se o espírito do tempo (encarnado por aquele que é a seus olhos o protótipo do herói moderno, Bonaparte) não tivesse abreviado sua agonia; dará continuidade à redação desse manuscrito, que abandonará no início da estadia em Iena. Descoberto um século mais tarde, *A constituição do império alemão* é texto marcado por um republicanismo de inspiração maquiavélica. Mas o essencial do trabalho de Hegel gira sempre em torno de problemas filosófico-religiosos. Menos kantiano que em Berna, inventa uma conceitualização original para pensar o que escapa à linguagem comum. Se se volta então contra a filosofia, é sua própria filosofia que está assim sendo elaborada.

Doravante, trata-se de ultrapassar a “separação” que caracteriza a vida dos povos modernos, mas assumindo-a e afrontando-a; é *dialeticamente* que é necessário chegar à “coincidência com o tempo” (*Frankfurt*, 377).

De 1801 ao começo de 1807, Hegel permanece em Iena, onde se encontra com Schelling; graças antes de tudo a Fichte (afastado da cátedra em 1799 em razão da querela do ateísmo), a cidadezinha é então o centro da vida intelectual alemã, juntamente com Weimar (de Goethe e Schiller). Nesse período, cujo fruto tardio é a *Fenomenologia do Espírito*, é que se fixa sua orientação filosófica definitiva, graças a Schelling, e depois contra ele. Hegel faz suas primeiras incursões no ensino universitário como *Privatdozent* (docente universitário remunerado conforme a quantidade de estudantes inscritos; e eles não são numerosos). Publica seus primeiros textos: inicialmente, em 1801, a *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, em que é porta-voz de seu amigo, mas já exibindo uma tonalidade que lhe é própria. A partir de 1802, publica com Schelling o *Jornal crítico da filosofia*, em que escreve alguns artigos importantes e difíceis. Além disso, redige cadernos para seus cursos, que são o início de uma filosofia em elaboração. Esses escritos são também o laboratório da grande obra que assinala para o público seu nascimento como filósofo original (e ao mesmo tempo sua ruptura com Schelling): a “ciência da experiência da consciência” que se transforma afinal na *Fenomenologia do Espírito*.

Sofrendo pela precariedade de sua situação, Hegel busca uma posição mais estável. Após parêntese de um ano e meio, quando exerce o jornalismo em Bamberg, encontra-a graças a Friedrich Niethammer, alto funcionário bávaro que lhe consegue o posto de diretor e professor de filosofia no liceu protestante de Nuremberg. Hegel aí fica cerca de oito anos (1808-1816), durante os quais redige paralelamente à docência (da qual a *Propedêutica filosófica* é o reflexo sucinto) seu segundo grande livro, a *Ciência*

da Lógica (1812-1816). É também em Nuremberg que se casa, em 1811, com Marie von Tucher, proveniente da aristocracia local, com quem tem dois filhos, Karl e Emmanuel.

Hegel busca uma posição acadêmica conforme à sua notoriedade. Aguarda uma cátedra na Universidade de Erlangen, mas é finalmente a de Heidelberg que o recruta; ele tem quarenta e seis anos. Passa aí dois anos, durante os quais publica a *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1817), compêndio do sistema finalmente exposto em sua totalidade. Doravante, é baseado nesse manual (do qual duas outras edições são publicadas em 1827 e 1830) que ensina, desenvolvendo em aula tal ou qual segmento do conjunto. Publica também seu escrito político mais liberal, um estudo dos *Atos dos Estados do reino de Wurtemberg em 1815-1816*, em que analisa o conflito entre o novo rei, que deseja outorgar uma Constituição ao seu povo, e os Estados convocados para ratificar esse projeto, os quais, em nome do “bom velho direito”, na prática o arruinam. Nessa oportunidade desenvolve uma convicção: no contexto da Europa pós-revolucionária, o momento não é o da Restauração daquilo que não tem mais lugar para ser — acreditam nisso somente os reacionários que “nada esqueceram e nada aprenderam” —, mas o de uma política de reformas impulsionadas do alto e postas em prática por uma burocracia competente e dedicada ao bem público.

É essa imagem de um Estado moderno e reformador que atrai Hegel a Berlim, para onde o ministro Altenstein o chama em 1818. O prestígio da nova Universidade (criada em 1810 por Humboldt) também contribui para isso; alguns dos grandes nomes da época aí se ilustram: Humboldt, Fichte (a quem Hegel vai suceder), o jurista Savigny, Schleiermacher. Até sua morte, Hegel aí ensinará as “ciências filosóficas”: seus cursos atraem centenas de ouvintes, que, como Feuerbach, podem vir de muito longe. Cerca-se de uma equipe de fiéis discípulos que formam um verdadeiro partido hegeliano; entre eles, o jurista

Gans, que às vezes o substitui e escreverá os adendos aos *Princípios da filosofia do direito*. Poucas publicações novas durante esse período: além das duas reedições da *Enciclopédia*, que na verdade são uma reelaboração completa do livro, a mais notável é constituída pelos *Princípios* (1820), versão desenvolvida da teoria do espírito objetivo da *Enciclopédia*. Esse livro tem um importante eco e contribui para a má reputação do “filósofo do Estado prussiano”, conforme a imagem cunhada por Rudolf Haym. Hegel se consagra também pelos *Anais da crítica científica* que criou: publica aí longas recensões da tradução do *Baghavat Gita* de Humboldt, de escritos de Hammann e de obras póstumas de Solger. Seu interesse pela política não cessou: uma de suas últimas produções é o artigo “A propósito da lei de reforma Inglesa” (1831), que contém juízos muito severos sobre a situação social e política da Grã-Bretanha, cuja publicação é censurada pelo governo prussiano! Pouco antes de morrer, Hegel entrega ao editor uma segunda edição, revista, do primeiro livro da *Lógica* e dedica-se à reedição da *Fenomenologia*.

Entretanto, o essencial da atividade intelectual de Hegel em Berlim não deixa tempo para publicações: semestre após semestre, trabalha no curso que dá, alternando exposições sobre as partes do sistema. Esses cursos foram editados por seus alunos, que utilizaram suas notas e cadernos de ouvintes, que formam, juntamente aos escritos publicados em vida, a grande parte da edição póstuma das *Obras*, cujos vinte volumes são publicados a partir de 1832. Daí em diante, os cursos sobre a história, a arte, a religião e a história da filosofia ocuparão tanto espaço no comentário hegeliano quanto os escritos publicados, a ponto de às vezes parecerem modificar a imagem de seu pensamento. Nos anos 1970, K. H. Ilting começa a publicar as lições dadas por Hegel sobre a filosofia do direito em Heidelberg e Berlim, com a expressa intenção de retificar a postura conservadora que Hegel teria adotado no livro de 1820: por receio da repressão

que grassava com relação aos “demagogos” (liberais, francófilos etc.), ele teria com plena ciência encoberto um pensamento mais liberal do que aí aparece. Nenhuma interpretação esclarecida do hegelianismo pode ignorar a massa dos documentos doravante disponíveis — cada ano são editadas notas tomadas nesse ou naquele curso —, nem os Adendos da *Enciclopédia* ou de *A filosofia do direito* elaborados para a edição póstuma a partir dos cadernos de estudantes; mas é temerário pretender retificar os escritos publicados por Hegel apoiando-se em anotações aleatórias de seu ensinamento oral.

Falávamos da vida de Hegel... Ela acaba em novembro de 1831: o filósofo é levado em poucos dias pelo cólera. Restam algumas coisas a dizer sobre esse homem que se oculta por trás de seus escritos. Da sua senhoria em Iena, Hegel teve um filho, que experimentou o destino reservado pela sociedade da época aos filhos do pecado. Manteve vínculos com a franco-maçonaria, dos quais o poema *Eleusis*, dedicado a Hölderlin, contém indícios; mas a maçonaria “não sabe nada de particular e portanto nada tem a ocultar” (*HP Introd.*, 77). Prezava a vida social e os espetáculos. Apreciava o vinho, prova de que há espírito na natureza. Nada de muito original em tudo isso. Aliás, o homem Hegel não busca a originalidade, se entendemos com isso a preocupação de se distinguir em seu meio: “Cada um quer e acredita ser melhor do que esse mundo que é o seu. Aquele que é melhor somente exprime melhor que os outros esse seu mundo” (*Notas*, 73). Hegel não foi melhor que seu mundo. Mas seus escritos são a poderosa expressão dele e conforme a natureza da filosofia: são “seu tempo apreendido nos pensamentos” (*PPD*, 106).

Hegel desapareceu, resta uma obra difícil. Ele tem consciência disso, ele, a quem se atribuem estas palavras: “Um só me compreendeu, e ainda assim não me compreendeu”. A reputação de ser o Aristóteles dos tempos modernos não lhe

desagrada, e ele conclui sua *Enciclopédia* com uma citação da *Metafísica*. Sua obra é, em todo caso, dessas que desenharam a paisagem do pensamento contemporâneo. Uma convicção habita a apresentação que dela é dada aqui: a filosofia hegeliana ordena-se unicamente à “tensão do conceito” (*PhE*, I-50). É por isso que o “prezado eu” ocupa aí pouco espaço. Hegel tem horror a falar de si. E entretanto, como todos esses heróis da razão pensante que são os filósofos, nos “condena a explicá-lo” (*W* 11, 574) — ou a nos explicarmos nós próprios a partir dele. Em razão desses princípios (“é tolo imaginar que uma filosofia qualquer ultrapassa seu mundo” [*PFD*, 106-107]), não se poderia esperar de Hegel que fale de nosso mundo. Entretanto, que possa nos ajudar a pensar o que ele é, portanto a ser filósofos (de outro modo que ele sem dúvida); é essa a convicção que se gostaria de partilhar.

PRIMEIRA PARTE

Em direção ao sistema

capítulo I

ALGUNS LUGARES COMUNS

Seria ingênuo acreditar que uma obra filosófica tem sentido em si mesma e que suas interpretações poderiam ser julgadas conforme o afastamento que apresentam em relação a esse significado autêntico. Certamente, nem *tudo* pode ser sustentado em matéria de interpretação: é preciso ao menos levar em conta as regras de formação da proposta, pronto a denunciá-las (o que, por exemplo, fez Marx ao ler Hegel). Entretanto, as leituras de Hegel às vezes desafiam as regras de uma hermenêutica razoável. A compreensão de sua obra assenta-se freqüentemente sobre esquemas sumários que se tornam obstáculos à leitura de seus escritos. A imagem de Hegel liga-se a algumas teses que lhe são atribuídas e funciona como uma cortina. Para tornar a leitura possível e sensata, é necessário expor e demonstrar os principais lugares comuns (a expressão deve ser considerada de modo descritivo) que dominam, até entre os especialistas, a percepção do hegelianismo.

I. "Tese-antítese-síntese"

A dialética, isto é sabido, comporta três tempos: a tese, a antítese e a síntese. Manifestação incontestável de certo vício da

forma ternária que levará Hegel a violentar o real para submetê-lo à força a esse esquema... Surpreendemo-nos portanto ao constatar que o próprio Hegel critica essa mania entre os filósofos da natureza de tendência schellingiana e adverte a respeito do absurdo que consiste em aplicar um esquema triádico a tudo o que é. Quando o índice dessas obras é examinado, constata-se múltiplas infrações à suposta regra ternária, apesar de freqüentemente respeitada: assim, na *Lógica*, o capítulo “A idéia do conhecer” tem apenas duas subdivisões, enquanto “O julgamento” possui quatro; a história universal divide-se em quatro “reinos” sucessivos. Em Hegel encontram-se explícitas declarações contra o fetichismo da triplicidade: mesmo que ele tenha permitido ao “conceito da ciência” se fazer presente, esse modelo pode facilmente ser rebaixado a um “esquema sem vida” quando seu “significado absoluto” é desconhecido (*PhE*, I-42). Aliás, é em Kant, autor da “filosofia da razão pura” (e a razão organiza-se naturalmente, por assim dizer, em esquemas), que Hegel baseia “o esquema — verdadeiramente despojado de espírito — da triplicidade”; foi Kant, e não Hegel, que “afirmou por toda parte a tese, a antítese e a síntese” (*HP*, 7, 1894).

Reconhecendo que um “mérito infinito” é devido a Kant por essa descoberta, Hegel julga que esse é somente “o lado superficial, exterior, do modo de conhecer” (*SL*, 3, 383-384); e quando ele próprio se aventura a enumerar os tempos do método especulativo é para concluir que, “se afinal de contas queremos contar”, ele pode ser apresentado como “quadruplicidade” e também como “triplicidade” (*ibid.*). Com efeito, no “método do conceito”, o momento mediano (impropriamente chamado de antítese) também se desdobra. Ele é primeiramente a simples negação da posição inicial; por exemplo, à proposição “o ser é” opõe-se a antítese “o ser não é” (ou “o não-ser é”). Mas, e é aqui que o método mostra-se dialético, essa negação simples duplica-se, volta-se contra si mesma. Assim, o “negativo primei-

ro e formal” se perfaz em “negatividade absoluta” (*ibid.*) e gera uma síntese especulativa que é muito mais do que a simples justaposição da primeira tese e de sua antítese: ela é, na verdade, “tanto imediatidade quanto mediação” (*ibid.*) enquanto denomina o processo do qual tese e antítese são os momentos isolados. O esquema ternário também apresenta “o modelo do ritmo do conhecimento” (*HP*, 7, 1894), mas não passa de um modelo ou esquema, e sempre incorre no risco de congelar o movimento do pensamento, sua característica processual. Donde a invocação, no fim da *Lógica*, de um modelo quaternário e mesmo, na *Filosofia da Natureza*, de uma quintuplicidade do ritmo do conhecimento (*Encycl.*, 2, § 248 A, 351).

Mas o principal problema que o esquema “tese-antítese-síntese” coloca não é o do número dos momentos. É que esse esquema leva a uma representação errônea da dialética. Primeiro, é preciso lembrar que o termo “dialética” designa a rigor apenas um momento, certamente capital, do processo lógico: o momento mediano, que se desdobra em mediatizado e mediatizante (*SL*, 3, 81), e que é o “princípio motor do conceito” (*PPD*, § 31, 140). Esse momento dialético (negativamente racional) tende a ser negado, ou antes a se negar, trazendo à luz o momento especulativo (positivamente racional) no qual ele se ultrapassa (*Encycl.*, 1, § 81-82, 343-344). Mas o principal inconveniente da imagem da síntese é que ela parece pôr tese e antítese no mesmo plano, como se fossem duas quantidades de sinal oposto. Ora, no regime hegeliano, é sempre um dos dois membros da oposição que opera a *Aufhebung*, a superação/conservação desta, afirmando seu domínio sobre a outra. Por exemplo, na oposição da identidade e da diferença, é o primeiro desses termos, e não o segundo, que assegura a reunião dos dois: Hegel define o absoluto como “a identidade da identidade e da não-identidade” (*Différence*, 140), e não como sua diferença (que ele também é, não obstante em segundo plano). A *Aufhebung*

hegeliana é o movimento sintético e ao mesmo tempo analítico, graças ao qual um termo de uma oposição conquista sua verdadeira identidade, jamais dada, assegurando-se do domínio sobre o seu outro, que, negando, ele promove à sua verdade. Cada um desses dois termos é negado ao mesmo tempo que conservado pela virtude dialética de um deles: bem o contrário de uma síntese artificial e indiferente.

II. “[Tudo] o que é real é racional”

“O que é racional é efetivo; o que é efetivo é racional” (PPD, 104). Essa fórmula, a mais (mal) citada de todo o *corpus* hegeliano, precocemente despertou suspeita. Na verdade, ela poderia dar garantia filosófica aos aspectos mais contestáveis da realidade. Na transcrição corrente, ela significaria: “[Tudo] que é racional é real, e [tudo] que é real é racional”. Tal interpretação está no fundamento da visão dominante do hegelianismo. Assim, Hegel negaria radicalmente a contingência do acontecimento e sacrificaria a liberdade, que no entanto não cessa de invocar, em prol de um necessitarismo dispendioso. O ser seria somente a vestimenta do conceito, posição que encarna até o excesso a pretensão do idealismo de deduzir ou construir tudo o que é, por mais irrisório. Daí resultaria outro vício dessa filosofia: sua tendência a dar a bênção do conceito a tudo que é e a tudo que se produz. De fato, a imputação política de conservadorismo freqüentemente se associa à suspeita metafísica sobre o que é percebido como um cego necessitarismo. Assim, em 1857, R. Haym escreve que a fórmula do “Prefácio” aos *Princípios da filosofia do direito* “dá sua expressão clássica ao espírito da Restauração”¹. Chega-se até mesmo a perceber na filosofia hegeliana uma justificação antecipada dos totalitaris-

1. R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, 365.

mos nazista ou stalinista. Da ditadura do conceito à simples ditadura haveria continuidade.

Ora, a *Enciclopédia* contesta essa interpretação, admitindo que “essas proposições simples pareceram chocantes para muitos espíritos” (*Encycl.*, 1, § 6, 169): “Mas se falei de efetividade seria a pensar, de si mesmo, em que sentido eu emprego esta expressão; pois numa *Lógica* mais desenvolvida tratei também de efetividade e logo a distingui, precisamente, não só do contingente, que sem dúvida tem também existência, mas, com maior rigor, do ser-aí, da existência e de outras determinações”². Atribuir a Hegel que “[todo] real é racional” é ignorar a distinção entre a *realidade* do ser-aí contingente, objeto da primeira seção da lógica do ser, e a *efetividade*, conceitualizada pela lógica da essência. O real é o que sempre pode ser diferente do que ele é, e torna-se mesmo incessantemente diferente daquilo que ele não é. “Ser com um não-ser” (*SL*, 1, 85), a realidade é um misto de si mesma e de outra. Todavia, essa negatividade permanece envolta na positividade maciça, ingênua do essente. O real é portanto ser-aí, na sua insuperável contingência e facticidade, mas também na enganosa evidência de sua presença: ele está *aí*. A efetividade, ao contrário, é “a essência que é una com seu fenômeno” (*SL*, 2, 6). Embora, na realidade imediata, a mediação travestida manifeste-se somente sob a figura corruptora da alteração e da mudança, o efetivo é “subtraído à passagem” (*Encycl.* 1, § 142, 393). Mas ele o é porque sua exterioridade ou sua existência não supõem nenhum pano de fundo de que dependam seu ser e seu sentido. Portanto, em Hegel a realidade é bem outra coisa do que a efetividade; correspondem, pode-se dizer, a diferentes níveis de inteligência daquilo que é. Que a efetividade seja ra-

2. Tradução, a partir do original alemão, de Paulo Meneses, in G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Em compêndio (1830), São Paulo, Loyola, 1995, 45, v. I.

cional, liga-se à sua definição. Em compensação, a realidade não poderia sê-lo absolutamente; não se pode mesmo atribuir-lhe qualquer coeficiente de racionalidade, pois a instabilidade e a desigualdade consigo mesmo lhe são inerentes. Hegel conclui simpaticamente: “Quem não estaria suficientemente advertido para ver no que o cerca muitas coisas que de fato não são como deveriam ser?” (*Encycl.*, 1, § 6, 170). O real empírico frequentemente é nada menos do que racional. Todavia, pode vir a sê-lo ao fim de um processo que o compatibiliza com o seu conceito, tornando-o portanto efetivo. É essa a razão pela qual um curso de 1819 expõe em termos graduais a equação enunciada de maneira estática no “Prefácio” de 1820: “O que é racional torna-se efetivo, e o efetivo torna-se racional” (*Rph* Henrich, 51). O equivalente do efetivo e do racional não é uma verdade de fato; é uma tese metafísica (que envolve a concepção processual do ser exposta na *Lógica*) da qual a história do mundo, enquanto (outra tese especulativa) exposição da razão no tempo, aos olhos do filósofo — e sem dúvida dele somente — é a verificação.

III. A dialética do senhor e do escravo

É uma idéia difundida: Hegel é o autor de uma “dialética do senhor e do escravo”, que seria ao mesmo tempo a definição do que é necessário entender por dialética e uma espécie de parábola sobre a gênese da sociedade e o acesso do homem à humanidade. A origem dessa idéia é conhecida: no curso que dá na *École pratique des hautes études* entre 1933 e 1939 (esse curso foi publicado com o título *Introduction à la lecture de Hegel*), Alexandre Kojève fez desse tema, que primeiro aparece no capítulo 4 da *Fenomenologia do Espírito* (“Independência e dependência da consciência de si; dominação e servidão”), o eixo de uma interpretação de conjunto da obra de Hegel. Segundo Kojève, o propósito dessa passagem é mostrar que o acesso à consciência de si, portanto

à humanidade, não passa tanto pelo conhecimento mas pelo reconhecimento, que é o próprio reconhecimento do desejo do outro; procede de um enfrentamento cujo vencedor imediato (o senhor) é finalmente dominado pelo vencido (o escravo). Este, condenado pelo medo de morrer durante o trabalho servil, é engajado em um processo de aculturação que no fim lhe permitirá triunfar sobre um senhor devotado ao ócio e ao gozo estéril. Em suma, “independentemente do que Hegel pensa a respeito, a *Fenomenologia* é uma antropologia filosófica”.

Ora, é possível contestar o uso que Kojève faz dessa passagem. Primeiramente deve-se questionar a escolha dos próprios termos. Traduzir *Herr* por “senhor” é aceitável, ainda que essa escolha mascare o parentesco da palavra com a *Herrschaft*, a dominação no sentido do exercício pelo homem de um poder (que pode ser legítimo ou não) sobre o homem; *herrschen*, em alemão e em Hegel, significa mais reinar do que dominar — de qualquer modo não significa reduzir à escravidão. Quanto à tradução de *Knecht* por escravo, ela induz uma confusão entre a servidão originária e política que constitui o reconhecimento extorquido que se instaura no fim do enfrentamento e o estatuto econômico, social e familiar do escravo (*Sklave*) nas sociedades antigas. Tomando (como Kojève) liberdade com a letra do texto, se poderia falar em “dominante” e “dominado”. Em segundo lugar, a leitura kojeviana da *Fenomenologia* implica a supressão consciente daquilo que Hegel denomina o espírito absoluto (que inclui a filosofia, a arte e a religião) em proveito do espírito objetivo (digamos: da humanidade social e política). Com isso atribui um privilégio infundado (em todo caso, de acordo com as exigências do sistema) ao que Hegel denomina o espírito *finito*, em detrimento do espírito *infinito* que pensa a si mesmo por meio da filosofia. Aliás, de modo algum Kojève se furta a essa leitura: somente uma “interpretação ateísta” do capítulo sobre a religião é “compatível com o conjunto” da

Fenomenologia. Enfim, não se deve esquecer que posteriormente o próprio Hegel apresentou uma interpretação da luta pelo reconhecimento. Ela não é inteiramente incompatível com o propósito de Kojève, mas impede que se faça da “dialética do senhor e do escravo” a matriz de uma interpretação de conjunto de sua obra. É o que indica uma passagem da *Enciclopédia* que retoma a figura domínio-servidão:

A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começo dos Estados. A *violência*, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do *direito*, embora seja o momento *necessário* e *legítimo* da passagem do *estado* da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade, ao estado da consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou o *começo fenomênico* dos Estados, não seu *princípio substancial* (*Encycl.*, 3, § 433, 231)³.

Para que as coisas fiquem claras, Hegel explicita verbalmente que “a luta pelo reconhecimento [...] só pode ocorrer no *estado de natureza*” (*Encycl.*, 3, § 432 A, 533). A “dialética do senhor e do escravo” descreve sem dúvida a origem proto-histórica da sociedade; ela não indica nem o princípio racional da relação política de subordinação, nem o modo de constituição da humanidade do homem, em sua inteireza; pois esta envolve, para Hegel, toda a esfera do espírito, aí compreendido o espírito absoluto.

De resto, Kojève reconheceu servir-se de Hegel para expor sua própria visão da história como antropogênese:

Dei um curso de antropologia filosófica utilizando-me dos textos hegelianos [...] e excluí o que me parecia ser, em Hegel, um erro. Assim, renunciando ao monismo hegeliano, conscientemente afastei-me desse grande filósofo, [...] conscientemente ressaltai

3. Ibid., 204, v. III.

o papel da dialética do senhor e do escravo e [...] esquematizei o conteúdo da fenomenologia⁴.

Ao lermos Hegel, esqueçamos um pouco a lendária dialética do senhor e do escravo; ela é indispensável, porém, para compreender Kojève.

IV. A astúcia da razão

A “astúcia da razão” é comumente invocada por aqueles que pretendem refutar o hiper-racionalismo de que o hegelianismo estaria impregnado. Ela seria a consequência lógica — e escandalosa — da equação do real e do racional. Essa idéia se inscreveria no quadro de uma teoria inclinada a negar a liberdade prática e objetivamente justificaria por antecipação os crimes cometidos em nome da razão histórica. O que ela é na realidade? Primeiramente, não é a propósito da história que o tema da astúcia da razão aparece, mas na análise do trabalho e da produção material. A partir de *A riqueza das nações*, de Adam Smith, uma passagem do “Primeiro sistema” que estuda a forma moderna do trabalho apresenta a máquina como um “artifício que o [homem] utiliza com relação à natureza”, do qual esta “se vinga “comprimindo-o na alienação de um trabalho “formal, abstrato, universal” (*Esprit*, 1, 103); é conhecido o uso que Marx fará desse tema, que nele torna-se o tema da reificação... Do mesmo modo, a “segunda filosofia do espírito” (1805-1806) apresenta as ferramentas como “a *armadilha*” que “interpus entre mim e a coisidade exterior”: graças à máquina, o homem “subtrai-se inteiramente ao trabalho” e “deixa a natureza desgastar-se” a si mesma (*Esprit*, 2, 33-34). Essa

4. A. KOJÈVE, Carta a Tran Duc Thao, 7 de outubro de 1948, in D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, L'Etat, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 249.

análise é retomada na *Ciência da Lógica*: no capítulo dedicado à teleologia (à finalidade *exterior*, cuja atividade técnica é o paradigma), Hegel opõe à “violência”, que é o uso imediato do objeto com relação a fins que lhe são estranhos, a “astúcia da razão”, que consiste em “colocar-se o fim em relação *mediada* com o objeto e *intercalar* entre ele e o objeto um outro objeto”, a ferramenta (SL, 3, 262-263). Percebe-se: a astúcia da razão ocorre no contexto de uma reflexão sobre a racionalidade das mediações, notadamente da mediação técnica. Aliás, a pré-citada passagem da *Lógica* conclui: “Com seus instrumentos o homem possui poder sobre a natureza exterior, mesmo se, conforme seus fins, a ela esteja submetido” (SL, 3, 263).

Entretanto, incontestavelmente, foi o recurso ao tema da astúcia da razão na filosofia da história que a posteridade reteve. Uso, aliás, parcimonioso: no conjunto desse *corpus* encontra-se apenas uma ocorrência — famosa — da expressão, e seis no conjunto da obra de Hegel. Eis o que ele disse:

Não é a idéia universal que se expõe ao conflito, ao combate e ao perigo; ela se mantém em último plano, ao abrigo de todo ataque e de todo dano. Pode-se nomear *astúcia da razão* ao fato de deixar as paixões agirem em seu lugar; assim fazendo, quem sofre prejuízo é aquilo por cuja força ela assoma à existência. A idéia paga o tributo da existência e da caducidade não por causa dela mesma, mas pelo viés das paixões dos indivíduos (RH, 129).

Vê-se que a aplicação do esquema técnico da astúcia da razão à história diz respeito à relação entre “a idéia universal” (Hegel diz também espírito do mundo) e as paixões que determinam a ação dos homens, aí compreendidos os grandes homens: aqueles nos quais a particularidade subjetiva e as paixões coincidem um momento com o teor objetivo do espírito do tempo. Do mesmo modo que, no trabalho, o homem parece ausentar-se da atividade para melhor chegar à satisfação de suas necessidades

pela mediação de técnicas, assim também a idéia universal deixa as paixões humanas particulares se confrontarem para afinal tudo reunir. O que a astúcia da razão significa para a filosofia da história é que o alcance histórico das ações humanas nunca se reduz às motivações subjetivas daqueles que as empreendem, por mais elevadas que sejam. Que historiador não adotaria esse princípio? A astúcia da razão não implica o sacrifício da liberdade no altar da necessidade histórica, mas faz com que as *paixões* humanas, que são portadoras de alienação, possam também servir ao “progresso na consciência da liberdade”. Ela tem portanto um papel fundamental, mas bem delimitado, na economia do espírito objetivo.

De modo que não é a astúcia da razão, aplicação relativamente audaciosa de um modelo técnico no campo da interação humana, que apresenta problema. O que parece muito mais temerário é a tese segundo a qual há razão na história. Tal tese, inverificável, supõe uma concepção de racionalidade que excede o modo segundo o qual ela é normalmente pensada: uma racionalidade objetiva, correspondente ao que Hegel denomina o espírito objetivo, da qual a historicidade é a dimensão constitutiva. A razão não é uma simples faculdade do espírito humano finito, nem o diretor desse teatro de sombras chamado história; ela é ao mesmo tempo “razão que pensa” e “razão que é”, exercício por meio dos sujeitos, de capacidades discursivas, e ex-posição da racionalidade por intermédio de práticas e de instituições presentes na história. Mas a razão hegeliana não é somente *ao mesmo tempo* subjetiva e objetiva, ela é em sua constituição subjetiva-objetiva: desdobrada em sua verdade, além da subjetividade (a razão humana) e da objetividade (a razão histórica), ela depende do espírito absoluto, cuja expressão reflexiva é a filosofia. É somente sob o ponto de vista do espírito absoluto que se pode afirmar, de maneira evidentemente não-intuitiva, que há razão na história. Longe de expressar

um fantasma totalitário, a astúcia da razão é solidária a uma concepção do desenvolvimento da racionalidade que, afinal de contas, se enraíza na anistoricidade do pensar: “Sob o ponto de vista da história lidamos com o que foi e com o que é, mas em filosofia não se trata somente do que foi ou do que será, mas daquilo que *é* e que é eternamente: a razão, e com ela nós temos bastante a fazer” (RH, 242).

V. O fim da história

Hegel, pensador do fim da história: é tão evidente essa afirmação que geralmente não se cuida de examinar seu significado. Ora, quem faz isso tem uma surpresa: esse tema aparece muito pouco nos escritos hegelianos e tem um sentido visivelmente diverso daquele que lhe é atribuído. Primeiramente é preciso evitar um mal-entendido concernente à equivocidade da palavra “fim”. Ela pode significar “termo” (que em alemão corresponde a *das Ende*) ou “propósito” (*der Zweck*); um propósito objetivo (*telos*), e não aquele que qualquer um persegue. Em Hegel não encontramos quase nenhuma referência ao fim (*termo*) da história. Ele diz que a Ásia oriental e a Europa transalpina são “o começo e o termo da história do mundo” (RH, 244). Mas “termo”, evidentemente, não significa que a história cessaria, que não aconteceria mais nada, que o próprio acontecimento não teria mais vez: o fim da história não é o fim do mundo! Hegel quer sobretudo dizer, o que conduz ao segundo significado, que a história mundial tem, *para o filósofo*, um *telos* correspondente ao que chama de Estado moderno, tal como ele se realiza na Europa pós-revolucionária, mas não sem sobressaltos. Somente essa convicção, evidentemente meta-empírica, lhe permite escrever, por exemplo, que a Europa é “o centro e o termo do Mundo Antigo e do Ocidente absoluto” (RH, 270). Que haja um Ocidente absoluto e um Oriente absoluto, que a Terra não

seja *historicamente* redonda (RH, 280), que a história, que não tem termo empírico (Hegel admite que o futuro pode transformar profundamente o estado do mundo. Por exemplo, se a América ratifica que é “o país do futuro”, arrancando o espírito da presente sede européia), tenha um “fim último” objetivo: tudo isso, bem entendido, depende da *especulação* filosófica. De resto, para quem, senão para o filósofo, há uma história *do mundo*? A história dos historiadores é plural, verdadeiramente frenética, em nosso tempo mais ainda do que no de Hegel. Mas o postulado que a filosofia projeta na história do mundo não é outro senão o da racionalidade. Portanto, o tema do fim da história exprime apenas essa “parcialidade pela razão” que o filósofo deve testemunhar, assim como o juiz é inspirado por uma parcialidade pelo direito (*Encycl.* 3, § 549, 328); é por isso que o “fim último do mundo” é, muito além do Estado moderno, “o pensamento tal como se apreende a si mesmo” (RH, 212). Alguns dirão que essa parcialidade é suspeita, ou que foi abalada pelas monstruosidades da história: sobre a dialética da razão, Horkheimer e Adorno escreveriam páginas densas, que questionariam o otimismo hegeliano e deixariam espaço somente a uma dialética negativa, sem espírito absoluto e sem fim da história. Mas, convenhamos, esse debate, que se refere à própria racionalidade, seu estatuto e suas formas de manifestação, situa-se muito além das representações usualmente associadas à idéia de fim da história.

capítulo II

ENTRE TÜBINGEN E IENA

Desde a publicação dos “escritos teológicos da juventude”, em 1907, o beneplácito dos comentadores dirige-se freqüentemente ao Hegel de antes do sistema, em que, aliás, já se encontra uma preocupação com a sistemática. Os escritos de Berna, Frankfurt e Iena parecem mais vivos que as obras da maturidade: o Hegel que aí se manifesta ainda está em busca de si mesmo, mais explorando caminhos virgens que expandindo as retilíneas avenidas do sistema. Para falar como Glockner, a dimensão pantrágica ainda não havia sido abafada pelo panlogismo que aparece livremente nos escritos berlinenses. Daí a pensar que o mais interessante em Hegel é o que não foi publicado é apenas um passo, que não será dado aqui. Se nos interessamos pelos esboços de Berna, Frankfurt e Iena, é porque nos instruem sobre o longo e dificultoso porvir do pensamento hegeliano. Sem dúvida, às vezes há mais audácia na escrita, mais genialidade no aprendiz filósofo confrontado com as incandescências do romantismo, cujo melhor amigo chama-se Hölderlin, mas o gênio é uma virtude da qual é preciso desconfiar, pois o que produz não é “nem carne, nem peixe, nem poesia, nem filosofia” (*PhE*, I-58). Portanto, leiamos o jovem Hegel como é: um filósofo em devir.

I. Berna: a crítica da positividade

Excetuando alguns trabalhos escolares e o Fragmento de Tübingen, os escritos redigidos por Hegel durante seus anos de preceptorado em Berna são os primeiros sinais de sua atividade. Trata-se de um texto inacabado, que se intitulou *A positividade da religião cristã* (1795), e de outros fragmentos mais ou menos longos. Hegel utiliza os três pilares de sua cultura intelectual, colocando-os uns contra os outros: a religião (luterana), a política (antiga e moderna) e a filosofia (kantiana). Seu fio condutor é a crítica da positividade. Embora encontre em Kant a distinção entre religião natural (racional) e religião positiva (*Positivité*, 109), Hegel se interessa particularmente por aquilo que faz com que uma religião *se torne* positiva. Eis sua definição de positividade: “Uma fé positiva é um sistema de proposições religiosas que deve ser verídico para nós, visto nos ser imposto por uma autoridade à qual não podemos recusar a submissão da nossa fé” (*Berne*, 81). A positividade designa o devir exterior da fé, cuja consequência é o esquecimento do que é “a meta e a essência de toda religião verdadeira, a moralidade dos homens” (*Positivité* 30). Portanto, ela se atém menos aos dogmas de uma religião do que à “norma sob a qual constata a verdade de sua doutrina e exige a execução de seus mandamentos” (*Positivité*, 114). Hegel interroga-se sobre essa esclerose (inelutável?) da fé viva do cristianismo primitivo, como também sobre a da religião cívica da cidade antiga de cuja unidade ela era o fermento. No que concerne à religião cristã, essa degradação começa desde a primeira geração dos discípulos de Cristo, os quais, visto “não terem conquistado por si mesmos a verdade e a liberdade”, transformaram esse “mestre de virtude” — que na *Vida de Jesus* (1795) fala a linguagem da *Crítica da razão prática*! — em “mestre de uma religião positiva” (*Positivité*, 45). Contraste surpreendente em relação aos discípulos de Sócrates: esses, que haviam “conhecido outros mestres” e viviam sobretudo em um Estado “que ainda merecia seu interesse” (*ibid.*), foram “grandes homens

por si-mesmos” (*ibid.*). A institucionalização do cristianismo lentamente faz dessas “sociedades de amigos” que eram as primeiras comunidades um Estado eclesiástico que impõe a seus fiéis o que deveriam escolher para aderir livremente. Mas ela também mina a autoridade do Estado político: a Igreja tende a se impor sobre ele ou a se identificar com ele. De fato, opressão política e tirania religiosa caminharão juntas tanto no cesaripapismo bizantino quanto no catolicismo medieval. Quando a “Igreja constitui um Estado” (*Positivité*, 65), aí não é mais possível haver verdadeiramente Estado, e a legalidade e a moralidade igualmente se decompõem. Em seguida, sua crítica se estende ao protestantismo, o qual é censurado por ser “muito mais subordinado ao Estado” que o catolicismo (*Positivité*, 69). As difíceis relações do jovem seminarista de Tübingen com a ortodoxia do *Stift* aí ocorrem à toa.

Como lutar contra a esclerose da religião (que é no fundo uma religião situada nos limites da simples razão, uma moral)? Por meios religiosos e políticos, tanto é verdade que “religião e política são consideradas unha e carne” para subjugar os espíritos (*Corresp.*, 1, 29). Como posteriormente o jovem Marx, o jovem Hegel considera a crítica da religião e a crítica da política indissociáveis. O trágico desfecho da Revolução francesa seguramente o convenceu — e a esse respeito ele não mais mudará — de que não se pode lutar contra a alienação simplesmente por meios políticos, que não basta instaurar autoritariamente o culto à deusa Razão para tornar os homens racionais e virtuosos. Escreverá mais tarde: “Deve-se julgar uma insensatez dos tempos modernos mudar o sistema de uma eticidade corrompida, sua constituição e legislação, sem a mudança da religião; ter feito uma revolução sem uma reforma” (*Encycl.*, 3, § 552, 338)¹. Mas

1. Tradução, a partir do original alemão, de Paulo Meneses, in G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Em compêndio (1830), São Paulo, Loyola, 1995, 332, v. III.

é impossível, reciprocamente, instaurar uma religião autêntica sem desenvolver a liberdade política. Um dos fragmentos de Berna estabelece um paralelo entre a degradação da liberdade política e a corrupção positiva da fé religiosa; de certo modo, a positividade do cristianismo foi favorecida, aliás, pelo declínio das instituições republicanas. Na verdade, “em uma República, é por uma idéia que se vive” (*Berna*, 80); Catão não tinha necessidade de uma religião consoladora ou de uma promessa de imortalidade pessoal, pois para ele a pátria era “a meta final do mundo ou a meta final de seu mundo” (*Berne*, 98). Portanto, para combater a positividade convém restaurar simultaneamente a fé autêntica veiculada pelas palavras de Cristo e os cultos cívicos das cidades republicanas. Tarefa difícil, para a qual não há solução pronta; os escritos bernenses parecem hesitar entre um neopaganismo que lembra a religião civil do *Contrato social* (Rousseau, sabemos graças a um de seus colegas, era “seu Deus”) e a esperança de uma reforma do cristianismo realizada graças aos recursos da filosofia moderna.

Entretanto, é da política que Hegel, que ainda não havia renunciado à esperança de uma restauração da ética dos antigos, espera a salvação. Na verdade, a religião só se torna totalmente positiva com a decadência do espírito público: “A religião cristã foi acolhida aberta e favoravelmente na ocasião em que a virtude cívica dos romanos havia desaparecido” (*Berne*, 69). O único trabalho bernense publicado (quando Hegel já está em Frankfurt) foi uma tradução anônima e comentada de um libelo do advogado J.-J. Cart denunciando a opressão da região do Vaud pela aristocracia bernense. No início da estadia em Frankfurt, esse opúsculo é acrescido de um panfleto que Hegel redige sobre a situação política de Wurtemberg. No entanto, desiste de publicá-lo; dele só restam algumas páginas. Intitulado “Os magistrados devem ser eleitos pelo povo”, defen-

de profundas transformações na hora em que “a imagem de melhores e mais justos tempos nascem na alma dos homens” e onde “a aspiração a uma situação mais pura e mais livre sacudiu todos os corações e os separou da realidade” (*Frankfort*, 167): todo um programa!

II. Frankfurt: destino, amor, vida

Durante os quatro anos, difíceis no plano pessoal, que Hegel passa em Frankfurt (ele reconhece ter atingido aí “o ponto noturno da contradição de seu ser” [*Corresp.*, 1, 281]), seus interesses teóricos (religião e política) permanecem aparentemente os mesmos, mas o modo como reage a eles se transforma profundamente. No que concerne à política, a leitura dos economistas anglo-saxões começada em Berna abala o modelo grego da *polis* e convence Hegel de que o mundo moderno não se acomoda mais ao primado absoluto do espírito público que ele sonhava restaurar. É em Frankfurt que redige, em 1799, um comentário — hoje perdido — do tratado de James Steuart, *An inquiry into the principles of political economy*, do qual um leitor informado diz que condensa “todos os pensamentos de Hegel referentes à essência da sociedade civil, à necessidade do trabalho, à divisão do trabalho e ao poder dos Estados, à assistência pública e à polícia, aos impostos etc.” (Rosenkranz, *Vie de Hegel*, 201). Essa leitura, seguida da *Riqueza das nações* de Adam Smith (cujos primeiros traços explícitos datam, todavia, da estadia em Iena), coloca Hegel no caminho de uma de suas maiores criações conceituais: a distinção entre sociedade civil e Estado, que esclarece a dimensão não diretamente política do viver conjuntamente, apoiada pelos mecanismos do mercado. Logo concluirá daí que “a bela e feliz liberdade dos gregos” é incompatível com a afirmação do interesse particular, componente do “*princípio superior dos tempos modernos*” (*Esprit*, 2, 93

e 95), e que portanto convém inventar outro tipo de política, diferente da ilustrada pelo ideal da *polis*.

Hegel não lê somente os economistas, mas também obras históricas antigas (Tucídides) e modernas (Hume, Gibbon, Schiller, Raynal): essas leituras alimentam uma reflexão na qual a questão da historicidade adquire importância definitiva. Na verdade, alimentam uma reflexão especulativa sobre a *vida* histórica do espírito. Esse é um traço constante da constituição intelectual de Hegel: ele não quer se apoiar somente nas grandes obras filosóficas, mas também nas produções do entendimento culto que oferecem acesso privilegiado à inteligência do real. Quando morreu, sua biblioteca continha quase tantas obras científicas no sentido amplo quanto estritamente filosóficas.

O interesse pela história se manifesta também num trabalho que empreende após a partida de Frankfurt, abandonando-o em seguida, já que a aniquilação dos Estados alemães pelo exército napoleônico tornou-o ultrapassado: a redação de uma obra que analisa as razões da decadência do Império e propõe os meios de interrompê-la. O essencial dos fragmentos que se conservaram de *A Constituição da Alemanha* (eles foram editados em 1900) redigiu-se em Iena em 1801-1802, mas foi em Frankfurt que Hegel concebeu o projeto e examinou a abundante literatura histórica e jurídica que deveria alimentar sua realização. Redigiu aí três primeiros esboços, obras de um “coração que abandona com pesar a esperança de ver o Estado alemão ser arrancado de sua insignificância” (*Frankfort*, 356; *Pol.*, 25). Ainda não é a sentença lapidar: “A Alemanha não é mais um Estado”, com a qual se abre a última redação do manuscrito (*Pol.*, 31); mas já percebemos nesses fragmentos o realismo político, a vontade de opor a fria análise dos processos históricos à “lenda da liberdade alemã” (*Frankfort*, 357; *Pol.*, 26), que são o traço distintivo dos escritos políticos de Hegel. Aqui, seu modelo é Maquiavel, esse republicano desejoso “de elevar a Itália à categoria de Estado”

(*Pol.*, 118) que exorta seus compatriotas a “libertá-la dos bárbaros”. A história (e Napoleão, esse “grande professor de direito constitucional”) condenará a voz de Hegel, como também a de Maquiavel, a “ficar sem eco” (*Pol.*, 121). Para a posteridade resta um escrito de severa acuidade. Alguns dos maiores temas da filosofia política posterior já aparecem aí, mas sem a infraestrutura que os suportará: necessidade de um Estado que não seja um “Estado na idéia” (*Pol.*, 73, 162), recusa da redução do direito público ao direito privado (*Pol.*, 103) e da política à moral (*Pol.*, 105), rejeição de um pacifismo que ignora “a verdade que mora dentro do poder” (*Pol.*, 95).

Entretanto, o grosso do trabalho realizado em Frankfurt (e que não viria à luz) diz ainda respeito a temas teológicos: consiste em dois manuscritos, claramente partes de um projeto comum, que tratam de *O espírito do judaísmo* e de *O espírito do cristianismo* e seu destino (os títulos não são de Hegel). Há uma nítida diferença entre o modo pelo qual os escritos bernenses criticavam as religiões positivas opondo-lhes um kantismo bem sumário e uma dinâmica mobilizadora dos cultos cívicos, e o modo pelo qual os textos frankfurtianos estudam o “destino” do judaísmo e do cristianismo. O Jesus de Berna era a encarnação da fé moral, e o que Hegel opunha ao devir positivo da religião era a idéia kantiana da religião racional (simultaneamente a uma religião cívica com características rosseauianas). Em Frankfurt, o pano de fundo kantiano desaparece, assim como o modelo da cidade antiga. Para pensar esse destino (essa necessidade vivida, mas não assumida) que é a positividade, Hegel utiliza conceitos anticonceituais²: amor, vida, destino. Por que o recurso a um vocabulário que pode parecer pouco rigoroso, figurado? Porque se trata de pensar o que o “conceito” (que posteriormente se chamará conceito do entendimento, por oposição ao conceito

2. B. BOURGEOIS, *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969, 49.

racional ou especulativo) não permite apreender: é isso que o *Fragmento de sistema* designa, com identificação à vida, como a “ligação da ligação e da não-ligação” (Francfort, 372); dito de outro modo, a *dialética* daquilo que é. Hegel opõe a vida ao conceito, a religião à filosofia porque então identificava o conceito e a filosofia com a expressão finita que o kantismo lhes dera:

A filosofia deve necessariamente cessar quando a religião começa, porque é um pensamento, e portanto traz consigo, de um lado, a oposição do não-pensamento [e do pensamento], de outro, do pensante e do pensado; cabe-lhe mostrar em tudo que é finito a finitude, exigir sua realização pela razão, e em particular conhecer as ilusões [produzidas] pelo seu próprio infinito, e assim colocar o verdadeiro infinito fora de seu campo (Francfort, 373).

Essa razão incapaz de apreender o infinito com a ajuda dos conceitos é, no vocabulário posterior, uma razão do entendimento, desatenta à dialética e à historicidade que somente os não-conceitos (o destino como separação ou como hipótese do negativo; a vida como poder unificador do que está cindido; o amor como ato de reconciliação) podem denominar.

Uma suspeita de anti-semitismo pesa sobre a análise do destino do judaísmo. Para Hegel, o judaísmo é essencialmente um destino, no sentido de não ser suscetível à reconciliação no amor que a figura de Cristo simboliza. O judaísmo — Hegel jamais mudará a esse respeito — é uma religião da separação: do homem e de Deus, do homem e do homem; nesse sentido, ele é o paradigma da alienação religiosa que Feuerbach denunciará no cristianismo. Hegel estabelece uma ligação entre a “infelicidade” do povo judeu, fadado à dispersão e à opressão, e a natureza de sua religião: “A religião mosaica é uma religião proveniente da infelicidade e [feita] para a infelicidade; [não é uma religião] para a felicidade, que aspira a coisas alegres; seu deus é muito sério” (Francfort, 132). Esse propósito reflete os preconceitos da época, partilhados mesmo pelos partidários da integração dos judeus.

Entretanto, seria arriscado falar em anti-semitismo, com o que ele comporta, retrospectivamente, de ameaçador. H. Arendt demonstrou que o anti-semitismo é uma invenção do século XIX que tem a ver com a exacerbação dos nacionalismos. Se olharmos de perto, veremos que a crítica de Frankfurt ao judaísmo dirige-se antes de tudo à passividade induzida pela teocracia; Hegel lhe opõe não tanto o cristianismo mas o *helenismo*, a civilização da liberdade e dos deuses políticos: “Os gregos deviam ser iguais porque eram *todos* livres; ao passo que os judeus eram iguais porque *todos* eram incapazes de auto-subsistência” (Francfort, 196). Isso está longe do antijudaísmo cristão tradicional, do qual aliás Hegel evita todos os clichês. Seria preferível, é verdade, que Hegel não tivesse escrito: “a grande tragédia do povo judeu não é uma tragédia grega, não pode despertar nem o temor, nem a compaixão, [...] [ela] só pode despertar aversão” (Francfort, 203). Ao redigir sua *Filosofia do Direito*, Hegel teria se lembrado do que esboçara por volta de 1800? Aí ele sempre advoga em favor da concessão de direitos civis e políticos aos judeus, pois eles “são antes de tudo homens, e isso não é uma qualidade trivial, abstrata” (PPD, § 270, 357). Portanto, a lei civil teria o poder de desfazer o que a Lei divina fez: a passividade, o isolamento e a infelicidade.

Mas a reflexão sobre o destino ultrapassa o caso do judaísmo. Ao fim de uma reflexão sobre o caráter inacabado de uma reconciliação segundo a lei (não somente a lei judaica) e na forma de castigo, lê-se: “Esse sentimento da vida que se reencontra a si mesma é o amor, e nele o destino se reconcilia. [...] O destino não é desconhecido, [...] é a consciência de si-mesmo, mas como a de um [ser] hostil; o todo pode restabelecer em si a amizade, pode voltar, pelo amor, para a sua vida pura; assim sua consciência torna-se novamente fé em si-mesma, a intuição de si-mesma torna-se uma outra e o destino é reconciliado” (Francfort, 255-256). Como não perceber aqui a antecipação da futura temática da reconciliação como “identidade da identidade e da não-identidade”? Aqui é a

linguagem evangélica do amor e da fé que é mobilizada. Entretanto, a “nova religião” cujo “Mais antigo programa sistemático” (seja ou não esse texto de Hegel) se anuncia sob a forma de uma “mitologia da razão” (*Frankfort*, 97) será a superação (*Aufhebung*) da religião, (cujo elemento permanece a representação) pela filosofia especulativa; mas isso Hegel ainda não sabe.

III. Iena: na direção da “Sexta-feira santa especulativa”

Em Iena, Hegel escreve e começa a publicar; nada de comparável, entretanto, com a produção de seu amigo Schelling, com quem prepara a redação do *Jornal crítico da filosofia*. Os trabalhos de Iena têm importância decisiva na formação do filosofar hegeliano, que produz no fim desse período seu primeiro fruto maduro: a *Fenomenologia do Espírito*. Prossequindo seus estudos anteriores, doravante Hegel trabalha conscientemente no que até então permanecia como um objetivo em longo prazo: a elaboração de um sistema. Suas articulações definitivas surgem entre 1803 e 1805. Há notáveis diferenças entre as publicações de Hegel em Iena e os manuscritos redigidos para seus cursos. Em seus textos publicados, Hegel se baliza pelo pensamento (às vezes o não-pensamento) de seus contemporâneos (*Diferença entre os sistemas de Fichte e de Schelling*, *Fé e saber*, *A relação do ceticismo e da filosofia*, *Como o senso comum compreende a filosofia*) ou trata de uma disciplina canônica do ensino universitário (*Maneiras de discutir cientificamente o direito natural*). Seu contexto de referência e seu vocabulário são os da filosofia da identidade de Schelling de 1800-1802. O sistema da identidade — em que Hegel embarca quase automaticamente quando transforma a definição schellingiana do absoluto (“identidade da identidade”, *Exposição de meu sistema de filosofia*) em “identidade da identidade e da não-identidade” (*Différence*, 140) — é a solução das aporias do pós-kantismo, qualificado no seu todo como “filosofia da reflexão”. Entretanto, apesar de seu vocabulário de emprésti-

mo, Hegel está em busca de sua própria orientação. Isso se vê no exemplo precedente: ao substituir a fórmula de Schelling por outra expressão, calcada na definição frankfurtiana da vida como “ligação da ligação e da não-ligação”, Hegel dá um importante passo na direção da concepção processual do ser e do pensar (ontológico) que o conduzirá à ruptura, no “Prefácio” de 1807, com o “branco informe” da identidade, que exprime somente “a vacuidade do absoluto” (*PhE*, I-45). Outro exemplo, sempre na *Diferença*: o sistema fichteano é censurado por ser uma filosofia da reflexão que se mostra incapaz de pensar a síntese a não ser como unificação de opostos considerados como dados (o Eu e o não-Eu, por exemplo): “A reflexão parte de opostos e concebe a intuição como sua unificação” (*Différence*, 114). Ora, o que importa pensar é ao mesmo tempo a produção da diferença a partir da identidade e o acesso a partir dessa diferenciação a uma identidade superior, superveniente. O que *indica* aqui a palavra “intuição” é exatamente o que o “Prefácio” da *Fenomenologia* vai opor à intuição, enquanto pretende a apreensão imediata do absoluto: o *conceito*. Mas o conceito, aqui designado como intuição, é algo totalmente diverso do produto de uma atividade reflexiva de um sujeito sobre um objeto: é “o Eu próprio do objeto” (*PhE*, I-52). Terceiro exemplo: o artigo sobre direito natural (1802) recorre largamente ao vocabulário schellingiano: identidade, indiferença, poder (*Potenz*). Entretanto, em seu ensaio juvenil de uma *Nova dedução do direito natural* (e sobretudo para desenvolver perspectivas que jamais serão as de Schelling, mas já eram as de Hegel em Frankfurt) ele o aplica a um domínio a cujo respeito Schelling não havia cogitado. Longe de ser uma simples “máquina” que se pretende superar — como escreve no “Mais antigo programa sistemático” (o qual, por essa razão, dificilmente pode ser atribuído a Hegel) —, o Estado (a “vida ética absoluta”), enquanto ensina os indivíduos a “levarem uma vida universal” (*DN*, 63) em vez de se aniquilarem na “nulidade política” de uma “vida privada universal” (*DN*, 66, 68), é o verdadeiro

instituidor do “ato de filosofar”. A forte articulação entre política e pensamento, traço distintivo do hegelianismo, expõe-se aqui mediante um léxico que lhe cai mal: o de um filósofo para quem a Academia constitui o modelo de um Estado bem formado.

Editados após sua morte, os manuscritos redigidos por Hegel em Iena são de um gênero diferente. Não se trata de posições críticas quanto a tal ou tal autor, mas partes de um “sistema da ciência” em gestação, do qual Hegel conclui em 1807 o que acredita ser a primeira parte: a *Fenomenologia*. Esses esboços, às vezes muito difíceis — Hegel criou aí uma linguagem nova para pensar objetos novos —, dizem respeito a todas as partes da futura sistemática: lógica, natureza, espírito. Este vem primeiro, cronológica e quantitativamente. Em 1802, Hegel redige o *Sistema da vida ética*. Esse texto, ainda impregnado do vocabulário schellingiano, mais ainda do que o artigo sobre direito natural, quase contemporâneo, é um esboço da futura doutrina do espírito objetivo. As análises posteriores estão estabelecidas em suas grandes linhas, mas com um vocabulário fadado a desaparecer. Em 1803-1804, Hegel redige um manuscrito conhecido pelo nome de “primeiro sistema”. Os temas abordados recobrem os precedentes. Encontramos aí, em particular, uma reflexão sobre a linguagem como vetor de universalização da relação singular da consciência com o objeto (*Esprit*, 1, 68s.), sobre o “poder do instrumento” (*Esprit*, 1, 78s.), sobre o trabalho como desejo inesgotável, potencialmente alienante, de apropriação das coisas (*Esprit*, 1, 80) e, enfim, sobre a constituição dialética do reconhecimento na “contradição absoluta” que é o embate (*Esprit*, 1, 88s.). Um terceiro bloco, de 1805-1806, forma a “segunda filosofia do espírito”. Hegel aborda em conjunto o que mais tarde chamará de espírito subjetivo (aqui, “o espírito conforme seu conceito”) e de espírito objetivo (“o espírito efetivo”). Esse texto não mais utiliza a linguagem schellingiana. É Hegel que fala; mostra-o ao constituir um domínio (o do espírito) que ultrapassa a oposição herdada entre a subjetividade e a objetividade, e ao fazer convergir temá-

ticas aparentemente divergentes: linguagem e trabalho, embate e reconhecimento, o social e o político. Mas o que há de mais novo é que Hegel, pela primeira vez, renuncia ao modelo grego e se engaja num processo de “reconciliação com o tempo” cujo fruto é sua obra posterior. Certamente, o Estado descrito na seção “Constituição” ainda deve muito à idealização precedente da *polis*; em outro lugar Hegel evoca “a bela e feliz liberdade dos gregos, que foi e permanece muito desejada” (*Esprit*, 2, 93). Mas em seguida observa que esse modelo não se ajusta ao “*princípio superior dos Tempos modernos*” (*Esprit*, 2, 95), pois repousa no sacrifício da individualidade — o artigo sobre direito natural dizia que é necessário “reprimi-la”. O “desaparecimento da individualidade” é rejeitado pela consciência de si moderna, e é melhor assim: já é coisa julgada.

Mas os estudos de Iena não discutem somente o espírito: a ambição de Hegel é sistemática, e nenhum domínio escapa às suas investigações. É o caso da lógica, com o manuscrito editado sob o título *Lógica e metafísica* (1804-1805), primeira manifestação da *Ciência da Lógica*, pelo menos em alguns de seus aspectos. Opondo-se à redução da metafísica à lógica tal como tentado por alguns pós-kantianos (ver *Difference*, 193-198), Hegel considera que “o conhecer versado na metafísica é o suprasumir (*Aufheben*) da lógica” (*Log. Iéna*, 151). A lógica de que se trata, bem diferente da lógica aristotélica da qual incorpora alguns elementos, reside na economia formal da relação. Portanto, “a lógica termina ali onde termina a relação” (*Log. Iéna*, 149) e dá lugar à metafísica enquanto filosofia propriamente especulativa. Somente mais tarde, renovando o significado do termo, Hegel fará da lógica (dialética e especulativa) a verdadeira metafísica. Mas muitas características dessa futura lógica já estão presentes, como por exemplo a distinção entre infinidade “má” e infinidade “verdadeira” (*Log. Iéna*, 51ss.)³.

3. Ver abaixo, p. 83.

Depois da lógica e da metafísica, o manuscrito de 1804-1805 trata da filosofia da natureza, e talvez seja nesse plano que ocorra a ruptura com Schelling. Encontramos aí a antecipação do objetivo da *Enciclopédia*, notadamente no que concerne ao movimento planetário (o “sistema da terra” torna-se a “mecânica”, e depois a “mecânica absoluta”). Do mesmo modo, o “sistema terrestre” tornar-se-á a “física”. Todavia, ainda resta um caminho a percorrer para se liberar do clima schellingiano dos trabalhos precedentes: enquanto na *Enciclopédia* a natureza é “a idéia em seu ser-outro” e o espírito se define como sua “verdade” (*Encycl.* 1817, 3, § 301, 97), em Iena ela é “o espírito absoluto referindo-se a si-mesmo” (GW, 7, 179), ainda que nela esse espírito apareça como “o outro de si-memo”. Em 1805-1806, um outro manuscrito trata da mecânica, da química e do orgânico. A estrutura completa da filosofia da natureza está aí contida de maneira definitiva, com um vocabulário ainda provisório. De modo geral, a filosofia da natureza mostra-se mais estável que a do espírito; mas o trabalho começado em Iena para diferenciar essas duas manifestações do absoluto influencia tanto um quanto o outro conceito. O pensamento deve alienar-se, sair de si mesmo (em relação à idéia lógica pura, a natureza e o espírito finito são essa alienação) para verdadeiramente chegar a si mesmo. Tal é, para além da referência religiosa do objetivo, o sentido do que Hegel chama (em *Fé e saber*) a “Sexta-feira santa especulativa”: a “dor infinita” da perda do absoluto (a morte de Deus) é um momento do absoluto, e é necessário reconhecer “toda a verdade” apesar da “dureza de sua impiedade” (FS, 298). Em Iena Hegel concebe todo o alcance da descoberta feita em Frankfurt — a fecundidade da negatividade — e a explora nas mais diversas direções, sem coordenação exatamente deliberada. Trata-se agora, para ele, de fazer da negatividade a alma de uma nova concepção da sistematicidade.

capítulo III

O SISTEMA

A idéia de sistema está no centro da filosofia kantiana: “A unidade sistemática é o que transforma em ciência o conhecimento comum, isto é, o que faz de um simples agregado desses conhecimentos um sistema”¹. O que distingue um sistema científico de um agregado? É o fato de que os conhecimentos aí contidos são organizados segundo uma “idéia”, um “conceito racional” que determina “o fim e a forma do todo” (*ibid.*). Os pós-kantianos apropriam-se dessa definição para fazer dela a mola-mestra de uma nova concepção do filosofar. Para eles, a sistematização não diz respeito somente ao modo de exposição, ela exprime a característica autofundadora da filosofia. Essa concepção forte de sistematização encontra-se em Hegel, que faz da apreensão da totalidade (“o verdadeiro é o todo”) a pedra de toque da liberdade do saber: a “ciência do absoluto é essencialmente sistema” pois “o verdadeiro somente é enquanto totalidade”, e a “necessidade” de sua diferenciação é a própria expressão da “liberdade do todo” (*Encycl.*, 1, § 14, 180).

1. Immanuel KANT, *Critique da razão pura*, Paris, Gallimard, 1980, 1.384 (Oeuvres philosophiques, t. I).

I. Em direção ao sistema

Hegel escreve para Schelling em 1800: “Em minha formação científica, que começou pelas necessidades mais elementares do homem, eu devia necessariamente ser impelido para a ciência, e o ideal de minha juventude devia necessariamente se transformar num sistema; agora me pergunto [...] como encontrar o meio de retornar a uma ação sobre a vida do homem” (*Corresp.*, 1, 60). Esse propósito evidencia um traço original de seu pensamento; ele combina os interesses especulativos mais elevados com a atenção às realidades comuns. É o mesmo Hegel que concebe ambiciosos projetos sistemáticos de teor metafísico no sentido literal do termo e que lê os economistas e os historiadores ou se interessa pelo destino do Império alemão. Mas o que é necessário reter da carta a Schelling é que Hegel quer trabalhar não no que deve ser seu sistema, mas *no* sistema *da* filosofia. O “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão” é um exemplo dessa ambição, mas é controversa a paternidade desse documento inacabado. O “Fragmento de sistema”, de 1800, é, ele sim, incontestavelmente de Hegel. O propósito do texto é que os pensamentos da natureza e do espírito se unifiquem sob o comando da vida compreendida como processo dialético, essa vida que os escritos de Iena rebatizarão de conceito para fazer dela a pedra angular do sistema. Um pensamento da vida (do conceito) como processualidade, permitindo — para além da “morte, da oposição, do entendimento” — produzir “o verdadeiro infinito” (*Francfort*, 373): já é, no primeiro vocabulário, uma descrição do sistema definitivo. É na “oposição absoluta” que deve ser pensada a “reunião”, a “reconciliação” cuja exigência a religião exprime melhor que uma filosofia presa ao finito, mas de um modo inadequado. O sistema deve pensar a união na cisão, pensar a *dialeiticidade* do real

em sua totalidade (natural e espiritual). Resta dar um nome e encontrar um lugar àquilo que permite pensar “a identidade da identidade e da não-identidade” (*Différence*, 140): esse nome será o *conceito*, e esse lugar, a *lógica*. A *Fenomenologia do Espírito* faz a conversão do sistema em uma filosofia do conceito como “identidade da morte e da vida”².

II. Da substância ao sujeito

O “Prefácio” de 1807 proclama enfaticamente: “A verdadeira figura em que existe a verdade é o seu sistema científico” (*PhE*, I-8). Mas esse casamento supõe um terceiro termo: a *circularidade*. Por ser o conceito um *processo dialético* que inclui o momento da negatividade, o sistema é um “círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário” (*Encycl.*, 1, § 15, 181). Ao ligar conceito, verdade e circularidade, o “Prefácio” sugere uma concepção dinâmica de sistema, opondo-se à representação comum da completude do saber. O sistema não é um “círculo que permanece fechado sobre si mesmo” (*PhE*, I-29); é sobretudo “o devir de si mesmo” (*PhE*, I-18). Assim, é portador de uma circularidade dinâmica que se exprime na *subjetividade* do processo de verdade: “Segundo minha maneira de ver [...] tudo depende desse ponto essencial: apreender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas como sujeito”. O sujeito, porém, não é em princípio a subjetividade finita (humana). A subjetividade é antes de tudo a propriedade do *conceito* enquanto produção de si, e não de uma substância, ainda que pensante, ou da subjetividade finita. Essa é sobretudo uma imagem mutilada da verdadeira subjetividade: “A subjetividade também não é simplesmente a subjetividade má e finita, enquanto oposta à

2. Ver P.-J. LABARRIÈRE, *Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie*, in G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *Hegeliana*, Paris, PUF, 1986, 54ss.

Coisa; mas, segundo sua verdade, é imanente à [própria] Coisa” (*Encycl.*, 1, § 147 A, 582)³.

Conceito, sujeito, círculo, sistema: essas determinações são significativas. É necessário acrescentar aí o termo que busca unificá-las, o *espírito*: “Que o verdadeiro seja efetivo somente como sistema, ou que a substância seja essencialmente sujeito, isso está expresso na representação que enuncia o absoluto como *espírito*. [...] O espírito que se conhece é a *ciência*” (*PhE*, I-22/23). Porque o absoluto é *espírito*, o verdadeiro só se pode considerar *sistema*. Mas o que é necessário entender por espírito? Ao redigir o que devia ser uma ciência da experiência da consciência e que se torna finalmente uma fenomenologia do espírito, Hegel tem a necessidade de ir além de uma concepção subjetiva, consciencial do espírito. É isso que autoriza o “Prefácio” a identificar “a ciência” (portanto o sistema) com “o espírito que se reconhece como espírito”. Tal proposta só tem sentido se o espírito é capaz de acolher seu outro, se a subjetividade não é a simples negação da substancialidade, mas sua assunção. O sistema da ciência é a explicitação, pelo espírito, de seu próprio conceito.

III. A “ciência da liberdade”

É por ser organizada segundo um certo vínculo de necessidade que a filosofia é a “ciência da liberdade” (*Encycl.* 1817, 1, § 5, 156). Círculo dos círculos, o sistema acolhe a contingência naquilo que tem de aparentemente irreduzível ao sistema. Nada mais enganoso do que acreditar em um necessitarismo hegeliano reduzindo-o à sombra inconsciente de uma necessidade

3. Tradução, a partir do original alemão, de Paulo Meneses, in G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Em compêndio (1830), São Paulo, Loyola, 1995, 276-277, v. I.

cega; é racional que haja o irracional⁴. Mas a contingência não é a liberdade; portanto convém justificar a necessária ligação entre a necessidade e a liberdade. É o que se faz na *Lógica*, com a passagem, apresentada como “a mais difícil” (*Encycl.*, 1, § 159, 405), da substância ao conceito. Essa transição, a da objetividade à subjetividade, descreve a constituição do ser em si na alteridade, da liberdade no seio da necessidade. A necessidade não é suprimida, mas conduzida ao seu verdadeiro significado: ao mesmo tempo apresentada como necessidade e ordenada à livre processualidade do conceito que gera a si mesmo e ao seu outro. Mas se “a verdade da necessidade é a liberdade”, e se essa última é a determinação mais alta do conceito, então o próprio sistema deve ser entendido como dinâmica de autoprodução da verdade. O hegelianismo não é aberto no sentido de ser indefinidamente modificável: há somente *um* sistema. Mas esse sistema é processual. Tal processo não pode se fechar em qualquer ponto, e é por isso que em cada um deles está em jogo a verdade do sistema. O absoluto hegeliano é *utópico*: não reside em parte alguma, mesmo se as suas expressões são ordenadas pelo movimento do conceito. Verifiquemos dois exemplos.

1) A circularidade do saber sistemático é a última manifestação de sua capacidade de engendrar sua própria alteridade: no fim da *Lógica*, a idéia “se despede livremente dela mesma” (*SL*, 3, 393) para fazer-se natureza, “idéia na forma do *ser-outro*” (*Encycl.*, 2, § 247, 187). É na completa alienação que ela confirma sua liberdade: o conceito mostra seu poder ao se reconhecer como elemento de radical alteridade (*PhE*, II-311). 2) A imediatidade assim se tornou ou é mediada. Essa é a tese da *Lógica* a cujo respeito, na *Fenomenologia*, a certeza sensível faz a experiência cega. Sua incapacidade de apreender o “isto” em sua singulari-

4. Ver B. BOURGEOUIS, Hegel et la déraison historique, in *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, 271ss.

dade significa que ela só é pensável a partir de seu outro, o saber absoluto. Portanto, no fim da *Fenomenologia*, ela ressurgue como resultado de uma licença que o espírito se concede; essa licença é a “liberdade suprema” do saber que o espírito tem de si (*PhE*, II-311). O paralelo é manifesto, até no vocabulário, entre a passagem do saber absoluto à consciência sensível e a passagem da idéia absoluta à natureza: nesses lugares estratégicos nos quais o sistema parece repousar em uma expressão definitiva, a circularidade destrói a ilusão de um ponto de parada. Subtraído desse processo (aquele cuja proposição especulativa apreende o “ritmo”), o próprio absoluto seria somente “um pensamento *visto*”.

IV. O discurso filosófico da totalidade

A *Enciclopédia* é a execução do programa de um sistema que expõe o ponto de vista não de um sujeito singular (isso seria *um* sistema), mas do espírito apreendido como dialética da constituição de si:

A ciência dele [do absoluto] é essencialmente *sistema*, porque o verdadeiro, enquanto *concreto*, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo e recolhendo-se e mantendo-se junto na unidade — isto é, como *totalidade* [...]. Por *sistema* entende-se erroneamente uma filosofia que tem um *princípio* limitado, distinto dos outros; ao contrário, é princípio de verdadeira filosofia conter em si todos os outros princípios particulares (*Encycl.* 1, § 14, 180-181)⁵.

Essa passagem contém dois ensinamentos: 1) Só há ciência da totalidade. Esse é o único meio de escapar ao risco da arbitrariedade própria a todo curso do pensamento. As ciências positivas nunca são plenamente ciências: não porque sejam

5. Tradução, a partir do original alemão, de Paulo Meneses, in G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas...*, 55, v. I.

positivas — é a garantia de sua fecundidade —, mas porque são “sem sistema”, ordenadas a um ponto de vista setorial. Isso ainda é mais verdadeiro a respeito de filosofias correspondentes a um “princípio limitado”; elas são visões *sobre* o absoluto, não o saber *do* absoluto. Só há uma filosofia cujos sistemas particulares são os momentos em sentido ao mesmo tempo lógico e cronológico do termo. A sistematicidade não é somente uma exigência do tempo presente; exprime a natureza atemporal do filosofar. De onde a espantosa tese da correspondência entre os momentos da idéia lógica e a sucessão dos sistemas reduzidos a seu princípio: “A história da filosofia é a mesma coisa que o sistema da filosofia” (*HP Introd.*, 41-42 e 104-105).

Então, pergunta-se: o sistema de Hegel identifica-se com essa filosofia uma cujo momento são as filosofias particulares? Diante da concepção de sistema, por um lado Hegel *deve* identificar seu pensamento (que desde então não é *seu* pensamento) à ciência do absoluto: pois é quando se chega ao ponto de vista da totalidade que se pode discernir o verdadeiro significado da sistematização. Mas tal visão a respeito da completude hegeliana da filosofia interromperia o dinamismo processual de uma razão se ex-pondo na história. O sistema, para responder à definição dinâmica que Hegel adota, não pode completar-se sem deixar de ser: ele está sempre aberto ao acontecimento do pensamento. Encontra-se aqui o fecundo dilema do hegelianismo: ele não pode — e entretanto só pode — se colocar como última figura da filosofia.