

PAULO TUNHAS*

TELOS E ERINNERUNG NA VIDA DO ESPÍRITO SEGUNDO HEGEL

Abstract

The Aristotelian concept of *telos* and the Platonic concept of *anamnesis* are both central to Hegel's system. They organize the process through which time is speculatively conquered in Absolute Knowledge. The idea of a teleological development of *Geist* is fundamental for Hegel's conception of human history and for his reconstruction of philosophy's history. The same happens with the idea of a return, through the recollection (*anamnesis*, *Erinnerung*) of all the figures of thought, to the eternal determinations of the *logos*.

Keywords: Absolute Knowledge, Recollection, Teleology.

Authors: Hegel.

Resumo

O conceito aristotélico de *telos* e o conceito platónico de *anamnesis* são ambos centrais para o sistema hegeliano. Eles organizam o processo através do qual o tempo é especulativamente conquistado no Saber Absoluto. A ideia de um desenvolvimento teleológico do Espírito é fundamental na concepção hegeliana da história humana e na sua reconstrução da história da filosofia. O mesmo acontece com a ideia de um retorno, através da rememoração (*anamnesis*, *Erinnerung*) de todas as figuras do pensamento, às determinações eternas do *logos*.

Palavras-chave: Saber Absoluto, Rememoração, Teleologia.

Autores: Hegel.

A filosofia participa parcialmente da ficção, no sentido em que, sobretudo quando é sistemática (e tendencialmente é-o sempre), procura criar um mundo que não é coincidente com o da nossa percepção habitual da realidade. Tal é sem dúvida mais notório nas

* Professor Auxiliar do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n; 4150-564 Porto. Email: paulo.tunhas@gmail.com. Cumpre-me agradecer a Sofia Araújo, cuja leitura me permitiu melhorar consideravelmente o texto, e a João Santos, que me deu a conhecer alguma literatura recente sobre Hegel, nomeadamente os importantes trabalhos de Kenneth R. Westphal.

chamadas «metafísicas revisionárias», para utilizar a linguagem de P. F. Strawson (Leibniz ou Berkeley, por exemplo), do que nas «metafísicas descritivas» (Aristóteles ou Locke, por exemplo)¹. Mas mesmo estas últimas partilham, naturalmente, essa característica. Dizer que a filosofia participa da ficção não equivale a dizer que ela não obedece a regras constringentes. A ficção filosófica possui mecanismos de auto-regulação que, enfaticamente, não são os da literatura, e possui uma destinação que não é a desta: a exibição de um máximo de sentido, de um pleno ideal de inteligibilidade, de uma saturação completa do pensável. A explicitação desta tese exigiria algo como a elaboração de uma «poética da filosofia», que aqui não podemos propor². Mas a sua menção era necessária, já que a filosofia hegeliana ilustra, talvez mais do que qualquer outra, a dimensão ficcional da filosofia, como, espera-se, se verá ao longo deste texto³.

É, de facto, de Hegel que se tratará aqui. Procurar-se-á, no que se segue, esclarecer os modos de acção, no sistema hegeliano – isto é, na «verdadeira figura na qual a verdade existe⁴» –, de dois conceitos de proveniência diversa – aristotélica um, platónica outro – que Hegel para si recupera, isto é, de que se apropria a partir da forma própria da sua filosofia. São eles os conceitos de *telos* e de *anamnesis* <Erinnerung>.

Quem tiver lido, um pouco que seja, o texto hegeliano, sabe, até pela própria experiência da dificuldade de leitura⁵, que as superações e integrações próprias à história da filosofia que Hegel pratica trazem consigo transformações de sentido dos termos e conceitos colhidos em outros filósofos, algumas delas tão graves quanto decisivas para a argumentação hegeliana. A leitura hegeliana procede sempre pela transformação do sentido

¹ STRAWSON, P.F., *Individuals*, Methuen, Londres 1959, pp. 9-10.

² Ela deveria ter em conta as investigações de Martial Gueroult sobre a natureza dos sistemas filosóficos (GUEROUULT, M., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, Paris 1979). Para um breve resumo da posição de Gueroult, cf. TUNHAS, P., *O pensamento e os seus objectos. Maneiras de pensar e sistemas filosóficos*, Edições da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Instituto de Filosofia / MLAG Discussion Papers, Porto 2012, pp. 7-8.

³ Para Terry Pinkard, que, referindo a distinção strawsoniana entre descritivo e revisionário, lhe prefere a distinção paralela entre reconstrutivo e construtivo, a filosofia hegeliana, nomeadamente a sua lógica, é simultaneamente reconstrutiva e construtiva (cf. PINKARD, «The logic of Hegel's Logic», in M. INWOOD (ed.), *Hegel*, Oxford University Press, Oxford 1985, pp. 85-109, especialmente pp. 89-91).

⁴ *PbG*, III: 14. As referências aos textos de Hegel far-se-ão segundo a edição em 20 volumes das suas obras, organizada por Eva Moldenhauer e Karl Michel e publicada pela editora Suhrkamp (1969-1972), referindo primeiro o título, em abreviatura, e depois o volume e a página. As abreviaturas serão as seguintes: *Enz* (Enciclopédia das Ciências Filosóficas); *GPhR* (Princípios da Filosofia do Direito); *PbG* (Fenomenologia do Espírito); *VGPb* (Lições sobre a História da Filosofia); *VPHR* (Lições sobre a Filosofia da Religião); *WL* (Ciência da Lógica; os algarismos romanos I, II e III referem-se, respectivamente, à «Lógica do Ser», à «Lógica da Essência» e à «Lógica do Conceito»).

⁵ Sobre a dificuldade de leitura do texto hegeliano, cf. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel* (1963), trad. castelhana, *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus Ediciones, Madrid 1973, pp. 119-190. E, numa perspectiva naturalmente muito diferente, KOYRÉ, A., «Note sur la langue et la terminologie hégéliennes », in KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971 (1961), pp. 191-224.

intrínseco das filosofias que historia e que integra e pela sua subsequente recuperação teleológica como momento prévio – e pré-figurador – da própria filosofia hegeliana, que, só ela, fornece as condições de legibilidade, de compreensão conceptual, das aparições do Espírito⁶ que a precederam⁷.

Estão neste caso os conceitos de *telos* e de *Erinnerung*. Só que não apenas como objecto – digamos: «maquinal», exterior⁸ – desta operação propriamente hegeliana de

⁶ Sobre o conceito de Espírito, cf. SOLOMON, R.C., «Hegel's Concept of "Geist"», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1976 (1972), pp.125-149. Uma nota: neste texto, certas palavras (Espírito, Absoluto, Sujeito, Ciência, Saber Absoluto, Conceito, Sistema, Entendimento e Razão) aparecem escritas com maiúsculas. Não é um procedimento que se recomende particularmente em filosofia (nem fora dela, de resto), mas que aqui tem a sua razão de ser, uma razão de ser que se prende, em certa medida, com a própria ficcionalidade, acima apontada, do texto hegeliano. É que Espírito, etc., são em Hegel personagens filosóficos individualizados, dotados de uma vida própria. De uma certa maneira, seria contrário à própria intenção hegeliana – embora, é claro, perfeitamente legítimo – usar minúsculas para os referir.

⁷ «Se, para Hegel, todas as filosofias são conservadas, não o são enquanto realidades cada uma delas autónoma, mas enquanto elementos de uma única realidade autónoma, concebida e realizada na filosofia hegeliana» (GUEROULT, M., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 255; para a crítica da estratégia hegeliana, cf. pp. 247-268). Era já, como se sabe, numa escala nitidamente mais reduzida, e de um modo muito diferente, uma prática aristotélica. Para Aristóteles, a história da filosofia (ou o que lhe fazia a vez) era por vezes entendida como prefigurando o seu próprio pensamento. As duas obras clássicas sobre Aristóteles como historiador da filosofia são as de CHERNISS, H.F., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1935, e *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1944. Seria interessante colocar em paralelo o processo de transformação do sentido próprio das filosofias que Hegel integra no seu sistema com o que se verifica em relação às culturas e às civilizações na sua filosofia da história. Para a análise detalhada de um exemplo particular deste último caso, o do Oriente, cf. HULIN, M., *Hegel et l'Orient*, Vrin, Paris 1979.

⁸ Cf. *Enz.*, # 195, VIII: 352. A palavra «maquinal» é aqui propositadamente utilizada. Situada no termo da segunda secção – na *Ciência da Lógica* de 1812-1816, «A objectividade»; na *Lógica da Enciclopédia*, «O objecto» – do Livro III, «A Doutrina do Conceito», a descrição da actividade teleológica é precedida pelas análises do Mecanismo <*Mechanismus*> e do Quimismo <*Chemismus*> e opera o salto final e decisivo na conciliação da subjectividade e da objectividade que constitui a transição para a Ideia <*Idee*>, secção última da *Ciência da Lógica* em que se procede à derradeira definição do Absoluto, «definição absoluta em si mesma» (*Enz.*, # 213, VIII: 367-368). O domínio do maquinismo é o domínio da exterioridade, que a teleologia visará exactamente anular. Sobre a relação entre maquinismo, quimismo e teleologia, cf. McTAGGART, J.M.E., *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 1910, pp. 241-271, e LÉONARD, A., *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Vrin/Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Paris e Lovaina 1974, pp. 434-485. As secções sobre a teleologia, tanto na *Ciência da Lógica* como na *Lógica da Enciclopédia*, são talvez uma das vias de acesso mais fecundas – talvez a via de acesso mais fecunda – ao pensamento de Hegel. Como escreveu Jacques Derrida, «la téléologie n'a pas seulement ni toujours le caractère apaisant qu'on veut lui prêter. On peut l'interroger, la dénoncer comme un leurre ou un effet, mais on ne peut en réduire la menace (...) En posant la nécessité téléologique *en effet* nous sommes déjà dans Hegel» (DERRIDA, J., *Glas*, Galilée, Paris 1974, p. 12). Além dos comentários já citados, cf. também HARTMANN, N., *Hegel* (1929), trad. portuguesa, *A Filosofia do Idealismo Alemão*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa

superação, mas também especialmente como agentes formadores da própria estrutura operatória. Os conceitos – objectos de pensamento – são investidos de um valor operatório, tornam-se agentes. É o conceito de *telos* que permite a Hegel atribuir um sentido final à própria operação da integração histórica dos sistemas pré-hegelianos num sistema dos sistemas – o seu –, e é por meio da rememoração, da *Erinnerung*, esperamos mostrá-lo, que a reactivação desses mesmos sistemas (da sucessão das «formas de cultura» <*Bildungsformen*>, das «configurações» <*Gestaltungen*> do Espírito⁹) se torna produtiva, agente da reconquista lógica do Espírito à sua alienação temporal, um tema central de Hegel ao qual já voltaremos. Dito de uma maneira talvez mais simples: *telos* e *Erinnerung* – sobretudo quando articulados um com o outro – permitem a eliminação especulativa do tempo, que é o corolário do Saber Absoluto hegeliano. O Saber Absoluto representa para Hegel uma compreensão, que é uma aniquilação, da temporalidade.

Por isso, os conceitos de *telos* e de *Erinnerung* parecem essenciais à conceptualização de uma regressão que é ao mesmo tempo uma progressão, regressão/progressão essa que é o elemento <*das Element*> da filosofia hegeliana, «o elemento da universalidade que inclui em si o particular¹⁰», «o processo que engendra e percorre os seus momentos», constituindo assim, nas palavras de Hegel, «o positivo e a verdade desse positivo» <*das Positive und seine Wahrheit*>¹¹.

Regressão: o Espírito recapitula e interioriza – é o trabalho da *Fenomenologia* - as várias figuras <*Gestalten*> que constituíram o seu desenvolvimento, a «história da cultura universal¹²». A recapitulação exige o trabalho do negativo¹³, a paciência do Conceito¹⁴, só este podendo «produzir a universalidade do saber¹⁵». Progressão: tal recapitulação é, simultaneamente, um processo teleologicamente orientado conducente à perfeita e

1976, 2ª parte, pp. 555-559; FINDLAY, J.N., *Hegel: a Re-Examination*, George Allen & Unwin, Londres 1958, pp. 248-252; TAYLOR, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 321-328; D'HONDT, J., «Teleologia e praxis na *Lógica* de Hegel», in J. D'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée moderne* (1970), trad. portuguesa *Hegel e o pensamento moderno*, Rés Editora, Porto 1979, pp. 9-38; e FERRER, Diogo, *Lógica e Realidade em Hegel. A Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema*, Edições do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, pp. 495-499. Para uma análise que relaciona o tratamento da telologia na *Ciência da lógica*, e em obras de juventude, tanto com as filosofias kantiana e schellinguiana como com a tradição marxista, cf. LUKÁCS, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (1948), trad. castelhana, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ediciones Grijalbo, Barcelona 1970, pp. 335-360.

⁹ *PhG*, III: 19. Cf. tb. *PhG*, III: 576 («os momentos do Conceito autêntico ou do puro saber devem ser indicados sob a forma de figurações da consciência»).

¹⁰ *PhG*, III: 11.

¹¹ *PhG*, III : 46.

¹² *PhG*, III: 26.

¹³ *PhG*, III: 36, 39 ss.

¹⁴ Cf. LEBRUN, G., *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Gallimard, Paris 1972.

¹⁵ *PhG*, III: 65.

final autodeterminação do Espírito, que os últimos parágrafos da *Enciclopédia*¹⁶ dão a ver¹⁷.

¹⁶ *Enz.*, ## 572-577, X : 378-395.

¹⁷ Heidegger, em «Hegel und die Griechen» (1958), foi muito atento a este simultâneo movimento de regressão e de progressão, fundamental no pensamento hegeliano: «O movimento <Gang> saiu <Ausgang> da tese, progressão <Fortgang> até à antítese, passagem <Übergang> na síntese e, a partir desta como um todo, ele é regressão <Rückgang> da posição afirmada <gesetzten Setzung> a si mesma» (HEIDEGGER, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt 1976, p. 431). A justeza da interpretação heideggeriana de Hegel contrasta com as muitas violências que, também ele, exerce em várias das suas interpretações de outros filósofos. Isso deve-se em parte, certamente, ao diálogo sistemático que, a partir de uma indisputável afinidade, Heidegger sempre manteve com a filosofia de Hegel, algo que Rüdiger Bubner salientou com absoluta pertinência: «Para Heidegger (...), Hegel foi toda a sua vida o ponto de referência secreto, o grande opositor que valia a pena rejeitar e com quem, por isso, um debate era inevitável» (BUBNER, R., *Modern German Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 62). Note-se que a própria busca do impensado <das Ungedachte>, algo que estrutura a visão de Heidegger das outras filosofias, não deixa de possuir – apesar de o processo ser, na aparência, exactamente inverso – alguma semelhança com a estratégia hegeliana de ver nas noções colhidas em outros filósofos antecipações parciais das suas próprias determinações conceptuais. Seja como for, Heidegger partilha a convicção que caracteriza a filosofia hegeliana: o princípio <Beginn> da filosofia dá-se com os Gregos – a sua realização <Vollendung> com o próprio Hegel (cf. HEIDEGGER, «Hegel und die Griechen», *Wegmarken*, op. cit., p. 433). De uma certa forma, o mesmo se poderia dizer de Jacques Derrida. A operação heideggeriana – «destruição» – sobre Hegel prolonga-se na operação derridiana – «desconstrução» – sobre, entre outros, o próprio Heidegger (cf. DERRIDA, J., *Positions* (1972), trad. portuguesa *Posições*, Plátano Editora, Lisboa 1975, pp. 65-66), mas Hegel permanece, mesmo mais do que Heidegger, o interlocutor, e o adversário, privilegiado (cf. DESCOMBES, V., *Le même et l'autre*, Minuit, Paris 1979, pp. 160-178; sobre a relação de Derrida a Hegel, cf. também o conjunto de ensaios reunidos em STUART BARNETT (ed.) *Hegel After Derrida*, Routledge, Londres 1998). O projecto da «desconstrução», avatar da «destruição» heideggeriana, é um projecto dirigido, em primeiro lugar, contra a teleologia hegeliana. Pensar é, deste ponto de vista, o ponto de vista da «desconstrução», dialogar solitariamente com o «último filósofo», inventando ardis para escapar às suas regras (cf., por exemplo, DERRIDA, J., *Positions*, *passim*; do mesmo autor, cf. igualmente, «Violence et métaphysique», in J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1969, p. 176 : «dès qu'il parle contre Hegel, Levinas ne peut que confirmer Hegel, l'a déjà confirmé» - uma objecção que foi ritualmente endereçada a Kierkegaard: o Sistema explicá-lo-ia). Tratava-se, de resto, de uma convicção largamente difundida nas margens do estruturalismo dos anos sessenta e setenta do século XX: «toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaye d'échapper à Hegel (...) Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs» (FOUCAULT, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, pp. 74-75). Um dos aspectos fundamentais da leitura deleuziana de Nietzsche é, exactamente, o sublinhar a irredutível oposição deste a Hegel: «Não existe compromisso possível entre Hegel e Nietzsche» (DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, p.

Só estes conceitos possibilitam – e tornam necessário – que Hegel fale do sentido final da sua filosofia como acabamento – como fim, perfeitamente – da própria filosofia. E são esses conceitos que permitem que Hegel exerça sobre os conceitos colhidos em outros filósofos todas as violências e todas as distorções que uma leitura mesmo pouco atenta do seu texto mostra à evidência. Porque esses conceitos (melhor seria dizer noções, para assinalar o seu inacabamento pré-hegeliano) que outros filósofos para ele descobriram, só para ele – que atingiu a Ciência, essa «coroa de um mundo do espírito¹⁸», o Sistema, onde o saber é «efectivamente real» <wirklich>¹⁹, o reino que o Espírito constrói «no seu próprio elemento²⁰» – são efectivamente momentos do Conceito <der Begriff>, esse «ser intelectual vivo²¹». Para os outros, essa «galeria dos heróis da razão pensante» <Galerie der Heroen der denkenden Vernunft>²² que caminharam pela negra noite do mundo dentro, os conceitos não podiam senão ser parciais e inacabadas manifestações do Espírito, nas quais apenas uma única «determinabilidade» <Bestimmtheit> é dominante²³. O Espírito, digamo-lo mais uma vez, só ao Sábio hegeliano aparece, nele se revela, como Espírito Absoluto, isto é, como tempo acabado e realizado, como passado completamente rememorado num presente absoluto²⁴. Cabe ao Sábio «actualizar o universal e infundir-lhe o Espírito

221). (Deleuze, no entanto, não participou na constelação filosófica que afirmava a inescapabilidade de um diálogo com Hegel e a dificuldade em escapar às malhas do Sistema.)

¹⁸ PhG, III: 19.

¹⁹ PhG, III: 26. O par *Realität/Wirklichkeit* é, como se sabe, fundamental em Hegel. Apenas a *Wirklichkeit* aparece investida de um significado filosófico profundo, não abstracto, mas concreto. (Este par ecoa, ao seu modo, o par matemático/dinâmico em Kant.)

²⁰ PhG, III: 29.

²¹ DUBARLE, Dominique, «Dialectique hégélienne et formalisation», in D. DUBARLE - A. DOZ, *Logique et dialectique*, Larousse, Paris 1972, p. 15.

²² VGPh, XVIII: 20.

²³ PhG, III: 32. A «determinabilidade» é sempre sinal de inacabamento e de parcialidade, já que indica uma saturação conceptual imperfeita ou inacabada, uma expectativa não completamente preenchida.

²⁴ Cf. FINDLAY, *Hegel: a Re-Examination*, op. cit., p. 20. Heidegger insistiu, naturalmente, na importância do presente absoluto no pensamento de Hegel. Por exemplo: «Para Hegel, o absoluto é o espírito: o-que-está-presente em si mesmo na certeza do saber incondicionado de si» (HEIDEGGER, «O conceito de experiência em Hegel», in HEIDEGGER, *Holzwege* (1949), trad. portuguesa, *Caminhos de floresta*, Fundação Gulbenkian, Lisboa 2012, p. 156). (A expressão «*parusia* do absoluto», repetida inúmeras vezes, é a expressão central do texto.) É verdade que outros autores preferirão insistir na importância de algo como uma inquietude existencial em Hegel. É, por exemplo, o caso de Alexandre Koyré, que opõe mesmo a «inquietude do ser» (KOYRÉ, A., «Hegel à Iéna», in KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, op. cit., p. 162, nota 3) à menos radical «mobilidade» sugerida por Marcuse (MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932), tradução francesa, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Minuit, Paris 1972, p. 24). Mas a interpretação de Heidegger parece, neste caso, ser a boa.

graças à supressão dos pensamentos determinados e solidificados²⁵». Deste modo, os «puros pensamentos» <reinen Gedanken> tornar-se-ão conceitos <Begriffe>²⁶.

Isto para um quadro geral. Tentemos uma aproximação à estrutura desta dupla operação, regressiva e progressiva, da Razão.

Para Hegel, o Espírito, enquanto *logos*, é logicamente primeiro e temporalmente, cronologicamente, enquanto Saber Absoluto, último. A *Lógica*, primeiro momento da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, teleologicamente pressuposto, só é efectuada historicamente, só é realidade absolutamente mediatizada, relação infinita a si, no momento apontado no fim da *Enciclopédia*, só aí se realiza cronologicamente²⁷. A realização cronológica da lógica, a sua absoluta efectivação histórica, é a final conciliação do saber <Wissen> e da objectividade <Gegenständlichkeit>, de que fala o Prefácio à

²⁵ PhG, III: 37. As figuras do Sábio – daquele que não busca já a verdade, pois que se encontra doravante na sua posse – e da Sageza são centrais na interpretação hegeliana de Alexandre Kojève. Cf. KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, bem como *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (3 tomos), Gallimard, Paris 1968. Cf. ainda, a este respeito, o último capítulo do livro de Eric Weil: WEIL, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1967. A interpretação hegeliana de Kojève, cuja importância nos estudos hegelianos franceses foi enorme – para uma resenha dos estudos hegelianos em França prévios à obra de Kojève, cf. KOYRÉ, A., «Rapport sur l'état des études hégéliennes en France», in KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, op. cit., pp. 225-251 (o texto original data de 1930) –, é sabidamente idiossincrática, e isso não apenas no que respeita à célebre dialéctica do senhor e do escravo, que mereceu a correcção de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière (JARCZYK - LABARRIÈRE, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1987; cf. tb., para uma crítica de Kojève, ARMSTRONG KELLY, George, «Notes on Hegel's Lordship and Bondage», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, op. cit., pp. 189-217; e, para uma leitura actual dessas célebres passagens, NEUHOUSER, Frederick, «Desire, Recognition and the Relation between Bondsman and Lord», in Kenneth WESTPHAL (ed.) *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, pp. 37-54.). É-o também, por exemplo, na radicalização a que submete a tese hegeliana do fim da história. (Mais genericamente, e retrospectivamente, pode-se ler na obra de Kojève, um recalamento da dimensão propriamente epistemológica da *Fenomenologia do Espírito*.) Mas essa idiossincrasia é preciosa do ponto de vista de uma teoria da ficcionalidade filosófica; como, num certo sentido, o é a de Georges Bataille, em grande parte dependente da de Kojève, e que ensaia uma aproximação, sob a forma de um face a face, entre Hegel e Nietzsche, *Aufhebung* e repetição, trabalho do Conceito e jogo, sistema e excesso, ou transgressão, mantendo, é claro, as diferenças entre ambos: «Nietzsche est à Hegel ce que l'oiseau brisant la coquille est à celui qui en absorbait heureusement la substance intérieure» (BATAILLE, «L'obélisque», in BATAILLE, *Oeuvres*, I, Gallimard, Paris 1970, p. 510). (Sobre Kojève e a sua influência na filosofia francesa, cf. DESCOMBES, *Le même et l'autre*, op. cit., pp. 21-63; sobre Bataille, cf. DERRIDA, «L'économie générale», in DERRIDA, *L'écriture et la différence*, op. cit., pp. 369-407; HOLLIER, D., «Le dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille», *L'Arc*, 38 (1969) 35-47; CHATAIN, J., *Georges Bataille*, Seghers, Paris 1973, sbtd. pp. 22 sgts.)

²⁶ PhG, III: 37. Tomando grande liberdade com os termos, poder-se-ia dizer que, contrariamente ao que se passa em Frege («Über Begriff und Gegenstand», 1892), não é o conceito que é incompleto, e o objecto completo: é a incompletude (a mera determinabilidade) do objecto (do indivíduo) que é saturada pelo Conceito. E Hegel é o indivíduo histórico completamente saturado pelo Conceito.

*Fenomenologia do Espírito*²⁸, ou, nos termos do capítulo sobre o Saber Absoluto da mesma *Fenomenologia*, a identidade da certeza <*Gewissheit*> e da verdade <*Wahrheit*>²⁹, ou ainda, em linguagem contemporânea, do epistémico – do que respeita à relação do sujeito com o seu próprio saber – e do epistemológico – do que respeita ao saber entendido como objectividade³⁰. Essa identidade, a *Fenomenologia* obteve-a a partir do ponto de vista epistémico (do ponto de vista do saber e da certeza), a *Lógica* obtém-na a partir do ponto de vista epistemológico (do ponto de vista da objectividade e da verdade). O epistémico não pode existir sem a pressuposição do epistemológico – e o epistemológico não pode ser descoberto sem o percurso do epistémico. Convém, para se perceber isto, indicar algo sobre a forma do sistema hegeliano.

Uma explicação da estrutura formal do Sistema³¹, tal como ele se revela na articulação dos vários textos hegelianos, poderá ser a seguinte. A *Fenomenologia do Espírito* (Iena, 1807) descreve em termos epistémicos o acesso ao Saber Absoluto por parte do sujeito, ela é, poder-se-ia dizer, uma autobiografia da humanidade escrita por Hegel³². A *Ciência da Lógica* (1812-1816, Nuremberga/Heidelberg), esboçada já na *Lógica* e na *Metafísica* de Iena, de 1804-1805, enuncia o Saber Absoluto em termos epistemológicos. A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (primeira versão: 1817, Heidelberg; segunda versão: 1827, Berlim; terceira e última versão: 1830, Berlim), anunciada já pela *Propedêutica Filosófica* de Nuremberga, datada dos anos 1808 e seguintes, apresenta, partindo da *Lógica*, e igualmente em termos epistemológicos – isto é, pressupondo já a conciliação do saber e da objectividade –, o processo de realização cronológica do Espírito Absoluto (a *Filosofia do Espírito*, da qual uma primeira versão pode ser lida na *Filosofia do Espírito* de Iena, de 1805), sendo a passagem entre a *Lógica* e a *Filosofia do Espírito* mediada pela análise da alienação do Espírito no espaço e no tempo, o domínio da externalidade e da

²⁷ Sobre a relação da lógica, enquanto pensamento de Deus antes da criação do mundo, e a religião absoluta, cf. BRUAIRE, Claude, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Seuil, Paris 1964.

²⁸ *PbG*, III: 38, 39.

²⁹ *PbG*, III: 582.

³⁰ A distinção entre «epistémico» e «epistemológico», nos termos acima referidos, não será presumivelmente aceite por todos. De qualquer maneira, tal não parece muito problemático no presente contexto.

³¹ Sobre as várias acepções de «Sistema» em Hegel, cf. KAINZ, H.P., *Paradox, Dialectic and System*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1988, pp. 78-83.

³² J. N. Findlay, fala, a propósito da *Fenomenologia*, de uma «biografia universalizada ou propedêutica transcendental» (FINDLAY, *Hegel: a Re-Examination*, op. cit., p. 85) Marx já o havia aproximadamente dito: «Hegel não teve senão um único desejo: escrever a biografia da substância abstracta, da Ideia» <*die Lebensgeschichte der abstrakten Substanz, der Idee*> (MARX, Karl, *Kritik des Hegelschen Staatsrechtes* (## 261-313), Marx-Engels Werke, Band I, Karl Dietze Verlag, Berlim 1961, pp. 240-241). Para este aspecto da *Fenomenologia*, como para todos os outros, será sempre necessário continuarmos a referir-nos à preciosa obra de Jean Hyppolite: HYPPOLITE, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1946.

contingência (a *Filosofia da Natureza*). Note-se que a incorporação de elementos próprios à *Fenomenologia* na *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* se faz já num contexto epistemológico e não epistémico. Por isso mesmo, a *Fenomenologia* permanece imprescindível: ela é a única a retratar efectivamente o acesso ao Saber Absoluto do ponto de vista da relação do sujeito com o seu próprio saber³³. Os *Princípios de Filosofia do Direito* (1821, Berlim), bem como os vários cursos de Berlim (de *Estética*, de *Filosofia da Religião*, de *História da Filosofia* e de *Filosofia da História*) desenvolvem, sempre no plano epistemológico – repetamos: tomando sempre como já dada a conciliação do saber e da objectividade obtida no final da *Fenomenologia* –, a *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*. Os escritos de Hegel anteriores a Iena (Tübingen, Berna, Francforte), sendo fundamentais para o estudo das problemáticas hegelianas e para a constituição da sua maneira de pensar (não apenas na *Fenomenologia*, mas também nas obras posteriores), não interessam directamente para a exposição formal do Sistema (embora contenham já, evidentemente, elementos do Sistema futuro). É – deixa-se aqui a indicação, sem, no entanto, a desenvolver – o corpo-a-corpo com a filosofia de Schelling, em Iena, que se encontra na origem do Sistema³⁴.

Voltando agora, mais detalhadamente, à relação entre princípio e fim, entre *logos* e Saber Absoluto. Trata-se de algo fundamental em Hegel. Chega-se ao princípio, à completa autodeterminação do *logos*, à sua absoluta realização, no fim da história, quando o tempo é compreendido. O que é primeiro de um ponto de vista lógico é último de um ponto de vista cronológico³⁵. Como em Eliot (*Burnt Norton*), «Only through time time is conquered». Chega-se ao princípio no fim. Falando como J. N. Findlay: o Espírito «é o Alfa lógico e ontológico do cosmos, mas só depois de ele ter primeiro emergido como o

³³ Secundariamente, é de notar que a forma como certos temas da *Fenomenologia* são retomados na *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* os empobrece singularmente. E isso não por razões que tenham a ver com a muito maior brevidade do tratamento nem com qualquer «dogmatismo» próprio a essa fase do pensamento hegeliano. Tem antes a ver com a dificuldade da tradução do epistémico no epistemológico, como se, nessa tradução, algo de essencial se perdesse. O que pode muito legitimamente levantar suspeitas quanto à legitimidade da tradução.

³⁴ As páginas já antigas que Edward Caird dedicou à relação entre Schelling e Kant valem ainda a pena ser lidas (CAIRD, Edward, *Hegel*, William Blackwood and Sons, Londres, 1911 (1883), pp. 45-64). Para outras versões das articulações do sistema, cf., por exemplo, HARRIS, H.S., *Hegel: Phenomenology and System*, Hackett, Indianapolis 1995; KAINZ, *Paradox, Dialectic and System*, op. cit.; e FERRER, *Lógica e Realidade em Hegel*, op. cit. Análises sucintas do desenvolvimento da filosofia hegeliana no período que antecede a *Fenomenologia*, encontram-se em WALSH, W.H., «The Origins of Hegelianism», in M. INWOOD (ed.), *Hegel*, op. cit., pp. 13-30, e HARRIS, H.S., «Hegel's intellectual development to 1807», in F.C. BEISER (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 25-51. Para o período de Francforte em particular, cf. BOURGEOIS, Bernard, *Hegel à Francfort*, Vrin, Paris 1970, e, para o período de Iena, FERREIRA, M.J.C., *Hegel e a Justificação da Filosofia (Iena, 1801-1807)*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 1992.

³⁵ Seria interessante, até para comparar a diferente resposta das duas filosofias em relação à questão do tempo, pôr em relação o tratamento hegeliano da relação anterior/posterior com o tratamento aristotélico (*Metafísica*, Delta, 11 e *Categorias*, 12).

seu Ómega lógico e ontológico³⁶). Dito de outra maneira. O princípio, o fundamento, só se encontra no fim. E o fim é essencialmente a realização (de resto inevitável, porque nos movemos no elemento da necessidade absoluta) do princípio (mais uma vez Eliot: «In my beginning is my end³⁷»). A circularidade, uma circularidade explicitamente afirmada na *Enciclopédia* hegeliana, é exemplar: «O verdadeiro é o devir de si mesmo <das Werden seiner selbst>, o círculo que pressupõe e tem no princípio <Anfang> o seu próprio fim <Ende> como seu objectivo final <Zweck>, e que é efectivamente real apenas através da sua realização <Ausführung> e do seu fim³⁸». Ou: «o Resultado <Resultat> é o que é o princípio, porque o princípio <Anfang> é objectivo final <Zweck>³⁹». Do em si <an sich> passa-se assim ao para si <für sich>⁴⁰. O que está entre princípio e fim – o tempo – não existe essencialmente, porque não pode agir sobre o que, no seu seio, se desenvolve, sendo, no entanto, e por paradoxal que pareça, o elemento mesmo desse desenvolvimento. Se tudo é necessário, se a circularidade é perfeita, o tempo não é senão a aparência necessária à manifestação do Conceito e à efectivação do Saber Absoluto⁴¹.

É, com efeito, a circularidade enciclopédica do Saber que se encontra assim definida, e não é por acaso – como o poderia ser? – que Hegel, no fim da *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia*, mais precisamente numa nota ao # 231⁴², vai escrever que análise e síntese, enquanto métodos separados e opostos pelo Entendimento, relevando de uma «metafísica do Entendimento» <Verstandesmetaphysik>, não têm valor absoluto em filosofia. É que, para que o tempo acabe – através do tempo –, para que se efectue a introdução histórica do Conceito no tempo, para que o Conceito assassine (compreenda) o tempo – e a lógica, como alguém escreveu, é a cronologia compreendida –, é necessária essa coincidência final do primeiro e do último momento, da síntese e da análise, da origem e do termo do desenvolvimento.

É a altura de nos aproximarmos da ideia que ordena todo este processo conceptual: a ideia de fim, de *telos*.

³⁶ FINDLAY, J.N., *Ascent to the Absolute*, Allen and Unwin, Londres 1970, p. 132.

³⁷ Há, sem dúvida, várias tentativas contemporâneas que visam repensar o papel da contingência em Hegel, revalorizando-o. Cf., por exemplo, MARGOLIS, Joseph, «The Point of Hegel's Dissatisfaction with Kant», in Angelica NUZZO (ed.), *Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, Londres 2010, pp. 12-39, e KOLB, David, «The Necessities of Hegel's Logics», in NUZZO, op. cit., pp. 40-60. Elas são sem dúvida esclarecedoras em vários pontos. Resta que, nos seus traços gerais, parecem declaradamente incompatíveis com o grosso dos textos hegelianos. Veja-se, por exemplo, a Introdução à *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

³⁸ *PhG*, III: 23. O conceito de devir, «unidade do ser e do nada», é, como se sabe, fundamental logo na abertura da Teoria do Ser da *Ciência da Lógica* (cf. *WL-I*, V: 83-115).

³⁹ *PhG*, III: 26.

⁴⁰ *PhG*, III: 25.

⁴¹ Sobre a relação do Saber Absoluto ao tempo, cf. DERRIDA, *Glas*, op. cit., p. 252 sgts. Cf. tb. DERRIDA, «Ousia et grammè», in DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 31-78, especialmente p. 60, nota 20.

⁴² *Enz.*, # 231, Nota, VIII: 383.

Ela tem, dentro da filosofia aristotélica, a sua razão de ser, o seu fundamento, na especulação biológica, como de resto, segundo certas interpretações⁴³, toda a lógica e muito especialmente a teoria do silogismo. Hegel vê nela a chave da filosofia aristotélica, e, de acordo com o seu conceito, ele mesmo teleológico, da história da filosofia, uma formulação incompleta, mas já densamente especulativa, do que ele próprio vai determinar concretamente sob a categoria de fim.

A importância desta filiação aristotélica do pensamento hegeliano é grande, mesmo, e até talvez sobretudo, pelo facto de ela não ser em grande parte possível senão a partir de um certo número de interpretações que distorcem, quando não negam, o espírito e a letra do texto aristotélico⁴⁴. Ou, se quisermos ser mais tolerantes, que as

⁴³ LE BLOND, J.-M., «La philosophie de la vie», Introdução à sua edição e tradução do Livro I do tratado de Aristóteles sobre As Partes dos Animais, *Sur les parties des animaux, Livre I*, Aubier, Paris 1945, p. 9.

⁴⁴ Um exemplo é dado pela introdução de uma categoria da filosofia aristotélica da vida na teologia aristotélica: isto passa-se com a atribuição de movimento ao Primeiro Motor, na citação final do capítulo VII do livro Lambda da *Metafísica* com que termina a *Enciclopédia (Enz., X: 395)*. Pierre Aubenque (AUBENQUE, P., «Hegel et Aristote», in J. D'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, Paris 1974, pp. 97-120) mostra muito bem como Hegel só consegue isto através de um total desrespeito por numerosos textos fundamentais de Aristóteles, bem como as raízes platónicas, a inspiração, desta interpretação. É claro que Hegel precisa de interpretar Aristóteles desta maneira para ver no «pensamento que se pensa a si mesmo» uma prefiguração do Espírito Absoluto. Mas o que é certo é que o Primeiro Motor é mesmo imóvel, e à dialéctica hegeliana não lhe bastam as determinações aristotélicas – como o próprio Hegel percebe quando, por exemplo, acusa a construção aristotélica de não derivar organicamente de um Conceito (cf. AUBENQUE, «Hegel et Aristote», op. cit., p. 110). Apesar disso, as *Lições* sobre Aristóteles perseveram nesta assimilação dos conceitos aristotélicos aos seus próprios conceitos. Também uma Adição ao # 142 da *Enciclopédia* demonstra a sua identificação com a terminologia aristotélica, combinada com um sentido que lhe é intrinsecamente alheio: «A polémica de Aristóteles contra Platão consiste então mais precisamente em que a Ideia platónica é caracterizada como simples *dynamis* e que se faz valer aí, em oposição, que a Ideia, que por ambos é reconhecida da mesma maneira como aquilo que unicamente é verdadeiro, deve-se considerar essencialmente como *energeia*, isto é, como o interior que é absolutamente exterior e por conseguinte como a unidade do interior e do exterior, ou como a efectividade, no sentido enfático da palavra, aquele de que falamos aqui» (*Enz., VIII: 281*). Marcuse, no seu livro sobre a ontologia de Hegel (MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, op. cit. p. 52), refere, sem o analisar, o empréstimo terminológico, mas em *Reason and Revolution* escreve que «Hegel foi o primeiro a redescobrir o carácter eminentemente dinâmico da metafísica aristotélica, que vê todos os seres como processo e movimento, dinamismo que havia completamente desaparecido na tradição do aristotelismo escolástico e formalista» (MARCUSE, *Reason and Revolution* (1954), trad. francesa, *Raison et révolution*, Minuit, Paris 1968, p. 88). Aubenque, que cita esta passagem, comenta: «Na realidade, toda uma tradição, que vai de Plotino a Schelling (e a Ravaisson), transporta o “dinamismo” – incontestável – da filosofia aristotélica da vida na *teologia* aristotélica, onde ele nada tem quanto a nós que fazer. No interior desta tradição, a originalidade de Hegel consiste em valer-se do conceito de *vida* para pensar a Razão e em reconciliar assim o “vitalismo” e o racionalismo. Mas o pensamento de Aristóteles permanece aquém destas oposições e, por consequência, da sua possível “superação”» (AUBENQUE, «Hegel et Aristote», op. cit., pp. 107-108, nota 2). Como escreve, num outro contexto, Kostas Papaioannou, «o Deus hegeliano é, antes de tudo, *biologista*» (PAPAIOANNOU,

levam ao limite⁴⁵. Mas o que é certo é que essa correspondência entre o aristotelismo e o hegelianismo tem a sua raiz profunda na suposição de uma identidade entre a essência de uma coisa e o fim para o qual tende o seu desenvolvimento, isto é, no privilégio atribuído à causalidade final. Esta identidade só é real para Hegel, se concretamente determinada como «vida», isto é, se suportada por uma «finalidade interna⁴⁶». Também nesta necessidade de uma finalidade interna Hegel reconhece a presença de Aristóteles: «a determinação *aristotélica* da vida contém já a finalidade interna e encontra-se por isso acima do conceito da teleologia moderna, que apenas tinha em vista a finalidade finita, a finalidade exterior», lê-se numa nota ao # 204 da *Enciclopédia*⁴⁷. (Entre os modernos, porém, há a exceção kantiana: «com o conceito de finalidade interna, continua Hegel, Kant ressuscitou a Ideia em geral e em particular a Ideia da Vida⁴⁸».)

A finalidade interna define-se por um princípio de organização próprio, imanente. A vida – realização de si pelo movimento da sua exteriorização, que é, como iremos ver mais adiante, ao mesmo tempo, o da sua interiorização (da sua rememoração) – é desenvolvimento, mas desenvolvimento imanente de uma totalidade que, como realçou Pierre Aubenque a propósito de Aristóteles, não é uma totalidade imediatamente dada (como é o caso das *sementes* estoicas e dos *possíveis* leibnizianos), mas uma totalidade que apenas se reconhece a si mesma no seu fim. O *telos*, nota ainda Aubenque, é o que faz a unidade da diversidade dos fenómenos e dos acontecimentos que constituem uma vida – mas para que haja vida e não acontecimentos ocasionais e arbitrários (sem sentido próprio) é necessário que este fim seja interno⁴⁹. O Sistema hegeliano obedecerá a este requisito: ele constituir-se-á como uma totalidade orgânica que é a «vida do todo⁵⁰», cujo «ritmo» <*Rythmus*> é ditado por uma necessidade lógica⁵¹.

K., *Hegel*, Presses Pocket, Paris 1987 (1962), p. 66). Cf. também, acerca da transfiguração do Primeiro Motor aristotélico em sujeito-auto-pensando-se hegeliano, DERRIDA, «Ousia et grammè», op. cit., pp. 59-61. Sobre a interpretação hegeliana de Aristóteles, cf. ainda LEBRUN, G., «Hegel, leitor de Aristóteles», in Nelson GONÇALVES GOMES (ed.), *Hegel*, Editora Universidade de Brasília, Brasília 1981, pp. 57-79, e BOURGEOIS, B., *Hegel – Les actes de l'esprit* (2001), trad. brasileira *Hegel. Os atos do espírito*, Editora Unisinos, São Leopoldo 2004, Cap. XVI («Saber absoluto e “pensamento do pensamento”»: retorno a Aristóteles»).

⁴⁵ «If one regards Hegel as an Aristotle in whom teleology has been carried to the limit, so that it becomes transformed into something else, one will perhaps have achieved a good way of regarding him» (FINDLAY, *Ascent to the Absolute*, op. cit., p. 131).

⁴⁶ Sobre a importância do conceito de vida em Hegel, cf. PAPAIOANNOU, *Hegel*, op. cit., pp. 42 sgts., 66 sgts, e VAN DOOREN, W., «Philosophie et vie», in AAVV, *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Lille 1970, pp. 329-337. O conceito de vida é de tal modo importante que comandará a própria crítica de Hegel à matemática – incapaz, justamente, de exprimir «a vida do Conceito», isto é, «a vida da Razão».

⁴⁷ *Enz.*, VIII: 360.

⁴⁸ *Enz.*, VIII: 360.

⁴⁹ AUBENQUE, «Hegel et Aristote», op. cit., p. 112.

⁵⁰ *PhG.*, III: 12.

⁵¹ *PhG.*, III: 55.

O fim é interno a quê? Em Hegel, precisamente, interno à história, ao movimento do Espírito no tempo. É sobretudo a partir da concepção da história e do tempo que lhe é próprio - concepção essa que, a realizar-se (como se terá realizado, na consciência de Hegel), equivaleria ao assassinato do tempo - que podemos falar de um «sentido entelêquico da realização hegeliana», para utilizar uma expressão de Karl Löwith⁵². E aqui a sua fundamental distorção do conceito aristotélico de *telos*, cuja origem, como já notámos, se encontra na especulação biológica. O tempo aristotélico é o tempo da eternidade cíclica das espécies, de que é possível um saber permanente e estável – condição de todo o conhecimento científico, para Aristóteles⁵³ – e o eixo estruturante desse saber é justamente a noção de fim, de *telos*. Mas – falando agora a linguagem de Alexandre Kojève – o *telos* aristotélico é o Conceito eterno que está no tempo mas que não é o tempo, como o é, para Kojève, o Conceito hegeliano⁵⁴. Para Aristóteles, o Conceito não pode fecundar o tempo, nem o tempo pode produzir o Conceito: são entidades separadas, cuja conjugação só é possível, como já se disse, mediante um saber da eternidade cíclica das espécies e nunca no plano da realização final de qualquer objectivo histórico, o que será precisamente o projecto de Hegel. Por isso, o fim hegeliano não é o *telos* aristotélico, nem a vida do Espírito – a sua realização histórica – da filosofia hegeliana equivale à definição aristotélica da vida. Para Aristóteles, existe a vida actual por existir uma vida potencial em permanente actualização. Para Hegel, pelo contrário, existe uma vida essencial apenas por existir uma vida temporal, actual, que, por meio da negação (da morte, da Natureza) e da negação da negação (o Espírito), a realiza⁵⁵. E realiza-a maximamente, como absoluta

⁵² Cf. LÖWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), trad. francesa, *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, Paris 1969, pp. 49-72.

⁵³ Lembremos que «em Aristóteles a exigência de estabilidade é assegurada, não mais pelo recurso a uma Ideia transcendente [como em Platão], mas pela estabilização na alma do que havia de universal na experiência» (AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, p. 208).

⁵⁴ Cf. KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, pp. 336-380. Kojève desenha um conjunto de possibilidades em torno da relação entre tempo e Conceito. Elas seriam: 1. Conceito = Eternidade (realidade não-temporal) (Parménides e Espinosa); 2. Conceito = Eterno, subdividindo-se em a) O conceito relaciona-se com qualquer coisa de outro: a') O Conceito relaciona-se com a eternidade que está fora do tempo (Platão); a'') O Conceito relaciona-se com a eternidade que está no tempo (Aristóteles); b) O Conceito relaciona-se com qualquer coisa de outro – relaciona-se com o tempo, sem deixar, no entanto, de ser eterno (Kant). 3. Conceito = tempo (Hegel). 4) Conceito = temporalidade, uma hipótese extra-filosófica, englobando todas as tendências relativistas e psicologizantes e negando a possibilidade do Conceito (Cepticismo). Propomo-nos comentar esta tipologia num outro lugar. Para uma bela análise do estatuto do tempo na filosofia de Hegel na época de Iéna, previamente à *Fenomenologia*, cf. KOYRÉ, «Hegel à Iéna», op. cit., pp. 147-189.

⁵⁵ Note-se que a ideia de vida, em Hegel, se encontra intimamente associada à determinação, contra Espinosa, da substância como sujeito (*PbG*, III: 23 spts.), ou, dito de outra maneira, como algo que retorna em si mesmo, o que decididamente falta à substância espinosiana: «em Espinosa a substância e a sua unidade absoluta têm a forma de uma unidade imóvel, de uma rigidez <Starrheit> na qual não se encontra ainda o conceito da unidade negativa do Si <Selbst>, da subjectividade» (*WL-I*, V: 291), «o

efectividade, quando o Espírito conquista por inteiro o seu reino. «Só o espiritual é efectivamente real» <Das Geistige allein ist das Wirkliche>⁵⁶.

Mas nem por isso o fim é, para Hegel, menos interior e certo, nem o progresso – agora, histórico – menos determinado. O Espírito progride misteriosamente no sentido da sua completa autodeterminação, interiorizando os momentos da sua revelação temporal. Isto conduz-nos à segunda categoria fundamental do sistema hegeliano (fundamental, repita-se, na construção do próprio sistema) que nos propomos abordar: trata-se da *Erinnerung*, a rememoração⁵⁷.

Hegel refere a origem platónica da *Erinnerung* num passo das suas *Lições sobre a história da filosofia*, ao comentar uma passagem do *Ménon* (84a-d)⁵⁸. Precisa, no entanto, que o sentido do termo, na acepção que ele, Hegel, lhe dá, não é o que, o mais das vezes, lhe confere Platão:

Erinnerung – escreve – tem também um outro sentido dado pela etimologia, o de se tornar interior <Sich-innerlich-machen>, de entrar em si <Insichgehen>; é o sentido intelectual e profundo da palavra. Neste sentido, podemos dizer que o facto de reconhecer o universal não é mais do que uma rememoração, um acto de entrar em si, que o que se mostra primeiro de uma maneira exterior é determinado como diverso e que dele fazemos qualquer coisa de interior com vista a um universal pelo facto de que caminhamos em nós mesmos e que, assim, trazemos a nossa interioridade à consciência <unser Inneres zum Bewusstsein bringen>⁵⁹.

A função da *Erinnerung* – o reconhecimento da presença do universal, a passagem da interioridade à consciência – é mais ou menos explicitamente tratada nas introduções às *Lições sobre a história da filosofia*, mas é apropriadamente no final do capítulo sobre o

retorno em si mesmo falta à substância rígida» (WL-I, V: 388) (cf. igualmente VGPh, XX: 196; e, para um comentário à crítica hegeliana da substância espinosista, MACHEREY, P., *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979, Cap. I; cf. tb. D. JANICAUD, «Dialéctica e substancialidade. Sobre a refutação hegeliana do espinosismo», in J. D'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée moderne*, op. cit., pp. 195-231). A ideia de vida participa igualmente das ideias de inquietude <Unruhe> (cf. PhG, III: 26) – que conviria talvez associar à de mediação <Vermittlung> - e de «automovimento» <Selbstbewegung> (PhG, III: 27).

⁵⁶ PhG, III: 28.

⁵⁷ Deixaremos aqui de lado os parágrafos (452-454) que a *Enciclopédia das ciências filosóficas* dedica à *Erinnerung* (Enz, X: 258-262). Eles não representam, parece-nos, a versão mais profunda do que Hegel tem a dizer no capítulo, enquadrando-se no tratamento da Psicologia, secção C do «Espírito Subjectivo» (para uma sua breve análise, cf. QUELQUEJEU, B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Seuil, Paris 1972, pp. 165-166). Deixaremos igualmente de lado, por razões distintas, as referências à *Erinnerung* nos escritos prévios à *Fenomenologia do Espírito* (na *Filosofia do Espírito* de Iena, nomeadamente).

⁵⁸ Sobre a *anamnesis* no *Ménon*, cf. VLASTOS, Gregory, «Anamnesis in the Meno» (1965), in *Studies in Greek Philosophy, Vol. II: Socrates, Plato and Their Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1995, 147-165. Para uma boa análise do conceito tal como ele surge em vários diálogos platónicos, cf. SCOTT, Dominic, «Platonic Recollection» (1995), in Gail FINE (ed.), *Plato I. Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 93-124.

⁵⁹ VGPh, XIX: 44-45.

Saber Absoluto da *Fenomenologia do Espírito* – um capítulo que, como notou Charles Taylor, funciona como uma recapitulação de toda a obra⁶⁰, quase uma sua rememoração, poder-se-ia dizer - que se encontra a passagem que mais concludentemente ilustra a sua importância:

O Fim <das Ziel>, o Saber Absoluto ou o Espírito sabendo-se a si mesmo como Espírito <der sich als Geist wissende Geist>, tem como via de acesso a rememoração dos espíritos <die Erinnerung der Geister>, tal como estes são em si mesmos e como realizam a organização do seu Reino Espiritual. A sua conservação <Aufbewahrung>, sob o aspecto da sua presencialidade livre manifestando-se sob a forma da contingência <Zuffälligkeit>, é a História; mas sob o aspecto da sua organização conceptual, ela é a *Ciência do Saber Fenomenal*. Os dois aspectos reunidos, ou, noutras termos, a História concebida <die begriffene Geschichte>, formam a rememoração e o calvário do Espírito Absoluto <die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes>, a efectividade, a verdade e a certeza do seu trono, sem o qual o Espírito seria a solidão sem vida <leblose Einsame>⁶¹.

Este processo, «sem o qual o Espírito seria a solidão sem vida» – a rememoração dos espíritos, o calvário do Espírito Absoluto –, não se desenrola no plano da imediatidade, porque a *Erinnerung* não é a intuição simples e imediata: é uma categoria ontológica essencial que permite ao Espírito a reflexão sobre si, isto é, sobre a sua *presença* intemporal⁶². É por meio da *Erinnerung* – ela própria um acto de mediação <Vermittlung>⁶³ – que o passado retorna ao presente. E justamente por isso o tempo pode logicamente deixar de existir quando todas as determinações do passado já presentificado apontarem para uma realização absoluta do Espírito.

Estar-se-ia tentado a dizer, depois disto, que a *Erinnerung* fornece o substrato ontológico à doutrina lógica do *telos*: porque é a partir dela que todo o tempo se ordena com vista a um fim que é a sua própria rememoração, até ao princípio, até ao *logos* absolutamente determinado, isto é, totalmente livre. Se o *telos* indica a necessidade lógica de um desenvolvimento, a *Erinnerung* revela o seu modo ontológico: o modo do seu envolvimento em si, no qual o progresso não é mais do que a auto-explicitação do Espírito, determinação do que no tempo é indeterminado, reconquista do Espírito face àquilo

⁶⁰ TAYLOR, C., *Hegel*, op. cit., p. 214. Sobre o capítulo dedicado ao Saber Absoluto, cf. HYPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., pp. 553-583, e DE LAURENTIIS, Allegra, «Absolute Knowing», in Kenneth WESTPHAL (ed.) *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, op. cit., pp. 246-264.

⁶¹ *PhG*, III: 591.

⁶² Por isso pode escrever Marcuse (MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, op. cit., p. 78) que a *Erinnerung* – a tradução francesa sugere, muito aptamente, «réintériorisation» – «nada tem a ver com o fenómeno psíquico que hoje designamos com este termo: é uma categoria ontológica universal, é um “movimento do próprio ser” que se reinterioriza por sua própria natureza (...) É a “entrada” do ser-aí em si mesmo, o retorno a si mesmo, mas – e esse é que é o ponto decisivo – este movimento não se realiza já na dimensão da imediatidade (...) ele retorna a uma dimensão nova onde se introduz: a dimensão do passado-presente “intemporal”, da essência».

⁶³ Sobre a mediação, cf. *PhG*, III: 25.

que o limita, o indiferencia, o nega. Movimento reflexivo, portanto, no qual o Espírito se debruça sobre si e procede à total rememoração do seu calvário, como escreve Hegel, à rememoração de todos os seus momentos num presente absolutamente determinado. A *Erinnerung* é, no fundo, o devir <Werden> reflectido, a reflexão do devir. O devir reflectido é a rememoração. A história filosófica é essa rememoração produtiva do passado, a presentificação deste entendida como sua efectivação. A fenomenologia do espírito – concebida como actividade – é o que fazemos todos os dias, quando recapitulamos – isto é, interiorizamos – a nossa vida passada, e descobrimos que somos a nossa vida aqui e agora. Não é, poder-se-ia dizer, apenas uma doutrina filosófica: é uma actividade filosófica que se origina espontaneamente na consciência comum.

Simultaneamente, é por meio da *Erinnerung* (da redução da realidade à memória reflexiva), no seu elemento, que Hegel procede à identificação do real e do racional⁶⁴, numa manifestação daquilo que Karl Popper chamou positivismo ético e jurídico⁶⁵. Positivismo ético e jurídico porque assim se valida absolutamente o real a partir do critério de efectividade, isto é, de total imanência à história (mas à história entendida nos moldes anteriormente expostos), de radical anti-transcendência. A recusa hegeliana da transcendência não se limita à constatação de que a filosofia deve evitar o desejo de ser edificante <erbaulich>⁶⁶. É algo mais. E, por sua vez, a identificação do real e do racional por meio da *Erinnerung* – a rememoração produz o sentimento de uma irrepreensível necessidade que é signo indiscutível de racionalidade –, ao determinar o fim (o «fundamento», ou «razão de ser» essencial, o *Grund* – uma categoria da *Lógica*⁶⁷) como conclusão da aprendizagem histórica – isto é, da realidade tornada memória reflexiva – conduz ao que podemos designar, sem particulares preocupações de rigor terminológico, por «inversão do platonismo», explicitada no capítulo sobre «Força e Entendimento» <*Kraft und Verstand*> – o terceiro e último da secção A – da *Fenomenologia do Espírito*⁶⁸.

⁶⁴ Prefácio aos *Princípios da Filosofia do Direito* (GPhR, VII: 24).

⁶⁵ POPPER, K., *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, Londres 1966 (1945), vol. II, p. 41. Para algumas defesas da posição de Hegel – que não se centram, de resto, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, nem mencionam as objecções popperianas –, cf. HYPOLITE, J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil 1983 (1948), WEIL, E., *Hegel et l'État*, Vrin, Paris 1985 (1950) e BOURGEOIS, B., *La pensée politique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1969. Para uma defesa da posição de Hegel que contém críticas às objecções popperianas, cf. KAUFMANN, Walter, «The Hegel Myth and Its Method», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, op. cit., pp. 21-60 e O'BRIEN, G.D., *Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation*, The University of Chicago Press, Chicago 1975.

⁶⁶ PhG, III: 17.

⁶⁷ *Enz.*, ## 121-122, VIII: 247-253.

⁶⁸ É de assinalar que os três primeiros capítulos da *Fenomenologia*, compreendidos na secção «Consciência» («Certeza sensível», «Percepção», «Força e Entendimento», que lidam sucessivamente com a indicação, a expressão e a explicação), tendem a merecer cada vez mais atenção, até em isolamento do resto da obra. Cf., por exemplo, TAYLOR, Charles, «The Opening Arguments of the *Phenomenology*», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, op. cit., pp. 151-187, e, mais

Vejamos o essencial desse capítulo⁶⁹. A busca platónica da raiz do fenómeno concluíra-se com a constituição de uma esfera eidética, de um *cosmos noetos*, um mundo supra-sensível, reino de leis e essências estáveis. Uma objecção, que remonta a Aristóteles, vê, nesse mundo suprasensível de essências ou formas, menos uma causa de movimento do que de imobilidade⁷⁰. Sendo, no entanto, também possível uma interpretação do platonismo como uma filosofia do «misto» e da «mistura», que compreende o movimento e o explica (lembremo-nos do *Timeu* e do *Filebo*), é justamente Aristóteles que, neste ponto, Hegel vai seguir, mas o seu principal objectivo relativamente ao mundo das formas platónico irá ser o de as dissolver no devir temporal, processo sofisticado por excelência, como Hegel de resto admite, num elogio dedicado aos sofistas nas *Lições sobre a história da filosofia*, referindo-se, é verdade, não à dissolução <Auflösung> das formas mas sim do particular⁷¹.

As formas, ou ideias, são dissolvidas (anuladas, superadas) no devir temporal por meio da actividade interiorizante da *Erinnerung*. Esta dissolução é também, significativamente, a determinação do Conceito como vida e da consciência como consciência de si. Produz-se pela consideração das diferenças como diferenças interiores ao Conceito. Nunca será excessivo assinalar a importância deste processo de internalização das diferenças na filosofia hegeliana. Insistamos neste ponto. Ele é, no fundo, o essencial da operação dialéctica, e encontramos-lo em todas as regiões do Sistema (na medida em que se pode verdadeiramente

recentemente, WESTPHAL, Kenneth, *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge*, Klostermann, Francforte 1998 (sobretudo sobre o segundo capítulo, sobre a percepção, concebido como uma crítica de Hume) e WESTPHAL, Kenneth, *Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Hackett, Indianapolis, 2003, que, não se restringindo aos três primeiros capítulos, lhes dá, no entanto, uma importância fundamental. Com efeito, é talvez possível encontrarmos nestes três capítulos o essencial da epistemologia – ou, como diria Robert C. Solomon, da «ontologia do conhecimento» (SOLOMON, «Hegel's Epistemology», in INWOOD (ed.), *Hegel*, op. cit., p. 31) – de Hegel.

⁶⁹ Também aqui os comentários de Hyppolite (HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., pp. 116-136) continuam imprescindíveis, embora não lidem com a referência ao platonismo, contrariamente a JANICAUD, D., «Essai d'une phénoménologie de la conscience grecque», in J. D'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, op. cit., pp. 133-158. Na breve interpretação que aqui propomos do capítulo sobre «Força e Entendimento», seguimos o ponto de vista de Dominique Janicaud, que, de resto, não é, cremos, incompatível com outras leituras. Heidegger, no seu curso de 1930-1931 sobre as secções iniciais da *Fenomenologia do Espírito* comentou também demoradamente o capítulo sobre «Força e Entendimento» (HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, trad. francesa, *La "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Gallimard, Paris 1984, pp. 156-196). Cf. tb. WESTPHAL, Kenneth, «Hegel», in Jonathan DANCY - Ernst SOSA, *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford 1992, pp. 167-170, especialmente p. 169, que, em poucas linhas, resume o essencial do movimento próprio ao capítulo; WESTPHAL, *Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 54-55, 58-59; WESTPHAL, «Hegel's Phenomenological Method», in Kenneth WESTPHAL (ed.) *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, op. cit., pp. 1-36, sobretudo pp. 15-24.

⁷⁰ Cf. JANICAUD, D., «Essai d'une phénoménologie de la conscience grecque», in J. D'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, op. cit., pp. 150-151.

⁷¹ *VGPh*, XIX: 65.

falar de regiões no Sistema hegeliano, uma questão que deixaremos aqui de lado). A filosofia hegeliana é a filosofia das relações internas por excelência: tudo o que se vê afectado de exterioridade deverá ser reconduzido à internalidade. (A transformação das diferenças externas em diferenças internas é analisada na *Ciência da Lógica*, precisamente no início da «Teoria da Essência», no contexto do estudo das «determinações da reflexão», depois da análise da identidade e antes da da contradição: a diferença <Unterschied> puramente exterior <äusserliche>, a diversidade <Verschiedenheit>, interiorizando-se, transforma-se em oposição <Gegensatz>⁷² – que, por sua vez, se conclui essencialmente na contradição <Widerspruch>; este processo é próprio à Razão, por distinção com o Entendimento, que se mantém, pela sua própria natureza, preso às distinções externas, e é, repitamo-lo, o gesto marcante da dialéctica⁷³.) A interiorização das diferenças é um gesto que o pensamento representativo <vorstellende Denken>⁷⁴ não pode compreender e que apenas a «apresentação especulativa» <spekulative Darstellung>⁷⁵ apreende. O pensamento representativo – o alvo preferencial de Hegel é Kant, mas, no fundo, é toda a filosofia anterior que é visada – não consegue abandonar o ponto de vista da exterioridade. E desse ponto de vista a matemática, que tem por princípio a «relação privada de Conceito» <begrifflose Verhältnis>⁷⁶, é, para Hegel, o melhor exemplo: «o movimento da demonstração

⁷² WL-II, VI: 46-64.

⁷³ WL-II, VI : 64-80. Note-se que o movimento da *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia* incorpora a contradição dentro da categoria da diferença, tratando-a (# 120) logo a seguir à diversidade (## 117-118) e à oposição (# 119), o que faz, de resto, todo o sentido, já que a contradição representa a máxima internalização (que é também máxima mediatização) da diferença (*Enz*, VIII: 239-247); na linguagem do Prefácio à *Fenomenologia*, a contradição representa o «delírio báquico» da diferença (*PhG*, III: 46). Sobre a internalização das diferenças em Hegel, cf. DUBARLE, Dominique, «Dialectique hégélienne et formalisation», in DUBARLE - DOZ, *Logique et dialectique*, op. cit., p. 45 sgts. e FINDLAY, J.N., «The Contemporary Relevance of Hegel», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, op. cit., p. 12 sgts. Jacques Derrida debruçou-se naturalmente sobre a teoria hegeliana da diferença, a partir do seu projecto de uma «desconstrução» dos conceitos filosóficos (cf., entre outros lugares, «Hors-texte», in DERRIDA, *La dissémination*, Le Seuil, Paris 1972, p. 12, nota 5; «La différance», in DERRIDA, *Marges de la philosophie*, op. cit, p. 21; *Positions*, op. cit., p. 56 sgts; cf. tb. DESCOMBES, *Le même et l'autre*, op. cit., pp. 160-178). Cf. tb. TUNHAS, P., «Belief Relations», *Antropológicas*, 11 (2009) 205-223, onde se procuram analisar os desenvolvimentos da doutrina hegeliana das diferenças internas no idealismo britânico dos finais do século XIX e no início do século XX (Bradley, Joachim, McTaggart, Bosanquet), bem como a sua crítica por G. E. Moore e Bertrand Russell. Sobre esta última questão, cf. igualmente HYLTON, P., «Hegel and analytic philosophy», in BEISER (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, op. cit., pp. 445-485; ROCKMORE, Tom, «Some Recent Analytic “Realist” Readings of Hegel», in NUZZO, *Hegel and the Analytic Tradition*, op. cit., pp. 158-172; WESTPHAL, Kenneth, «Hegel, Russell, and the Foundations of Philosophy», in NUZZO, op. cit., pp. 173-193; e, sobre o modo como a filosofia hegeliana se prolonga, contra os votos de Moore e Russell, no contexto da «filosofia analítica», nomeadamente em Wilfrid Sellars, Richard Brandom e John McDowell, cf. REDDING, Paul, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

⁷⁴ *PhG*, III: 58.

⁷⁵ *PhG*, III: 61.

⁷⁶ *PhG*, III: 44, 47.

matemática não pertence ao conteúdo do objecto <Gegenstand>, mas é uma operação exterior à coisa <ein der Sache äusserliches Tun>⁷⁷», e, sendo assim, através dela a «verdadeira coisa» <die wahre Sache> é modificada⁷⁸. Os defeitos acumulam-se: não se percebe a necessidade da construção <Konstruktion> matemática⁷⁹ - *Konstruktion* tem em Hegel, de resto, um sentido negativo -, os seus movimentos são governados por uma «finalidade externa⁸⁰», a evidência <Evidenz> de tipo matemático deve ser desprezada pela filosofia⁸¹, a matemática move-se no elemento da ausência de realidade efectiva <Unwirklichkeit> constituído por «proposições rígidas e mortas» <fixierte, tote Sätze>⁸², lida apenas com diferenças inessenciais⁸³, etc. Resumindo: no pensamento representativo em geral, os

⁷⁷ *PhG*, III: 42.

⁷⁸ *PhG*, III: 43.

⁷⁹ *PhG*, III: 43.

⁸⁰ *PhG*, III: 44.

⁸¹ *PhG*, III: 44.

⁸² *PhG*, III: 44.

⁸³ *PhG*, III: 45. A *Ciência da Lógica* renovará, na «Doutrina do ser», as acusações. Assim, as provas matemáticas são exteriores (*WL-I*, V: 282), não produzem senão a «aparência de uma armação de prova» <*Schein eines Gerüstes von Beweis*> (*WL-I*, V: 320), são uma «simples prestidigitação <*Taschenspielerei*> e uma charlatanice <*Charlatanerie*> em matéria de provar» (*WL-I*, V: 321). Hegel ataca particularmente as provas newtonianas: estas possuem apenas uma «armação vazia» <*leere Gerüst*> (*WL-I*, V: 321), a «matemática não se encontra de modo algum com capacidade para provar as determinações de grandezas da física» (*WL-I*, V: 321), ela «não sai do conceito»: Newton não pôde senão produzir um «edifício artificial desprovido de fundamento <*grundlosen*>» (*WL-I*, V: 321). No que diz respeito à evidência matemática, duas ocorrências: no terceiro capítulo da primeira secção da «Doutrina do Conceito», «A subjectividade», a evidência do «silogismo matemático», «que não seria susceptível, nem teria necessidade, de nenhuma prova, isto é, de nenhuma mediação», repousa «unicamente sobre o facto de ser tão pobre <*dürftig*> em determinações de pensamento <*Gedankenbestimmung*> e [tão] abstracto» (*WL-III*, VI: 372); é, de resto, também o destino da geometria, como o explica o segundo capítulo da terceira secção da mesma «Doutrina do Conceito», destino sem dúvida explicável pela «baixeza do seu ponto de vista» <*die Niedrigkeit ihres Standpunkts*>: «O carácter de intuição que a geometria possui em virtude do seu material ainda sensível dá-lhe apenas esse aspecto de evidência que possui o sensível em geral para o espírito desprovido de pensamento <*gedankenlosen Geist*>» (*WL-III*, VI: 536). Duas notas apenas. A crítica hegeliana das provas matemáticas assemelha-se à sua crítica das provas apagógicas kantianas (*WL-I*, V: 219, 272; a respeito das «refutações» hegelianas de Kant, cf. STANGUENNEC, A., *Hegel critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 1985; cf. tb. SOLOMON, R.C., «Hegel's epistemology», in M. INWOOD (ed.), *Hegel*, op. cit., pp. 31-53, especialmente pp. 39-44, e GUYER, P., «Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy», in BEISER (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, op. cit., pp. 171-210). Em segundo lugar, o critério hegeliano da boa prova é o ela ser uma mediação: «O provar <*das Beweisen*> é, em geral, o conhecimento mediatizado <*vermittelte Erkenntnis*>» (*WL-II*, VI: 125-6), uma prova é uma mediação (*WL-III*, VI: 372). Ora, mediatizar é, pelo menos numa das suas acepções, «retornar ao fundamento». A prova válida – não exteriormente válida, mas intrinsecamente, dialecticamente, válida – é aquela que permite, que mediatiza, o retorno ao fundamento. O que tem como o efeito que, em contradistinação com as provas matemáticas, a prova ontológica (cf. também a exposição da prova ontológica nas lições de 1831 sobre a filosofia da religião, *VPHR*, XVI:

fundamentos <Gründe> usados na demonstração «têm por sua vez necessidade de uma fundação <Begründung>, e assim por diante ao infinito. Mas esta maneira de fundar e de condicionar pertence a uma espécie de demonstração diferente do movimento dialéctico, e, assim, ao conhecimento exterior⁸⁴». Em oposição ao pensamento matemático e ao pensamento representativo em geral, encontramos a «proposição especulativa», onde se dissolve a representação e onde, contrariamente ao que se verifica no pensamento representativo, se destrói a diferença entre sujeito e predicado⁸⁵, isto é, onde se internalizam as diferenças: «na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não deve aniquilar a sua diferença expressa pela forma da proposição, mas a sua unidade deve brotar como uma harmonia⁸⁶». A «proposição especulativa» não é já da ordem da representação, mas da apresentação <Darstellung>: «A apresentação, seguindo fielmente

528-535) surge como excelente aos olhos de Hegel. (Schopenhauer dirá, não sem razão, no # 7 de *Da quádrupla raiz do princípio da razão suficiente*, que toda a filosofia – ele escreve «pseudo-filosofia» <Philosophasterie> – de Hegel não é senão, «propriamente falando, uma amplificação monstruosa da prova ontológica <eine monströse Amplifikation des ontologischen Beweises>».) O primeiro capítulo da segunda secção («O fenómeno») da *Doutrina da essência*, «A existência», discute explicitamente a prova ontológica na sua relação ao abismo e ao fundamento. E conta entre as suas últimas proposições com a seguinte: «mas este abismo <Abgrund>, o fundamento negativo <der negative Grund>, é ao mesmo tempo o fundamento positivo do vir à luz do ser-aí, da essência imediata em si mesma; a mediação <Vermittlung> é momento essencial» <WL-II, VI: 128>. Estas considerações de Hegel não representam apenas um ponto de vista sobre o modo de exposição que melhor conviria à sua lógica (não pode haver, de resto, de um ponto de vista hegeliano, distinção entre matéria e modo de exposição). Expressam, antes, a sua natureza profunda, um pensamento que busca, antes de tudo o mais, «os interstícios entre noções bem definidas», para falar como J. N. Findlay (FINDLAY, J.N., «The Contemporary Relevance of Hegel», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, op. cit., p. 3). O que condena antecipadamente ao fracasso tentativas valorosas de formalizar a lógica hegeliana, como as de KOSOK, Michael, «The Formalization of Hegel's Dialectical Logic», in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, op. cit., pp. 237-287, e DUBARLE, D., em «Dialectique hégélienne et formalisation», in DUBARLE - DOZ, *Logique et dialectique*, op. cit., pp. 1-200 (Dubarle, note-se de passagem, expõe em detalhe todas as objecções hegelianas ao projecto que procura desenvolver; cf. tb. DUBARLE, *Logos et formalisation du langage*, Klincksieck, Paris 1977, pp. 230 sgs.). Dito isto, será sempre preciso ter em conta as avaliações positivas da relação de Hegel à filosofia da ciência. Cf., por exemplo, a Introdução e os comentários de André Doz à terceira secção do primeiro livro da *Ciência da Lógica* (HEGEL, *Théorie de la mesure*, Presses Universitaires de France, Paris 1970), BUCHDAHL, Gerd, «Hegel's Philosophy of Nature and the Structure of Science», in INWOOD (ed.), *Hegel*, op. cit., pp. 110-136, FERRINI, Cinzia, «Reason Observing Nature», in Kenneth WESTPHAL (ed.) *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, op. cit., pp. 92-135, bem como os trabalhos já referidos de Kenneth WESTPHAL, nomeadamente *Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, op. cit. (A lista, é claro, é tudo menos exaustiva.)

⁸⁴ PhG, III: 61.

⁸⁵ PhG, III: 59. Sobre a proposição especulativa, cf. Dominique DUBARLE, *Logos et formalisation du langage*, op. cit., pp. 253 sgs.

⁸⁶ PhG, III: 59.

a penetração <*Einsicht*> na natureza do especulativo, deve manter a forma dialéctica⁸⁷». A «plasticidade⁸⁸» assim adquirida corresponde perfeitamente à máxima internalização das diferenças permitida pelo pensamento.

Voltemos agora ao capítulo sobre «Força e Entendimento» da *Fenomenologia*. O reino platónico das ideias, reino eterno e separado do tempo, ao qual o acesso só por via mística é possível, define-o Hegel como um «além permanente» <*bleibende Jenseits*> acima do «aquém desaparecente» <*schwindenden Diesseits*>⁸⁹. Ora, Hegel critica esse mundo que, numa já não inocente deturpação do platonismo, chama «interior», por ele ser indeterminável (concretamente indeterminável, entenda-se, como coisa distinta de uma determinação abstracta: não releva da realidade efectiva, da *Wirklichkeit*). Para Hegel, para quem só existe aquilo que pode ser dito, e o indizível é apenas um outro nome da banal ignorância, toda a diferença que não está inscrita no interior do ser e não exprime o ser no seu movimento de auto-explicação, de auto-diluição, toda a diferença que é meramente exterior, é irrelevante. E o platonismo, ao pressupor às diferenças fenomenais uma unidade primeira (suprasensível, suprafenomenal), e por aí postulando uma diferença externa (forma/fenómeno), renega os seus trunfos dialécticos (de que o *Parménides* constituiria o mais alto exemplo⁹⁰ – o *Parménides*, justamente, que encena uma «recaída na erística, e mesmo na sofística», como bem viu Paul Ricoeur⁹¹) e torna-se mais uma filosofia do Entendimento. Ora, o que o capítulo sobre «Força e Entendimento» vai mostrar, partindo do princípio que o desenvolvimento do Espírito é a sua *Erinnerung*, a reflexão interiorizada de uma essência que o discurso progressivamente – até Hegel – conceptualiza, é que toda a diferença é, para utilizar expressões da *Ciência da lógica* da *Enciclopédia*, diferença interna à própria coisa <*Ding*>, «existência essencial <*wesentliche Existenz*> que se suprime e se conserva em si», «fenómeno» <*Erscheinung*>⁹². Não há lugar, como em Platão, para um reino das formas, das leis, separado do reino do

⁸⁷ *PhG*, III: 62. Sobre a *vexata quaestio* da dialéctica: a tentativa mais consistente e esforçada de capturar o seu verdadeiro sentido permanece talvez a de McTaggart (McTAGGART, J.M.E., *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 1896; mas, para uma visão contemporânea, cf. FORSTER, M., «Hegel's dialectical method», in BEISER (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, op. cit., pp. 130-170); e a sua crítica mais incisiva a de Popper (POPPER, K., «What is Dialectic?», in K. POPPER, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1972 (1963), Cap. XV). Para uma breve história das várias acepções do termo «dialéctica», cf. DOZ, A., «Usage et abus du mot "dialectique"», in DUBARLE - DOZ, *Logique et dialectique*, op. cit., pp. 201-237, e, para uma análise mais extensa do conceito, SICHIROLLO, Livio, *Dialettica* (1973), trad. portuguesa, *Dialéctica*, Presença, Lisboa, 1980.

⁸⁸ Cf. *PhG*, III: 60.

⁸⁹ *PhG*, III: 117.

⁹⁰ *PhG*, III: 66.

⁹¹ RICOEUR, P., *Platon et Aristote*, Les cours de Sorbonne, Centre de Documentation Univesitaire, Paris 1957, pp. 15-16.

⁹² *Enz*, # 130, VIII: 260.

sensível. É como se as leis habitassem o próprio sensível e nada fossem para além dele. A diferença é sempre, quando conceptualmente bem compreendida, diferença interior. «Graças a este princípio, escreve Hegel, o primeiro mundo suprasensível, o calmo reino das leis, a cópia imediata <unmittelbare Abbild> do mundo percebido» – é assim que Hegel descreve o mundo ideal platónico – «é convertido no seu contrário»⁹³.

O mundo assim alcançado é o retorno da diferença à identidade, é a identificação da diferença – conceptual – no interior do próprio fenómeno, é, enfim, a determinação – concreta, não abstracta – da infinitude. O que, no fundo, Hegel pretende provar – contra Platão – é que o Mesmo precisa do Outro, significativamente identificado com o negativo, para existir, e para existir no interior de uma fenomenalidade conceptualizada, por assim dizer, no interior do próprio fenómeno⁹⁴. Para Platão – é, em todo o caso, a interpretação mais verosímil da doutrina da relação dos grandes géneros no *Sofista* –, o Mesmo precisa do Outro para ser dito, mas essa necessidade advém de uma deficiência: é que a dicção do Ser é sempre precária, só é possível através de pontos de vista, forçosamente incompletos, e aí o Outro é necessário, a contra-dicção é necessária, é impossível de evitar, pelo menos num registo prévio ao acesso ao an-hipotético, que é supra-dictivo e onde a questão muda inteiramente de figura. Mas para Hegel – justamente por ela ser impossível de evitar, por não poder mudar de figura – ela é a própria verdade (o seu movimento), e tudo o que existe só pode existir por meio do discurso (contraditório): de outro modo é falso, ou pior, nem sequer é falso, porque a falsidade, o erro, é um momento da verdade⁹⁵, pura

⁹³ *PhG*, III: 127.

⁹⁴ Nas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel lê no entanto o *Sofista* à luz da sua própria doutrina, produzindo, por assim dizer, uma torsão ontológica de Platão (*VGPh*, XIX: 69-77). Assim: «A forma mais elevada que encontramos em Platão é a identidade do ser e do não-ser <die Identität des Seins und Nichtseins>: o que é verdadeiro é o existente <das Seiende>, mas esse existente não existe sem a negação <Negation>. Platão mostra assim que o não-ser existe <Plato zeigt so auf, dass das Nichtsein ist>», «(unidade do ser e do não ser, e ao mesmo tempo não-unidade <Einheit des Seins und Nichtseins, und zugleich Nichtseinheit>», o outro é o negativo em geral <was das Andere ist, ist das Negative überhaupt> (*VGPH*, XIX: 74, 75). A pretensão hegeliana – na qual se pode ler toda a extensão da sua deturpação do platonismo – consiste em ver a ambição fundadora do *Sofista* como o estabelecimento da existência real do Não-Ser, quando este estabelecimento é, no *Sofista*, apenas uma hipótese, somando tudo *ad hoc*, destinada a autorizar (por um recurso a padrões ontológicos, um recurso ao qual verosimilmente Platão não se podia esquivar) a doutrina positiva (lógica e epistemológica) do erro, que, essa sim, constitui uma das maiores contribuições do *Sofista* para a história do pensamento (e um enorme avanço por relação ao *Teeteto*). (O parricídio platónico levado a cabo pelo Estrangeiro do *Sofista* – *Sofista*, 241d - não é tal como o concebe Hegel, a relação entre Ser e Não-Ser não possui em Platão o mesmo grau de internalidade que em Hegel: o Não-Ser é o Outro, não o negativo hegeliano, a dialéctica platónica não é a dialéctica hegeliana.) Fundamentalmente, como G. L. Owen o notou, os problemas essenciais do *Sofista* são problemas de predicção e de referência, não problemas ontológicos (OWEN, G.L., «Plato on Not-Being» (1970), in Gail FINE, *Plato I. Metaphysics and Epistemology*, op. cit., pp. 416-454). Sobre a evolução da conceptualização do erro, vale sempre a pena reler as belas análises de BROCHARD, VICTOR, *De l'erreur* (1879), trad. portuguesa *Do erro*, Atlântida, Coimbra 1971 (sobre Platão, cf. o capítulo II).

⁹⁵ *Enz.*, Adenda ao # 212, VIII: 367.

e simplesmente não existe, não pode ser pensado – ou quando é pensado, como aqui, agora, já existe como reatualização de uma diferença, como «incessante distinção de si com respeito a si próprio», segundo a hegeliana expressão de Gadamer⁹⁶.

A infinitude, a boa infinitude, obtida pela internalização das diferenças no fenómeno é, para Hegel, o Conceito Absoluto, «que é preciso apresentar e apreender na sua pureza (...) da diferença como diferença interior <als innerer Unterschied>⁹⁷». Assim, a lei (a forma) já não é, como em Platão, transcendente ao seu exemplo, ela é o próprio exemplo enquanto progresso diferenciante da sua explicitação. A lei, para Hegel, como infinitude, «é um igual a si mesmo que é, no entanto, a diferença em si» <ein Sichselbstgleiches, welches aber der Unterschied an sich ist>⁹⁸. Esta infinitude, escreve Hegel – muito platonicamente, de resto – é «a Alma do Mundo» <die Seele der Welt>⁹⁹.

A diferença, o exemplo, o Outro, entre o Mesmo e o Mesmo, entre o princípio e o fim, revela a consciência a si mesma, abre, como escreve Hegel, as cortinas do interior platónico, que dilucida, e descobre o objecto como sujeito, auto-identifica o objecto como sujeito. Convém acrescentar que a identificação do objecto como sujeito passa por uma imersão do sujeito na «vida do objecto <Gegenstand>», uma penetração no «conteúdo imanente da coisa <Sache>», uma expressão da «necessidade interior desse objecto¹⁰⁰». Mais uma vez: abolição de qualquer exterioridade. Todas as diferenças se dão internamente. Só assim são vida, vida do Conceito, vida da Razão.

Assim, a esfera eidética, o *cosmos noetos* interiorizado, é a consciência de si, o racional é o real, o platonismo invertido – por meio da interiorização das diferenças – compreende o optimismo aristotélico e o seu movimento dos seres teleologicamente orientado. Aquilo que é diferenciação, auto-explicitação do Mesmo por meio do Outro (*telos*), é movimento do Outro de retorno ao Mesmo (*Erinnerung*). O fim pressuposto retorna progressivamente, por meio da rememoração, ao seu princípio, e o seu tempo é o único tempo, se é que tempo há: o presente, o tempo do discurso que diz absolutamente o universal.

É chegada a altura de uma recapitulação. O progresso do Espírito faz-se através da superação da consciência representativa, que assinala a exterioridade da substância, isto é, a concepção de uma substância sem vida, uma substância que não é ainda concebida como Sujeito: «A substância, com efeito, é [neste estado] o *em si* ainda não desenvolvido, ou o fundamento <Grund> e o conceito na sua simplicidade ainda imóvel¹⁰¹». Superar a consciência representativa, passar da representação à apresentação, à *Darstellung*, à proposição especulativa, significa progredir em direcção à realização do Conceito,

⁹⁶ GADAMER, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien* (1966), trad. castelhana, *La dialectica de Hegel*, Catedra, Madrid 1981, p. 73.

⁹⁷ PhG, III: 130.

⁹⁸ PhG, III: 131.

⁹⁹ PhG, III : 132.

¹⁰⁰ PhG, III: 52.

¹⁰¹ PhG, III: 584.

em direcção à eliminação da exterioridade – à absorção da alienação, maximamente representada, na *Enciclopédia*, pela Natureza – e à interiorização das diferenças:

[A] *determinabilidade* <Bestimmtheit> do Conceito com vista ao seu preenchimento <Erfüllung> suprime-se, a sua consciência de si ganha a forma da universalidade, e o que resta à consciência de si é o seu Conceito verdadeiro, o Conceito que ganhou a sua realização <Realisierung>; é o Conceito [o Éter da vida do Espírito¹⁰²] na sua verdade, isto é, na sua unidade com a sua alienação <Entäusserung>¹⁰³.

Dito de outra maneira, é a Ciência: «O Espírito *manifestando-se* à consciência neste elemento [o Conceito], ou, o que é a mesma coisa, produzido por ela num tal elemento, é a *Ciência*¹⁰⁴». A Ciência é então o resultado de uma completa saturação do indivíduo pelo Conceito, saturação essa que corresponde simultaneamente ao fim da distinção entre saber e verdade¹⁰⁵ (entre epistémico e epistemológico) e à eliminação do tempo: o Espírito «manifesta-se no tempo enquanto não *captura* <erfasst> o seu Conceito puro, isto é, não elimina <tilgt> o tempo¹⁰⁶». O meio pelo qual o tempo é eliminado, o meio da realização do Conceito, da sua reconquista reflexiva, já o conhecemos. É a coincidência de dois movimentos aparentemente opostos: um movimento de exteriorização e desenvolvimento teleológico – o *telos* – e um movimento de interiorização e de rememoração – a *Erinnerung*. Como escreve Hegel, «essa substância que é o Espírito, é o devir do Espírito para atingir aquilo que ele é *em si*, e é unicamente como tal devir reflectindo-se a si mesmo em si mesmo que ele é em si, na verdade, Espírito¹⁰⁷». Isto é: o desenvolvimento da substância – da história, do mundo –, teleologicamente orientado, culmina com o retorno a si dessa mesma substância, agora concebida como Espírito, e esse retorno é exactamente a rememoração do desenvolvimento – uma rememoração que é interiorização, envolvimento –, o para si do em si. «Este movimento [de facto: a unidade completa dos dois movimentos de desenvolvimento e envolvimento, *telos* e *Erinnerung*] é o círculo retornando em si mesmo que pressupõe o seu começo e o atinge unicamente no fim¹⁰⁸». *Telos* e *Erinnerung* formam, com efeito, um círculo perfeito: o envolvimento reata com o início do desenvolvimento, com a verdade pressuposta, mas agora, no termo do processo, já inteiramente determinada. A determinação completa, insistamos, é a internalização completa das diferenças, que liquida o tempo e absorve toda a inquietude numa aparência de imobilidade: «o saber consiste (...) nesta inactividade aparente <scheinbaren Untätigkeit> que considera unicamente como aquilo que é diferente se move

¹⁰² *PhG*, III: 589.

¹⁰³ *PhG*, III: 580.

¹⁰⁴ *PhG*, III: 583.

¹⁰⁵ *PhG*, III: 589.

¹⁰⁶ *PhG*, III: 584.

¹⁰⁷ *PhG*, III: 585.

¹⁰⁸ *PhG*, III: 585.

em si mesmo e retorna na sua unidade¹⁰⁹». O retorno a si da substância concebida como Espírito é duplo: primeiro, alienação do Espírito na Natureza, no espaço e no tempo, de que se ocupa a *Filosofia da Natureza* da *Enciclopédia*, o movimento da negação¹¹⁰; segundo, reconquista do Espírito ao espaço e ao tempo através da história, objecto da *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*, a negação da negação¹¹¹. Mas este segundo momento divide-se ele mesmo em dois, e são esses dois sub-momentos que nos têm vindo a ocupar: o primeiro deles (*telos*) comporta ainda uma exteriorização – é a história efectiva: o Espírito, já reconquistado à natureza, desenvolve-se pacientemente; o segundo (*Erinnerung*) é a interiorização propriamente dita – a filosofia. «Pois que a perfeição <Vollendung> do espírito consiste em *saber* integralmente aquilo que *ele é*, a sua substância, esse saber é então o seu entrar em si <Insichgehen> no qual o Espírito abandona o seu ser-aí e confia a figura deste à rememoração <Erinnerung>¹¹²». A *Erinnerung* aparece aqui mais uma vez explicitamente associada à interiorização, ao retorno a si.

O ponto em que estes dois movimentos se encontram é um ponto de contracção, uma concentração máxima do Espírito. Não se trata aqui da «concentração em si mesma» <Insichsein> da Bela Alma, modelo da torturada ausência de preenchimento¹¹³. Trata-se antes da saturação completa do indivíduo pelo Conceito, através da qual se observa «a *parusia* do absoluto no seu vigorar <Walten>¹¹⁴». Uma saturação que é uma determinação completa do Conceito na mente de Hegel¹¹⁵. Na ficção filosófica que é o Sistema hegeliano, a história acaba quando, num ponto de contracção máxima, o tempo é abolido com o advento do Saber Absoluto. E o Saber Absoluto revela-se como uma autodeterminação final e perfeita do Espírito, resultado do seu pleno desenvolvimento finalizado (*telos*) e do seu paralelo envolvimento (*Erinnerung*). Que tal revelação possa ter sido pensada por um filósofo como tendo-se dado, de modo definitivo, na sua consciência – um pouco à imagem de Napoleão, avistado por Hegel em Iena: «É um sentimento prodigioso ver

¹⁰⁹ *PbG*, III: 588.

¹¹⁰ *PbG*, III: 590.

¹¹¹ *PbG*, III: 590.

¹¹² *PbG*, III: 590.

¹¹³ *PbG*, III: 580. Para a análise hegeliana da Bela Alma, cf. HYPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., pp. 495-500, e BEISER, F.C., «Morality in Hegel's *Phenomenology of Spirit*», in Kenneth WESTPHAL (ed.) *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, pp. 209-225, especialmente pp. 221-224.

¹¹⁴ HEIDEGGER, «Hegel e o seu conceito de experiência», in HEIDEGGER, *Caminhos de floresta (Holzwege)*, op. cit., p. 232. Sobre a *parusia*, cf. tb. DERRIDA, «Ousia et grammè», op. cit., pp. 31-78.

¹¹⁵ «Hegel même décrivant la démarche de l'esprit comme si elle excluait tout arrêt possible la faisait aboutir cependant à LUI comme si, de toute nécessité, il devait en être le terme. Il donnait aussi au mouvement du temps la structure *centripète* qui caractérise la souveraineté, l'Être ou Dieu» (BATAILLE, «L'obélisque», op. cit., p. 509). Note-se que o conceito de soberania <*souveraineté*> é um conceito fundamental no pensamento de Bataille, fazendo entrar em jogo o par Hegel/Nietzsche, numa espécie de excesso do segundo por relação ao primeiro.

um tal indivíduo que, concentrado num ponto, montado num cavalo, se estende sobre o mundo e o domina¹¹⁶» – representa certamente um dos mais extremos exemplos da possibilidade ficcional da filosofia.

¹¹⁶ HEGEL, *apud* PAPAIOANNOU, *Hegel*, op. cit., p. 17.